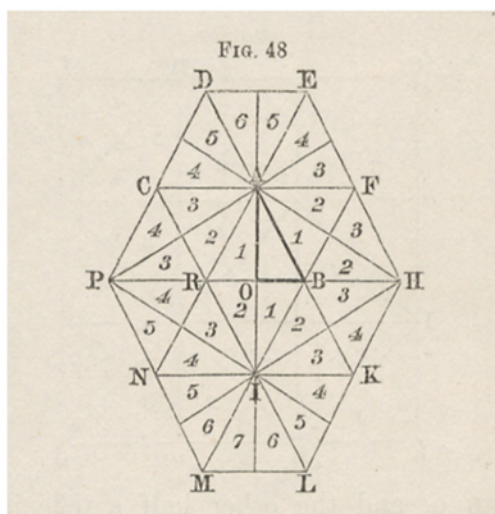


Benjamin Scheller,  
Marcel Müllerburg  
(Hg.)

*Ambiguität und  
Unterscheidung*  
Kaleidoskopische  
Betrachtungen



## Ambiguität und Unterscheidung

*Benjamin Scheller* ist Professor für die Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Duisburg-Essen und Sprecher der DFG-Forschungsgruppe »Ambiguität und Unterscheidung. Historisch-kulturelle Dynamiken«.

*Marcel Müllerburg* ist Koordinator der Forschungsgruppe »Ambiguität und Unterscheidung. Historisch-kulturelle Dynamiken«.

Benjamin Scheller, Marcel Müllerburg (Hg.)

# Ambiguität und Unterscheidung

Kaleidoskopische Betrachtungen

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummern 410879328 und 322729370

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung unter gleichen Bedingungen 4.0 International« (CC BY SA 4.0) veröffentlicht.

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Verwertung, die den Rahmen der CC BY SA 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Autors unzulässig. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



ISBN 978-3-593-51650-9 Print

ISBN 978-3-593-45211-1 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45211-1

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

© 2025, Benjamin Scheller und Marcel Müllerburg.

Publikation: Campus Verlag in der Verlagsgruppe Beltz

Werderstr. 10, 69469 Weinheim, [info@campus.de](mailto:info@campus.de)

Umschlaggestaltung: Verlagsgruppe Beltz

Umschlagmotiv: David Brewster, *The Kaleidoskope. Its History, Theory, and Construction with its Application to the Fine and Useful Arts*, London <sup>2</sup>1858, S. 112, Fig. 48 »The most complicated combinations of three reflectors« © Staatsbibliothek zu Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

Satz: le-tex xerif

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein Unternehmen mit finanziellem Klimabeitrag (ID 15985-2104-1001).

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

# Inhalt

Zur Einführung: Kaleidoskopische Betrachtungen zu Ambiguität und Unterscheidung .....	7
<i>Benjamin Scheller und Marcel Müllerburg</i>	
Die Teilprojekte der Forschungsgruppe und ihre Untersuchungssettings .....	29
Settings von Ambiguität und Unterscheidung: Ein Kaleidoskop aus zwölf kollaborativen Kapiteln	
An Grenzen mahnen: Wie Zwischenfiguren zu »Monstern« verzeichnet werden .....	39
<i>Frank Becker, Christoph Marx und Patricia Plummer</i>	
Interferenzen in Regimen der Unterscheidung: Geschlecht, <i>race</i> und Religion .....	61
<i>Barbara Buchenau, Amad Hamid, Max Keilhau und Christoph Marx</i>	
Die Öffnung geschlossener Formen: Ein Triptychon der Konversion ...	113
<i>Elena Furlanetto, Christoph Marx und Benjamin Scheller</i>	
Ausdrücke der Unerreichbarkeit: Bezeichnungen, Begrifflichkeiten und sprachliche Bilder für Konversion und Konvertierte .....	137
<i>Benjamin Scheller, Barbara Buchenau und Kader Konuk</i>	
Verweigerte Glaubensumkehr von Frauen als Irritation für politische Ordnungen .....	163
<i>Kader Konuk, Benjamin Scheller und Jörg Wesche</i>	

Verortungen von Ambiguität .....	183
<i>Jörg Wesche, Gabriele Genge und Kader Konuk</i>	
Die Ambiguität des Sakralen: Dinge und Körper in Regimen der Künste .....	197
<i>Gabriele Genge, Patricia Plummer und Jörg Wesche</i>	
Das Eindeutige hinter dem Ambigen? Vergeschlechtliche und rassifizierende Zugehörigkeiten bei beobachteter Uneindeutigkeit ...	219
<i>Frank Becker, Christoph Marx und Patricia Plummer</i>	
Crypto-Religion and State Power: Dis/Ambiguating Faith, Granting Rights and Property .....	237
<i>Barbara Buchenau, Gülbin Kıranoğlu and Benjamin Scheller</i>	
Religiöse Ambiguität in der Vormoderne: Zum Problem der Beobachtungsabhängigkeit .....	273
<i>Kader Konuk, Benjamin Scheller und Jörg Wesche</i>	
Der Konvertit als Anführer: Historische und mediale Transformationen İbrahim Paschas .....	287
<i>Jörg Wesche, Gabriele Genge und Kader Konuk</i>	
Säkulare Normative und Institutionen als Verhandlungsorte von Ambiguität .....	309
<i>Gabriele Genge, Patricia Plummer und Jörg Wesche</i>	
Autorinnen und Autoren .....	333
Ortsregister .....	337
Personenregister .....	339
Sachregister .....	343

# Zur Einführung: Kaleidoskopische Betrachtungen zu Ambiguität und Unterscheidung

*Benjamin Scheller und Marcel Müllerburg*

Ambiguität und ihre Reflexionstheorien haben eine lange Geschichte, die bis in die Antike zurückreicht.<sup>1</sup> Seit gut einem Jahrzehnt jedoch erleben Ambiguität und der Umgang mit ihr zumindest im deutschsprachigen Raum eine ganz neue Konjunktur kulturwissenschaftlicher Aufmerksamkeit, die die Frage provoziert, was Ambiguität gerade in der Gegenwart zu einem drängenden Thema macht. Exemplarisch für diese Konjunktur mag die Monografie *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* des Islamwissenschaftlers Thomas Bauer von 2011 stehen.<sup>2</sup> Um dieselbe Zeit jedoch erschienen auch Bücher von Germanist:innen wie Frauke Berndt, Stephan Kammer oder Marina Münkler sowie von Kunsthistoriker:innen wie Verena Krieger und Valeska von Rosen, in deren Zentrum ebenfalls der Begriff der Ambiguität steht.<sup>3</sup> Außerdem nahmen verschiedene Forschungsverbände zum Thema Ambiguität ihre Arbeit auf.<sup>4</sup>

Auch dieses Buch ist das Produkt der Zusammenarbeit in einem Forschungsverbund: der DFG-Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung. Historische kulturelle Dynamiken* (seit 2019). Wissenschaftler:innen aus fünf kulturwissenschaftlichen Disziplinen sind an der Forschungsgruppe beteiligt: aus Anglistik/Amerikanistik, Germanistik, Geschichte, Kunstwissenschaft und Turkistik.<sup>5</sup> Ihre eigene Stimme im Konzert der aktuellen Ambiguitätsforschung haben die Forschungen der hier miteinander kooperierenden Projekte aufgrund dreier Alleinstellungsmerkmale:

---

1 Vgl. etwa Ossa-Richardson 2019; Bode 1997.

2 Bauer 2011.

3 Berndt/Kammer 2009a; Rosen 2009; Krieger/Mader 2010; Münkler 2011.

4 Insbesondere das Tübinger DFG-Graduiertenkolleg 1808 *Ambiguität – Produktion und Rezeption* sowie die Arbeitsplattform H *Kulturelle Ambiguität* des Münsteraner Exzellenzclusters *Religion und Politik* sind hier zu nennen.

5 [https://www.uni-due.de/forschungsgruppe\\_2600](https://www.uni-due.de/forschungsgruppe_2600).



1) Aufgrund eines spezifischen Begriffs von Ambiguität, den sie zugrunde legen; 2) aufgrund der Untersuchung von Settings als intermediärer Untersuchungsebene; 3) aufgrund eines multiperspektivischen Zugangs durch kollaboratives Schreiben. Die Kapitel dieses Buches sind Ergebnis dieses kollaborativen Schreibens.

## Irritation von Unterscheidungen: ein Begriff von Ambiguität

Der Begriff der Ambiguität ist selbst überaus mehrdeutig und weist damit die Eigenschaft der Phänomene auf, die er beschreiben soll.<sup>6</sup> Weit gefasst birgt er Konzepte wie »Zweideutigkeit«, »Doppeldeutigkeit«, »Uneindeutigkeit«, »Mehrdeutigkeit« und »Vieldeutigkeit«, aber auch »Rätselhaftigkeit« oder »Vagheit«. Um dem Begriff der Ambiguität ein klareres Profil zu geben, hat man daher wiederholt versucht, ihn auf seine ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen und für Phänomene der Zwei- oder Doppeldeutigkeit zu reservieren (lat. *ambiguitas*, von lat. *ambo* = beide).<sup>7</sup> Hieran knüpfen die Überlegungen unserer Forschungsgruppe an.

Die Arbeiten der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung* und damit auch die Kapitel dieses Buchs legen einen Begriff von Ambiguität zugrunde, der – wie es der Titel der Forschungsgruppe deutlich macht – eng auf das Konzept der Unterscheidung bezogen, ja regelrecht aus diesem entwickelt ist. Bereits die basale Definition von Ambiguität als Eigenschaft natürlicher Sprachen setzt Unterscheidung voraus, nämlich die Unterscheidung unterschiedlicher Bedeutungen, sei es von Lexemen, Syntagmen oder Signifikanten.<sup>8</sup> Auch die Mehrdeutigkeit von Textelementen oder -aspekten, die literarische Ambiguität konstituiert, setzt unterscheidbare mögliche Bedeutungen voraus. Unterscheidungen können somit als die »Grundbausteine jeder stabilisierten kulturellen Semantik« gelten.<sup>9</sup> Dass die Alternativen im Fall von Ambiguität angebbbar sind, ermöglicht es, den

6 Münkler 2016, S. 114; vgl. auch Scheller/Hoffarth 2018, S. 2.

7 Vgl. etwa die Bestimmung von Ambiguität bei Berndt/Kammer 2009b, S. 7 u. ö. als »antagonistisch-gleichzeitige Zweiwertigkeit«.

8 Vgl. Bode 1997.

9 Koschorke 2012, S. 21.

Begriff der Ambiguität von »Vagheit«/»Unklarheit« und »Obskurität«/»Dunkelheit« abzugrenzen.<sup>10</sup>

Unterscheidungen strukturieren jedoch nicht nur Sprache und Literatur, sondern müssen als fundamentaler Akt des Zugangs zu und der Schöpfung von Welten verstanden werden. Unabhängig davon, ob man diese Welten als »Kulturen« oder »Gesellschaften« versteht: Sie bestehen aus sinnhaften Unterscheidungen, »die historisch und geografisch so oder anders gezogen wurden, Entitäten also verschieden zuschneiden und mit Bedeutung versehen«.<sup>11</sup> Dabei können Unterscheidungen auf empirisch beobachtbare Unterschiede aufsatteln oder zumindest den Anspruch erheben, solche Unterschiede zu repräsentieren. Die entsprechenden Unterscheidungen haben dann oftmals den Effekt, dass bestimmte Unterschiede so sehr hervorgehoben werden, dass andere in den Hintergrund treten oder völlig verdeckt werden.<sup>12</sup> Es gibt jedoch auch immer wieder Unterscheidungen, die keinen wie auch immer gearteten Wirklichkeitsbezug haben und dennoch kulturell hoch bedeutsam sind wie etwa die Unterscheidung von Diesseits und Jenseits.

Unterscheidungen dienen der Orientierung, werden wiederholt, so dass sich Unterscheidungsgewohnheiten ausbilden, die es gestatten, die Wirklichkeit über die Wiedererkennung institutionalisierter Unterscheidungen zu ordnen. Das Unterscheidungsrepertoire ist also gleichermaßen ordnungsbildend wie wirklichkeitserzeugend.<sup>13</sup> »Unser gesamtes Sprechen, Handeln und Wahrnehmen ist durchzogen von bzw. gebildet durch Unterscheidungsgewohnheiten und es ist kein Sprechen, Handeln und Wahrnehmen, kein Empfinden und Fühlen jenseits solcher Unterscheidungsgewohnheiten denkbar.«<sup>14</sup>

Gleichzeitig institutionalisieren Unterscheidungen soziale Ungleichheiten und Hierarchien. Vor allem die Kategorien oder gar Klassifizierungen, mit denen Menschen oder Menschengruppen unterschieden werden (»Humandifferenzierung«), sind oftmals asymmetrisch, da sie »nostrizistisch und projektiv angelegt« sind.<sup>15</sup> Sie beruhen auf der Unterscheidung eines

---

10 Bode 1997.

11 Hirschauer 2021, S. 155

12 Wille 2018, S. 460–462; Vgl. für die Entwicklung einer differenzierten Methodik zur Beschreibung solcher Veränderungen Hirschauer 2014, ders. 2017; ders. 2020 und ders. 2021.

13 Liebsch/Stegmaier 2022, S. 21; Wille 2018, S. 397, 406, 411.

14 Ebd., S. 403.

15 Hirschauer 2021, S. 166.

»wir« von einem »sie«, wobei die Unterscheidung letzteres stärker markiert als ersteres, »da die andere Seite mit dem Differenten auch die Differenz repräsentiert, also das, was beide Seiten unterscheidet: die Frauen die Geschlechterdifferenz, die Schwarzen die ›Rasse‹, die Homosexuellen die sexuelle Präferenz usw.«<sup>16</sup> Die Kritik an oder gar der politische Kampf gegen solche – im Wortsinne – Diskriminierungen kann daher darauf abzielen, die entsprechende Unterscheidung selbst zurückzunehmen.<sup>17</sup>

Etablierte Unterscheidungen werden jedoch nicht erst dann problematisch, wenn sie als diskriminierend wahrgenommen werden, sondern bereits, wenn sie auf Phänomene angewandt werden, die sich nicht ohne weiteres auf einer der Seiten der Unterscheidung situieren lassen und die Unterscheidung somit herausfordern.<sup>18</sup> Diese sind, um mit Mary Douglas zu sprechen, »Anomalien«, die in »jedem gegebenen Klassifikationssystem entstehen«, sobald Ereignissen begegnet werden muss, die sich den »Annahmen zu widersetzen scheinen«.<sup>19</sup> Phänomene dieser Art sind gemeint, wenn in den Kapiteln dieses Buches von Ambiguität die Rede ist. Die Konjunktion im Titel der Forschungsgruppe zeigt also an, dass ihre beiden Bestandteile »Ambiguität« und »Unterscheidung« zwar unterschieden, aber doch untrennbar als zwei Seiten einer Unterscheidung aufeinander bezogen sind. Unter Ambiguität soll die Irritation einer etablierten und in diesem Sinne kulturell kondensierten und daher ordnungsbildenden Unterscheidung verstanden werden – mit diesen Worten ließen sich die Konzepte fassen, auf deren Kombination die Arbeit der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung* basiert.

Diese Definition erhebt nicht den Anspruch, besser oder angemessener zu sein als andere Definitionsversuche oder den Ambiguitätsbegriff auf ein bislang unerreichtes Theoretisierungsniveau zu heben. Sie birgt jedoch ihr ganz eigenes heuristisches Potenzial. Zunächst einmal ist so verstandene Ambiguität strikt beobachtungsabhängig. Es sind Beobachtungsinstanzen – seien diese Personen, Organisationen, soziale Systeme, Diskurse, Kunstwerke oder literarische Gattungen –, die mit Unterscheidungen operieren, das heißt in gegebenen Situationen Anschlüsse ermöglichen.<sup>20</sup> Ambiguität kann dann beschrieben werden als eine Unterbrechung des Flusses

---

16 Ebd., S. 165

17 Wille 2018, S. 412.

18 Hirschauer 2021, S. 158

19 Douglas 1988, S. 57.

20 Liebsch/Stegmaier 2022, S. 27.

von kommunikativen Anschlüssen, da die durch die Beobachtungsinstanz praktizierte Unterscheidung, sich auf ein Phänomen nicht ohne weiteres anwenden lässt. Ambiguität ist somit »vor allem eine Entscheidungshemmung in schwierigen bzw. dilemmatischen Situationen. Soziologisch erscheint sie als Herausforderung, einerseits Unbestimmbares (sozialen Sinn) zu bestimmen, andererseits als Notwendigkeit, Selektionen und Unterscheidungen zu treffen.«<sup>21</sup>

Die Beobachtungsabhängigkeit von Ambiguität bringt es mit sich, dass Phänomene manchen Beobachtungsinstanzen als ambig, anderen jedoch als vollkommen eindeutig erscheinen können. Damit verlagert sich der Fokus von der Frage, ob etwas ambig »ist«, zu den Folgen von Ambiguitätsbeobachtungen und damit zu den Dynamiken, die diese auslösen. Irritierte Unterscheidungen können gewechselt werden, sodass Ambiguität in Indifferenz überführt wird.<sup>22</sup> Oder aber Unterscheidungen werden zurückgenommen, sodass sie nicht mehr durch Ambiguität irritiert werden können.<sup>23</sup> Die ausgelöste Irritation kann vielfach jedoch durch Typisierung – etwa durch die Behandlung eines Gegenstandes als untypisch oder weniger typisch – bearbeitet werden, sodass die ambigen Objekte doch noch auf einer der Seiten einer Unterscheidung verortet und auf diese Weise disambiguiert werden. Kaum eine Unterscheidung kann ja hundertprozentig trennscharf gezogen werden. Unterscheidungen konstituieren somit stets uneindeutige Objekte, ohne dass sie von diesen stets nachhaltig irritiert würden.<sup>24</sup>

Beobachtbar wird Ambiguität daher vor allem dann, wenn die Irritation einer etablierten Unterscheidung in Ausdrücken der Vagheit, evaluativen Ambivalenzen oder kulturellen Figuren des Dritten stabilisiert wird, die eine gewisse Dauer haben.<sup>25</sup> Solche kulturellen Figuren entstehen vor allem dann, wenn die irritierte Unterscheidung eine zentrale Funktion in Unterscheidungspraktiken einer Kultur oder Gesellschaft einnimmt, sie also unverzichtbare Orientierungsleistungen erbringt und/oder den Zugang zu knappen Gütern und die Zuschreibung sozialer Anerkennung reguliert. In

---

21 Friedrich 2016, S. 88.

22 Hirschauer 2014, S. 183 mit Anm. 13.

23 Wille 2018, S. 456

24 Hirschauer 2021, S. 158 spricht hier von »problematischer Ambiguität«.

25 Friedrich 2016, S. 87; Eßlinger u.a. 2010; Hirschauer 2021, S. 158 fasst dies unter den Begriff der »konturierten Ambiguität«.

loser Anknüpfung an die Systemtheorie Niklas Luhmanns lassen sich solche fundamentalen Unterscheidungen als Leitunterscheidungen bezeichnen.<sup>26</sup>

Die Kapitel in diesem Buch stellen Ambiguierungen dreier Unterscheidungen ins Zentrum, von denen angenommen wird, dass sie als Leitunterscheidungen in diesem Sinne identifiziert werden können: 1) die Unterscheidung zwischen Geschlechtern, 2) zwischen verschiedenen ethnisch und/oder rassistisch unterschiedenen Zugehörigkeiten bzw. Abstammungen und 3) zwischen verschiedenen Religionen bzw. zwischen dem Religiösen und dem Säkularen.

Selbstverständlich unterliegt die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidungen dem historischen Wandel, ihre Ordnungsleistung ist nicht immer in gleichem Maße hoch für die Gesellschaften, die mit ihnen operieren. Religiöse Differenz etwa war in der europäischen Vormoderne ohne Zweifel eine Leitdifferenz, die für die soziale Platzierung von Individuen und die Chancen einer Kommunikation auf Anschlüsse von zentraler Bedeutung war. Für das moderne Europa lässt sich dies dagegen zumindest nicht vergleichbar absolut behaupten.<sup>27</sup> Bezüglich der Leitunterscheidung Frau|Mann (Geschlechterdifferenz) sei nur auf den Wandel dieser Differenz im Übergang von Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit hingewiesen, als ein »niedrigschwelliges« Konzept von einem starken Konzept von Männlichkeit abgelöst wurde.<sup>28</sup>

Ungeachtet dieser historischen Bedeutungsschwankungen dienen die geschlechtliche, die ethnifizierende bzw. rassifizierende und die religiöse Unterscheidung sowohl in modernen wie auch in vormodernen Gesellschaften und in ganz unterschiedlichen Weltgegenden als »totalinklusive gesellschaftliche Raumteiler mit hohem Konfliktpotenzial«.<sup>29</sup> Trotz allen Wandels erscheinen sie als bemerkenswert stabil, das heißt sie werden regelmäßig aktualisiert und ändern dabei nicht plötzlich ihre Form – wie sich ja unter anderem an der hartnäckigen Persistenz rassifizierender Unterscheidungsweisen angesichts des Postulats der Gleichheit der Menschen erweist. Schließlich eignen sie sich auch deshalb als heuristische Orientierungspunkte, weil sie zwar nicht streng dichotomisch-binär gebaut

---

26 Scheller/Hoffarth 2018, S. 3.

27 Vgl. Assmann 2003; Borgolte 2006; ders. 2009.

28 Rolker 2013, bes. S. 612 f.

29 Dizdar u. a. 2021, S. 9.

sind, jedoch in ihren Operationen deutliche Kontraste und Gegensätze ermöglichen.<sup>30</sup>

An dieser Stelle ist eine Anmerkung zum sprachlichen Umgang mit den genannten Differenzierungen in den folgenden Kapiteln angebracht. Da die drei Unterscheidungen und ihre Funktion als »gesellschaftliche Raumteiler« im Zentrum der Arbeit der Forschungsgruppe stehen, ist in diesem Buch immer auch von Macht die Rede, wenn von Ambiguität und Unterscheidung die Rede ist. Es kommen oftmals gewaltförmige Fremdplatzierungen von Menschen(gruppen) in den Blick, die sich im Differenzierungsvokabular niederschlagen. Die Beiträge des Bandes wollen solche gewaltvollen Einteilungen nicht wiederholen. Da sie jedoch allesamt historische Phänomene behandeln, können sie Ambiguierungsphänomene vielfach nur dann adäquat beschreiben, wenn sie die in der jeweiligen Zeit gepflegten und im Material fassbaren Semantiken aufrufen und analysieren, auch wenn diese uns heute gewaltsam erscheinen. Wir haben uns bemüht, uns einer Sprache zu bedienen, die möglichst diskriminierungsfrei und gleichzeitig historisch adäquat ist. Für Fälle, in denen uns diese Gratwanderung nicht gelungen sein sollte, sodass sich Leser:innen davon betroffen und/oder diskriminiert fühlen, bitten wir um Entschuldigung.

## Zwischen Großnarrativ und Mikrostudie: Ambiguitätsforschung als Settinganalyse

Ein übergeordnetes Ziel der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung* ist es, große Narrative, die in einem spezifischen Umgang mit Ambiguität die Signatur einer Epoche oder Kultur sehen, daraufhin kritisch zu befragen, ob sie nicht auf vorschnellen Verabsolutierungen beruhen.

Die Tradition, die sich mit Ambiguität als förderliche oder hinderliche Bedingung von Kommunikation befasst, lässt sich letztlich bis zu ihren Wurzeln in der antiken Rhetorik zurückverfolgen.<sup>31</sup> Die moderne Rhetorik hat sich freilich von der einseitig kritischen Auffassung von Ambiguität gelöst und sich dadurch das Phänomen der Zweifel- und Ungewissheitskonstruk-

---

30 Zu den verschiedenen Typen des Unterscheidens vgl. Wille 2018, S. 447–452.

31 Vgl. zu Aristoteles: Golitsis 2021; zu den Stoikern: Atherton 1993; zu Cicero: Cordes 2021.

tion als Thema erschlossen.<sup>32</sup> Insgesamt konzentrieren diese im weitesten Sinne kommunikationswissenschaftlichen Ansätze ihre Bemühungen aber wie ihre antiken Vorgänger auf die Frage, wie erfolgreiche Kommunikation angesichts allgegenwärtiger Ambiguität zustande kommt.<sup>33</sup> Der Fokus liegt mithin auf dem Funktionieren der Sprache und interessiert sich dort, wo er sich nicht auf sprachliche oder textuelle Phänomene beschränkt, folgerichtig für die Intention von Sprecher:innen.<sup>34</sup>

Ganz anders der zweite Strang der Forschung, der sich aus einem stärker kultur- und sozialwissenschaftlichen Interesse an Ambiguität speist. Schon einer der frühesten Anknüpfungspunkte dieser Tradition, nämlich Else Frenkel-Brunswiks Arbeiten zu Ambiguitätsintoleranz,<sup>35</sup> können im Zusammenhang mit Verallgemeinerungen eines Ambiguitätsverhaltens zur Epochen- und Kultursignatur gesehen werden. Zwar erforschte Frenkel-Brunswik Ambiguität als Psychologin mit einem Fokus auf individuelle Reizverarbeitung. Doch entstanden ihre Studien im Kontext von Forschungen, mit denen das Institut für Sozialforschung im Exil über die latenten Quellen des Autoritarismus in der liberalen Moderne aufzuklären suchte. Mitte der 1980er Jahre sah auch der Soziologe Donald N. Levine die westlichen Gesellschaften der Moderne, insbesondere die der USA, auf einer »Flucht vor der Ambiguität«.<sup>36</sup> Auch er meinte, Unterschiede in der Art ausmachen zu können, wie verschiedene Gesellschaften mit Ambiguitätserfahrungen umgehen. Zu einer ganz ähnlichen Beschreibung kam 1991 auch der Soziologe Zygmunt Bauman, der der Moderne ein problematisches Verhältnis zur Ambiguität (die er als »Ambivalenz« bezeichnete) attestierte, auf das er unter anderem die Verbrechen der Shoah zurückführte.<sup>37</sup> Im gleichen Jahr wurden solche kultur- und epochentheoretischen Überlegungen durch den Religionshistoriker Ross Brann auf den Begriff gebracht, als er von »kultureller Ambiguität« sprach. Brann definierte diesen Begriff nicht, verstand darunter jedoch offenkundig die Offenheit von Personen für divergierende »kulturelle Stimuli«.<sup>38</sup>

32 Vgl. Drescher 2019.

33 Vgl. Winkler 2015, S. 1.

34 Vgl. etwa Knape 2021.

35 Frenkel-Brunswik 1949.

36 So der ins Deutsche übersetzte Titel seiner Monografie Levine 1985.

37 Bauman 2012 [1991].

38 Brann 1991.

Seinen Durchbruch erlebte das Konzept der kulturellen Ambiguität jedoch mit Thomas Bauers bereits eingangs erwähnter Studie von 2011 mit dem Titel *Die Kultur der Ambiguität*. In seinem Buch vertritt Bauer unter Bezug auf Frenkel-Brunswik, Levine, Bauman und Brann die These, dass Kulturen und Epochen sich in starkem Maße dadurch unterscheiden, wie Menschen Ambiguität bzw. in Bauers Worten »Mehrdeutigkeit, Vagheit, Vielfalt und Pluralität« empfinden und damit umgehen.<sup>39</sup>

Bauer will zeigen, dass die durch den Islam geprägten Kulturen des vor-modernen Nahen Ostens sich durch beträchtliche Ambiguitätstoleranz auszeichnet hätten. Diese sei erst in der Moderne in Folge zunehmender Auseinandersetzungen mit dem Westen verloren gegangen, dessen Kultur in erheblichem Maße durch Ambiguitätsintoleranz geprägt sei. 2018 hat Bauer diese Überlegungen noch einmal zugespitzt und in seinem mehrfach preisgekrönten Essay *Die Vereindeutigung der Welt* eine »moderne Disposition zur Vernichtung von Vielfalt« diagnostiziert.<sup>40</sup> Dies zeigt, dass die von Autor:innen wie Levine und Bauman entwickelte Position immer noch taugt, um die gegenwärtige Gesellschaft zu sich selbst in kritische Beziehung zu setzen.

Jenseits der Gegenwartsdiagnose ist das Konzept kultureller Ambiguität vor allem in der Geschichtswissenschaft, und zwar in erster Linie der Frühneuzeitforschung, aufgegriffen worden.<sup>41</sup> So hat Hillard von Thiessen die Frühe Neuzeit in einem 2021 erschienenen Buch unter Bezug auf Bauers Ansatz als das »Zeitalter der Ambiguität«, so der Titel, bezeichnet.<sup>42</sup> Aufgrund einer Pluralisierung von Verhaltenserwartungen seien Konflikte und Widersprüche zwischen diesen Erwartungen in der Zeit zwischen der Reformation und der Aufklärung an der Tagesordnung gewesen. Solche Widersprüche auszuhalten, habe von den Zeitgenossen eine beträchtliche Ambiguitätstoleranz gefordert, die ab der Zeit um 1800 zunehmender Ambiguitätsintoleranz im Zeichen normativer Vereinheitlichung gewichen sei.

Wenige Jahre zuvor hatte von Thiessens Kollege Peter Burschel die europäische Frühe Neuzeit als eine Epoche charakterisiert, in der »Reinheit als kultureller Code« erfunden worden sei.<sup>43</sup> Was auf den ersten Blick wie widersprüchliche Beschreibungen erscheinen mag, entpuppt sich bei nähe-

---

39 Bauer 2011, S. 13.

40 Bauer 2018, S. 12.

41 Vgl. für einen umsichtigen Forschungsüberblick zum Ambiguitätskonzept insbesondere in der Frühneuzeitforschung nun Thelen 2024, bes. S. 22–66.

42 Thiessen 2021.

43 Burschel 2014, S. 20, 22, 25.



rem Hinsehen als Betonungen unterschiedlicher Aspekte einer gemeinsamen Diagnose: dass nämlich Denkfiguren der Disambiguierung dort auftreten, wo Unterscheidungen prekär und Ordnungen fragil werden, wo also Eindeutigkeiten aufbrechen. So kann von Thiessen feststellen: »Die Frühe Neuzeit war damit beides: das Zeitalter der Reinheit, der Eindeutigkeit, der Normierung und der zumindest angestrebten Disambiguierung – aber ebenso (und gerade deshalb) die Epoche der Ambiguität, der Widersprüche und der Konflikte.«<sup>44</sup>

Was in solchen Beschreibungen der Vormoderne immer auch zumindest mitverhandelt wird, sind Thesen zur Moderne und ihrem Verhältnis zu Ambiguität. Und auch hier werden die Akzente unterschiedlich gesetzt: Während die sozialwissenschaftliche Tradition ihr eine Abwehr von Ambiguität zuschreibt, erklären die Kunst- und Literaturwissenschaften Ambiguität geradezu zum Proprium moderner Kunst und Literatur. Ambiguität in der Kunst sei Reflex der Erfahrung einer modernen Lebenswelt, die dem Menschen »vieldimensional«, »mehrschichtig«, »doppelbödig« oder gar »rätselhaft« und »fremd« geworden sei. Kunst und Literatur der Vormoderne dagegen erscheinen regelrecht als ambiguitätsferne Folie, vor der sich die Ambigophilie moderner künstlerischer Produktion abhebt.<sup>45</sup>

Die Traditionsstränge der Ambiguitätsreflexion, selbst stark binnendifferenziert und nicht auf konsistente Positionen zu verpflichten, sowie die divergierenden Aussagen zum Stellenwert kultureller Ambiguität werfen die methodische Frage auf, wie man von der Tatsache, dass sich Beobachtungs-

44 Thiessen 2021, S. 48. Die Auseinandersetzung mit Burschel 2014 ebd., S. 47–49, 70.

45 So spricht etwa Umberto Eco 2019, S. 90 von einer »allgemeine[n] Tendenz unserer Kultur in Richtung auf jene Prozesse, bei denen sich statt einer eindeutigen und notwendigen Folge von Ereignissen, ein Möglichkeitsfeld, eine ›Ambiguität‹ der Situationen ausbildet«; vgl. dazu Münkler 2016, S. 116. Christoph Bode 1988 hat Ambiguität in seiner *Ästhetik der Ambiguität* als eine besondere Eigenschaft von Literatur, Kunst und Musik der westlichen Moderne, vor allem der des 20. Jahrhunderts herausgestellt. Die Kunsthistorikerin Verena Krieger 2010, S. 18 hat die Ambiguität moderner künstlerischer Produktion in einen »direkten Zusammenhang zur historischen Epoche der Moderne«, gestellt. In ihr sei der Rätselcharakter des Werkes ab ca. 1800 zu einem Grundcharakteristikum der Kunst geworden. Auch Groß u. a. 2021, S. 11 schließlich konstatieren eine Zunahme von Ambiguität, »[i]nsbesondere in den westlichen Gesellschaften, möglicherweise aber im globalen Maßstab [...] als Ergebnis der Pluralisierung von Lebensformen, Werthaltungen und Identitätskonzepten, die durch die Lockerung und Dynamisierung von Sozialstrukturen, Geschlechterordnungen und individuellen Biografien eingetreten ist, als Folge der Vielfalt von Ethnien, Religionen und Habitusformen, die in globalisierten Gesellschaften miteinander auskommen müssen, oder – auf wiederum anderer Ebene – als Konsequenz [einer] ›Ästhetisierung der Lebenswelt«.

instanzen immer wieder in verschiedenen Bereichen sozialer und kultureller Praxis mit Ambiguität konfrontiert sehen, zu einem begründeten Urteil über den Umgang mit Ambiguität in einer Kultur oder Epoche als ganzer kommen kann. Wie müsste der vermittelnde Schritt zwischen der Mikroanalyse konkreten Kommunikationsgeschehens und der Makroperspektive auf epochale oder kulturelle Muster gesellschaftlicher Ambiguitätskompetenz aussehen?

Die acht Teilprojekte der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung* nehmen eine intermediäre Ebene in den Blick, die wir als »Setting« bezeichnen. Dabei knüpfen wir an Überlegungen des Historikers Arndt Brendecke an, der den Begriff des Settings seinerseits aus der Linguistik und der Kommunikationsforschung entlehnt hat. Das Setting steht für eine »räumlich circumstantielle Hermeneutik« bzw. Analyse, fokussiert Akteur:innen und beschreibt »deren Optionen, zu kommunizieren, zu handeln oder zu wissen«. <sup>46</sup> Damit umfasst er auch das Repertoire an Unterscheidungen, das den Akteur:innen zur Verfügung steht, um sich in ihrer Welt zu orientieren und die Optionen, Ambiguität zu beobachten und zu kommunizieren. Mit »Setting« sind also weder »große Einheiten« wie Epochen, Kulturen oder Strukturen der Gesamtgesellschaft noch scharf umrissene Kommunikationsakte wie Interaktionen oder literarische Werke gemeint, sondern eine mittlere Ebene, ein Feld, auf dem der jeweilige Forschungsgegenstand angesiedelt ist und dessen Untersuchung eine Bildung von Thesen mittlerer Reichweite ermöglicht. Welche Folgen die epistemische Offenheit, die durch Ambiguitätsbeobachtungen ausgelöst wird, zeitigt – löst Ambiguität Unsicherheit aus, wird sie begrüßt oder abgewiesen, in Figuren aufbewahrt oder mit ihnen verdeckt? –, ist eine Frage, die nicht für ganze Epochen, Kulturen und Gesellschaften, sondern nur im konkreten Setting beantwortet werden kann. Zugleich geht sie über einzelne kommunikative Akte hinaus und nimmt jene Dynamiken in den Blick, die entstehen, wenn übliche, oft habituell-selbstverständliche Unterscheidungspraxis auf uneindeutige Phänomene trifft und dadurch Entscheidungshemmungen produziert.

Die Auswahl der in der Forschungsgruppe untersuchten Settings strebt ganz bewusst keine Vollständigkeit an. Vielmehr ist es das Ziel, unterschiedliche Untersuchungssettings kontrastierend-reflektierend aufeinander zu beziehen, um so zu einem besseren Verständnis der konkreten Ambiguitätsphänomene zu gelangen und von dort aus übergreifende Situationen

---

46 Brendecke 2009, S. 19.

und Figurationen der Ambiguität zu identifizieren und zu untersuchen. Chronologisch wird ein Bogen vom Spätmittelalter bis zur jüngsten Vergangenheit aufgespannt, also von der Vor- bis zum Ende der Post- oder Spätmoderne. Diese breite diachrone Perspektive erlaubt es, die Großen Erzählungen von einem Verlust bzw. einer Zunahme von Ambiguität und ihrer Tolerierung in der Moderne zu relativieren. Ausgewählt wurden bevorzugt solche Settings, die im Hinblick auf die Folgen der Irritation etablierter Unterscheidungen durch Ambiguität möglichst aufschlussreiche Ergebnisse erwarten lassen. Im Fokus stehen daher Situationen des Werte- und Normenwandels und der Traditionsverschiebung, in denen habitualisiertes Unterscheidungsverhalten erschüttert wird und Ambiguitätsphänomene somit eine besondere Herausforderung darstellen. Ein Beispiel hierfür ist der vermeintliche Übergang von unscharfen und überlappenden Verhältnissen politischer Loyalität zu territorial scharf abgegrenzten Mitgliedschaften in Nationalstaaten im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert. Damit sind die Settings in Übergangsphasen platziert, in denen man Zäsuren in der Geschichte des Umgangs mit Ambiguität vermutet hat, entweder als Verlust oder als Gewinn von Ambiguitätstoleranz: Die Epochenschwelle von Mittelalter und Neuzeit, das Zeitalter der Konfessionalisierung, das Zeitalter der Revolutionen sowie der Übergang von der Moderne zur Postmoderne.<sup>47</sup> Das Ziel dieses Bandes war es, die Settings so aufeinander zu beziehen, dass übergreifende Gesichtspunkte identifiziert werden konnten, ohne jedoch vorschnellen und überzogenen Generalisierungen anheimzufallen.

## Kaleidoskopische Betrachtungen: Kollaboratives Schreiben und methodisch kontrollierte Multiperspektivität

Als der Physiker David Brewster in einer Abhandlung von 1819, deren späterer Auflage auch die Grafik auf dem Umschlag des vorliegenden Buches entnommen ist, seine Erfindung des Kaleidoskops der Öffentlichkeit präsentierte, hielt er euphorisch fest: »The property of the Kaleidoscope, which has excited more wonder, and therefore more controversy than any other, is the

---

<sup>47</sup> Vgl. die Übersicht über die Teilprojekte und ihre Projektleiter:innen und Mitarbeiter:innen im Anschluss an diese Einführung.

number of combinations or changes which it is capable of producing from a small number of objects.«<sup>48</sup>

Das Kaleidoskop ist seit dem 19. Jahrhundert immer wieder als Metapher für multiperspektivische Formen des Erzählens gebraucht worden. Neben vielen anderen war Reinhard Koselleck von ihr fasziniert und bediente sich ihrer, um das Streben nach einer Überwindung von perspektivischen Vereinseitigungen zum Ausdruck zu bringen.<sup>49</sup> Allerdings sind bis jetzt keine Versuche unternommen worden, das Prinzip des Kaleidoskops kulturwissenschaftlicher Forschungs-, Schreib- und Darstellungspraxis zugrunde zu legen. In einem Kaleidoskop, das von seinem:r Benutzer:in gedreht wird, verbinden sich die Perspektive der:s Betrachter:in mit den sich verändernden Gegenständen und den (sich) reflektierenden Prismen, sodass in dieser Verbindung immer wieder neue Bilder entstehen. Sofern die Auswahl der Prismen ein Interpretationsschema vorgibt, sehen die Betrachter:innen also ständig verschiedene Formationen, die beim Drehen des Apparats entstehen. Das Kaleidoskop setzt damit »die Möglichkeit, eine Sache zu betrachten, gegen die eindeutige Bestimmung der Sache als ›klarer Fall‹« und verhindert doch eine rein relativistische Multiperspektivität, weil »die Auswahl der Steinchen ein Interpretationsschema vorgibt«.<sup>50</sup> Eben dieses Prinzip liegt auch den Kapiteln dieses Bandes zu Grunde. Durch Kombination und Rekombination der begrenzten Anzahl von Settings, die in den Teilprojekten der Forschungsgruppe bearbeitet werden, wird eine größere Anzahl von Betrachtungen erreicht, die ihre Aufmerksamkeit jeweils verschiedenen Ambiguitätsphänomenen zuwenden. Ähnlich wie die Spiegel eines Kaleidoskops brechen die Kapitel den Blick auf die einzelnen Settings auf und kombinieren unterschiedliche Aspekte verschiedener Settings und produzieren so neue Muster.

Diese Brechung und neue Zusammensetzung erfolgt im Medium kollaborativen Schreibens, dessen Produkt die Kapitel dieses Buches sind. Die Kapitel haben die Form einer Triade, sind also jeweils von drei Teilprojekten mit in der Regel drei, zuweilen auch mehr Autor:innen (meist den Projektleiter:innen, zuweilen aber auch den Projektmitarbeiter:innen) gemeinsam verfasst worden. Dabei kollaborieren die einzelnen Autor:innen in wechselnden Konstellationen miteinander. Alle Teilprojekte sind auf diese Weise an

---

48 Brewster 1819, S. III.

49 Markantonatos 2023.

50 Resch 2017, S. 163; vgl. Markantonatos 2023.

je drei unterschiedlichen Triaden beteiligt, sodass sie mit vier anderen Teilprojekten der Forschungsgruppe kollaborativ Kapitel geschrieben haben. In einer schematischen Darstellung ist Teilprojekt A mit den Projekten B und C an Text 1 beteiligt, mit C und D an Text 2 und mit B und E an Text 3.

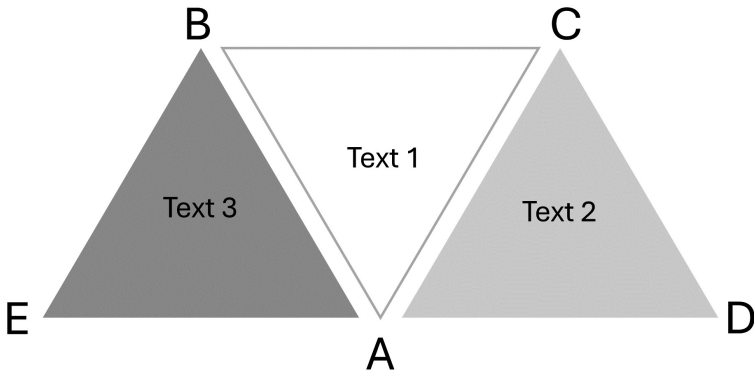


Abb. 1: Schema der kaleidoskopischen Zusammenarbeit

So stellt jedes Kapitel des Buches gleichsam eine bestimmte Stellung des Kaleidoskops dar: Drei Teilprojekte spiegeln ihre Gegenstände und Fragestellung wechselseitig in einer triadenartigen Dreierkonstellation. Für das nächste Kapitel wird das Kaleidoskop gedreht und die Konstellation der Zusammenarbeit wechselt: Ein:e Autor:in fällt aus ihr heraus, ein:e neuer: kommt hinzu. So entstehen immer wieder neue kaleidoskopische Betrachtungen. Über diese Kombinationsstruktur hinaus wurden kaum formale Vorgaben für die Kapitel gemacht, um den Triaden die Möglichkeit zu geben, die Gestaltungsform zu wählen, die ihnen für ihre Zusammenarbeit am angemessensten schien. Meist ergab sich aber von selbst die naheliegende Struktur von drei den jeweiligen Settings gewidmeten Abschnitten, die von einem kurzen Einleitungs- sowie Schlussteil flankiert werden.

Die Kombination der Teilprojekte in der kollaborativen Arbeit ist freilich nicht vollkommen willkürlich, sondern folgt einer Matrix, die das Ziel hat, jene Settings in einer Weise aufeinander zu beziehen, deren Kontrastierung als besonders erhellend sowohl für das jeweilige Teilprojekt als auch für die Fragestellung der Forschungsgruppe insgesamt erscheint. Der Mehrwert der Arbeitsweise ergibt sich in unseren Augen gerade aus der Kombination

von inhaltlichen Verknüpfungspunkten zwischen den Teilprojekten und der Organisation ihres kollaborativen Schreibens nach einem abstrakt-formalen Prinzip.

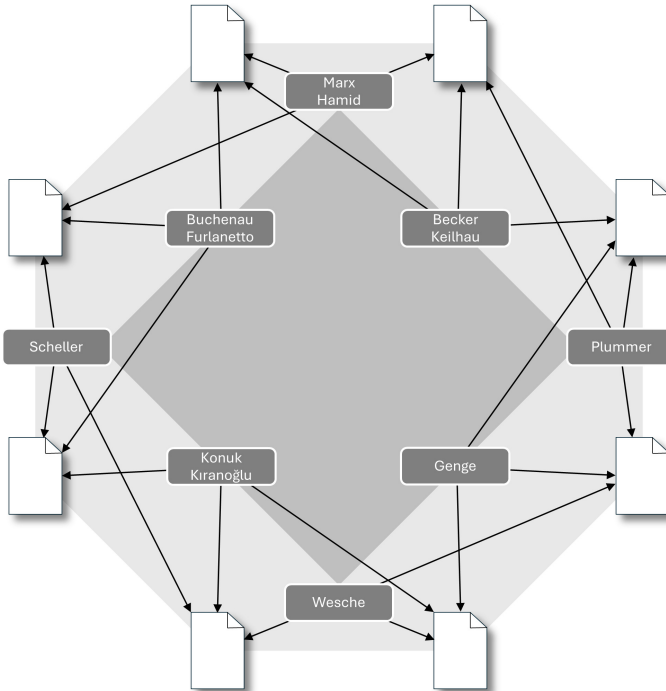


Abb. 2: Die am Band beteiligten Mitglieder der Forschungsgruppe nach Teilprojekten und die Matrix ihrer kollektiven Autor:innenschaft an den Kapiteln

Die wechselseitigen Bezugnahmen lassen wie im Kaleidoskop verfremdende Muster aus ganz vertrauten Objekten der Betrachtung entstehen und haben damit zuvörderst eine heuristische Funktion. Erst in der Kombination sind vielfach wichtige Formen konturierter Ambiguität augenfällig geworden, die bei der Settinganalyse auf der Basis des methodischen Individualismus, das heißt ohne den kontrastierenden Bezug auf die Befunde anderer Settings, weniger deutlich erkennbar gewesen wären. Erwähnt seien

an dieser Stelle die Bedeutung des Phänomens der Konversion und der Figur der: Konvertit:in, die in verschiedenen Kapiteln unter immer wieder neuen Aspekten eine Rolle spielt,<sup>51</sup> und der Interferenz, also der Wechselwirkung zwischen Ambiguierungen und dem Gebrauch von Unterscheidungen, die zu Verstärkung oder Abschwächung der Irritation durch Ambiguität führen.<sup>52</sup>

Da die Kapitel Produkte interdisziplinärer Zusammenarbeit sind, ist ein weiteres Ziel programmatischer Art: Sie sollen Wissenschaftler:innen einen Zugang zu verwandten Themen in anderen Fächern und deren Forschungstradition ermöglichen und gegebenenfalls dazu anregen, ausgehend von den komprimierten Überlegungen in den Abschnitten der triadenartigen Kapitel des Buchs, sich eingehender mit den jeweiligen Phänomenen und Fragestellungen zu befassen.

Das Buch möchte aber auch eine Einladung aussprechen, Formen der Kollaboration und der kollektiven Autor:innenschaft zu erproben und als Praxis transdisziplinärer Zusammenarbeit zu diskutieren. Sie werden in jüngster Zeit gerade innerhalb von Forschungsverbänden als Chance gesehen, die Einzelprojekte inhaltlich und/oder konzeptionell miteinander zu verschränken und der Gefahr vorzubeugen, dass die transdisziplinäre Zusammenarbeit zwar wortreich beschworen, in der Umsetzung dann jedoch oftmals Themen und Forschungsgegenstände letztlich nur nebeneinandergestellt werden. Allerdings ist die Praxis des kollaborativen Schreibens in den Geisteswissenschaften noch immer wenig erprobt.<sup>53</sup> Sie stellte für die beteiligten Autor:innen daher ein Experiment dar. Dieses Buch präsentiert nicht nur inhaltlich Ergebnisse aus der Arbeit der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung*. Es soll auch die Einsichten dokumentieren, zu denen die Autor:innen bei der Umsetzung dieses Experiments gekommen sind, um so einen Beitrag zur Weiterentwicklung dieses wichtigen Tools transdisziplinärer Zusammenarbeit zu leisten.

Die Zusammenarbeit basierte auf einer Versuchsanordnung, die es das Experiment des kollaborativen Schreibens methodisch kontrollieren sollte.

---

51 Vgl. in diesem Band bes. die Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit; Verweigerte Glaubensumkehr von Frauen; Crypto-Religion and State Power* sowie *Der Konvertit als Anführer*.

52 Zum Begriff der Interferenz vgl. bes. *Interferenzen in Regimen der Unterscheidung*.

53 Ein Beispiel für Experimente mit dieser Arbeitsform bieten die beiden kollaborativ verfassten Bände des DFG-Schwerpunktprogramms *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter*: Borgolte u. a. 2008 und Borgolte u. a. 2011. Vgl. dazu auch das resümierende Fazit Dücker/Müllerburg 2011.

Jedes Kapitel in diesem Buch geht auf die Initiative einer:s seiner Autor:innen zurück. Diese:r stellte den Mitautor:innen Materialien zur Verfügung, die ihm:r für die Untersuchung des Settings von Bedeutung erschienen. Die Mitautor:innen wählten daraufhin ihrerseits Materialien aus, die sie zu den zur Verfügung gestellten Materialien in Beziehung setzen konnten. Im Kolloquium der Forschungsgruppe wurden die ausgewählten Materialien, auf denen die Kapitel des Buches beruhen, dann gemeinsam betrachtet und diskutiert, die Ergebnisse dieser Diskussionen wurden protokolliert. Im Anschluss verfassten die Autor:innen dann eine erste Fassung des jeweiligen Kapitels. Diese erste Fassung wurde auf einem Workshop dem Peer-Review auswärtiger Expert:innen unterzogen, auf dessen Basis dann die endgültigen Fassungen entstanden.<sup>54</sup> Am Prozess des kollaborativen Schreibens waren somit noch zahlreiche andere Wissenschaftler:innen aus dem Kreis der Forschungsgruppe und von auswärts beteiligt.

Bis zur Fertigstellung der Beiträge waren verschiedene Phasen intensiver Zusammenarbeit erforderlich, in denen die gemeinsame Arbeit an den Kapiteln gegenüber den anderen Anforderungen des akademischen Alltags an Professor:innen wie Nachwuchswissenschaftler:innen priorisiert werden konnte. Dabei erwiesen sich weniger die Verfügbarkeit gemeinsamer Dateiserver oder die Verwendung von technischen Ressourcen zum kollaborativen Schreiben als wichtige Voraussetzungen, um den erheblichen »Hintergrundaufwand«<sup>55</sup> der gemeinsamen Arbeit zu bewältigen, als vielmehr eine umsichtige Koordination und das Einplanen von Schreibretreats, die eine intensive gemeinsame Arbeit wie auch Phasen konzentrierter Einzelarbeit am Text gleichermaßen ermöglichten. Der direkte Austausch ermöglichte es, die von den jeweiligen Autor:innen geschriebenen Textteile gemeinsam zu überarbeiten und erleichterte so die »Nachbarschaftshilfe«

---

54 Wir danken den Teilnehmer:innen der Workshops für ihre wertvolle Kritik und hilfreichen Anregungen: Workshop 1 (6./7.12.2019) am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen mit Prof. Dr. Franz-Josef Arlinghaus (Bielefeld), Dr. Marijke Denger (Bern), Prof. Dr. Udo Friedrich (Köln), Prof. Dr. Julika Griem (KWI Essen), Dr. Meltem Gürle (Köln), Prof. Dr. Almut Höfert (Oldenburg), Prof. Dr. Hans Körner (Düsseldorf), Dr. Fabian Kümmeler (Wien), Prof. Dr. Christof Landmesser (Tübingen) sowie Prof. Dr. Oliver Scheiding (Mainz); Workshop 2 (25./26.3.2021) pandemiebedingt als Videokonferenz mit Prof. Dr. Elfi Bettinger (Frankfurt a.M.), Prof. Dr. Kai Bremer (Osnabrück), PD Dr. Markus Dreßler (Leipzig), Univ.-Prof. Dr. Mario Klarer (Innsbruck), Prof. Dr. Henning Melber (Uppsala), Dr. Sabine Meyer (HU Berlin), Prof. Dr. Christof Rolker (Bamberg) sowie Prof. Dr. Eva Troelenberg (Utrecht).

55 Martus/Spoerhase 2022, S. 54.



in Sachen Mängelbehebung«<sup>56</sup> in Form von Kürzungs- und Änderungs-vorschlägen. Kommunikation unter Anwesenden erhöht bekanntlich den Konsensdruck. Auch das Problem der Verantwortungsdiffusion, das jeder Form der Teamarbeit inhärent ist, ließ sich durch gemeinsames Schreiben in Kopräsenz mitigieren. Von allen Beteiligten forderte die Praxis kollektiver Autor:innenschaft (insbesondere in den Arbeitsphasen unter Pandemiebedingungen) ein erhebliches Maß an Flexibilität und Geduld.

Nicht jedes Experiment führte zum Erfolg. Einige Beiträge wurden nicht fertiggestellt. Bei anderen wurde die Triadenform modifiziert, so dass einzelne Beiträge mehr als drei Autor:innen haben. Dennoch war die Zusammenarbeit insgesamt erfolgreich. Vor allem ihr heuristisches Potenzial kann nicht genug betont werden. Denn durch die kontrastierende Reflexion der jeweils eigenen Untersuchungsgegenstände und Gesichtspunkte konnten wichtige Situationen, Figurationen und Dimensionen von Ambiguität und Unterscheidung herausgearbeitet werden, die bei der Einzelbetrachtung nicht in vergleichbarer Weise augenfällig geworden wären. Mit der kaleidoskopischen Betrachtung leistet dieses Buch außerdem einen Beitrag zur Erprobung neuer Formen des kollaborativen Schreibens und multiperspektivischer Analyse, Interpretation und Darstellung in den Geisteswissenschaften.

## Dank

Ein aus wissenschaftlicher Verbundarbeit hervorgegangener Band wie der vorliegende verdankt sein Zustandekommen deutlich mehr Personen als den als Herausgeber:innen und Autor:innen genannten. Da sind zum einen die Wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen und Hilfskräfte in den Teilprojekten, die durch ihre Zuarbeit und ihre Beteiligung an den Diskussionen im Kolloquium zum Entstehen der Kapitel Unverzichtbares beigetragen haben. Ihre Leistungen sind nicht nur dort zu würdigen, wo sie in den Fußnoten der Kapitel explizit hervorgehoben werden. Besonderer Dank gilt den beiden Studentischen Hilfskräften im Koordinationsprojekt der Forschungsgruppe, Frau Pamela Mannke-Gardecki und Frau Ivana Krenz, die

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 87.

die Arbeit auf vielfältige Weise begleitet, unterstützt und bereichert haben. Neben ihnen sind die Kolleg:innen in der Verwaltung der beteiligten Universitäten zu nennen, ohne deren Umsicht, Genauigkeit und Expertise kein Forschungsprojekt zu seinen Ergebnissen käme. Gleiches gilt für die Kolleg:innen bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft, insbesondere Frau Dr. Claudia Althaus und Frau Andrea Hamacher, die für unsere Anliegen stets ein offenes Ohr hatten. Die Bibliothek der Universität Duisburg-Essen hat die Open Access-Publikation des Bandes mit einer Förderung großzügig und unkompliziert unterstützt. Schließlich möchten wir auch unserem Lektor beim Campus Verlag, Herrn Jürgen Hotz, danken, der den Entstehungsprozess dieses Buches mit Interesse und bewundernswerter Geduld begleitet hat. Zieht man all diese Formen der Kollaboration in Betracht, so hat die Zurechnung wissenschaftlicher Leistung immer etwas Ambiges – was dieser Band an Fehlern enthält, liegt jedoch mit Eindeutigkeit in der Verantwortung seiner wissenschaftlichen Urheber:innen.

## Literatur

- Assmann, Jan, *Die mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.
- Atherton, Catherine, *The Stoics on Ambiguity* (Cambridge Classical Studies), Cambridge 1993.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- Bauer, Thomas, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (Was bedeutet das alles?), Stuttgart<sup>13</sup> 2018.
- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Aus dem Englischen von Martin Suhr*, Hamburg<sup>2</sup> 2012 [zuerst engl. 1991].
- Berndt, Frauke/Kammer, Stephan (Hg.), *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, Würzburg 2009 [Berndt/Kammer 2009a].
- Berndt, Frauke/Kammer, Stephan, »Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz. Die Struktur antagonistisch-gleichzeitiger Zweideutigkeit«, in: dies. (Hg.), *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, Würzburg 2009, S. 7–30 [Berndt/Kammer 2009b].
- Bode, Christoph, *Ästhetik der Ambiguität. Zu Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne* (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft, Bd. 43), Tübingen 1988.
- Bode, Christoph, »Art. »Ambiguität«, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 1, Berlin 1997, S. 67–70.

- Borgolte, Michael, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (Siedler Geschichte Europas), München 2006.
- Borgolte, Michael, »Ein einziger Gott für Europa. Was die Ankunft von Judentum, Christentum und Islam für Europas Geschichte bedeutete«, in: Winfried Eberhard/Christian Lübke (Hg.), *Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume*, Leipzig 2009, S. 581–590.
- Borgolte, Michael/Schiel, Juliane/Schneidmüller, Bernd/Seitz, Annette (Hg.), *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft* (Europa im Mittelalter, Bd. 10), Berlin 2008.
- Borgolte, Michael/Dücker, Julia/Müllerburg, Marcel/Schneidmüller, Bernd (Hg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (Europa im Mittelalter, Bd. 18), Berlin 2011.
- Brann, Ross, *The Compunctious Poet. Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain* (Johns Hopkins Jewish Studies), Baltimore 1991.
- Brendecke, Arndt, *Imperium und Empirie. Funktionen des Wissens in der spanischen Kolonialherrschaft* Köln/Weimar/Wien 2009.
- Brewster, David, *Treatise on the Kaleidostope*, Edinburgh/London 1819.
- Burschel, Peter, *Die Erfindung der Reinheit. Eine andere Geschichte der frühen Neuzeit*, Göttingen 2014.
- Cordes, Lisa, »Who speaks? – Ambiguity and Vagueness in the Design of Cicero's Dialogue Speakers«, in: Martin Vöhler/Therese Fuhrer/Stavros Frangoulidis (Hg.), *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature* (Trends in Classics. Supplementary Volume, Bd. 114) Berlin/Boston 2021, S. 297–314.
- Dizdar, Dilek/Hirschauer, Stefan/Paulmann, Johannes/Schabacher, Gabriele, »Human-differenzierung. Disziplinäre Perspektiven und transdisziplinäre Anschlüsse«, in: dies. (Hg.), *Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen*, Weilerswist 2021, S. 7–31.
- Douglas, Mary, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Übersetzt von Brigitte Luchesi, Frankfurt a. M. 1988.
- Drescher, Simon, *Persuasion zwischen Zweifel und Gewissheit. Ein philosophischer Beitrag zur Fundamentalarhetorik* (neue rhetorik, Bd. 32), Berlin/Boston 2019.
- Dücker, Julia/Müllerburg, Marcel, »Bilanz eines Aufbruchs«, in: Michael Borgolte/Julia Dücker/Marcel Müllerburg/Bernd Schneidmüller (Hg.), *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* (Europa im Mittelalter, Bd. 18), Berlin 2011, S. 561–586.
- Eco, Umberto, *Das offene Kunstwerk*. Übersetzt von Günter Memmert, Frankfurt a. M. <sup>14</sup>2019 [zuerst ital. 1962].
- Eßlinger, Eva/Schlechtriemen, Tobias/Schweitzer, Doris/Zons, Alexander (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a. M. 2010.
- Frenkel-Brunswick, Else, »Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable«, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, Jg. 18, 1949, S. 108–143.

- Friedrich, Udo, »Die Metapher als Figur der Ambiguität im Mittelalter«, in: Oliver Auge/Christiane Witthöft (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption* (Trends in Medieval Philology, Bd. 30) Berlin 2016, S. 83–110.
- Golitsis, Pantelis, »Aristotle on Ambiguity«, in: Martin Vöhler/Therese Fuhrer/Stavros Frangoulidis (Hg.), *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature* (Trends in Classics. Supplementary Volume, Bd. 114), Berlin/Boston 2021, S. 11–27.
- Groß, Bernhard/Krieger, Verena/Lüthy, Michael/Meyer-Fraatz, Andrea, »Für eine Pragmatik der Ambiguität – Zur Einleitung«, in: *dies.* (Hg.), *Ambige Verhältnisse. Uneindeutigkeit in Kunst, Politik und Alltag* (Edition Kulturwissenschaft, Bd. 222), Bielefeld 2021, S. 9–12.
- Hirschauer, Stefan, »Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 43, 2014, S. 170–191.
- Hirschauer, Stefan, »Humandifferenzierung. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit«, in: *dies.* (Hg.), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist 2017, S. 29–54.
- Hirschauer, Stefan, »Undoing Differences Revisited«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 49, 2020, S. 318–334.
- Hirschauer, Stefan, »Menschen unterscheiden. Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 50, H. 3–4, 2021, S. 155–174.
- Koschorke, Albrecht, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a. M. 2012.
- Knappe, Joachim, »Seven Perspectives of Ambiguity and the Problem of Intentionality«, in: Martin Vöhler/Therese Fuhrer/Stavros Frangoulidis (Hg.), *Strategies of Ambiguity in Ancient Literature* (Trends in Classics. Supplementary Volume, Bd. 114), Berlin/Boston 2021, S. 381–403.
- Krieger, Verena, »At War with the Obvious« – Kulturen der Ambiguität. Historische, psychologische und ästhetische Dimensionen des Mehrdeutigen«, in: Verena Krieger/Rachel Mader (Hg.), *Ambiguität in der Kunst. Typen und Funktionen eines ästhetischen Paradigmas* (Kunst, Geschichte, Gegenwart, Bd. 1), Köln/Weimar/Wien 2010, S. 13–49.
- Krieger, Verena/Mader, Rachel (Hg.), *Ambiguität in der Kunst. Typen und Funktionen eines ästhetischen Paradigmas* (Kunst, Geschichte, Gegenwart, Bd. 1) Köln/Weimar/Wien 2010.
- Levine, Donald N., *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago 1985.
- Liebsch, Burkhard/Stegmaier, Werner, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens* (Blaue Reihe) Hamburg 2022.
- Markantonatos, Adriana, »Kaleidoskop«, in: *Geschichtstheorie am Werk*, 2023, <https://doi.org/10.58079/pcyw>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Martus, Steffen/Spoerhase, Carlos, *Geistesarbeit. Eine Praxeologie der Geisteswissenschaften*, Berlin 2022.
- Münkler, Marina, *Narrative Ambiguität. Transformationsprozesse des Erzählens und der Figurenidentität in den Faustbüchern des 16. und 17. Jahrhunderts* (Historische Semantik, Bd. 15), Göttingen 2011.

- Münkler, Marina, »Narrative Ambiguität. Semantische Transformationen, die Stimme des Erzählers und die Perspektive der Figuren. Mit einigen Erläuterungen am Beispiel der *Historia von D. Johann Fausten*«, in: Oliver Auge/Christiane Witthöft (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption* (Trends in Medieval Philology, Bd. 30) Berlin 2016, S. 113–156.
- Ossa-Richardson, Anthony, *A History of Ambiguity*, Princeton/Oxford 2019.
- Resch, Christine, »Kaleidoskopisches Denken. Metaphern und Ironie als Erkenntnisinstrumente Siegfried Kracauers«, in: Jörn Ahrens/Paul Fleming/Susanne Martin/Ulrike Vedder (Hg.), »Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum nicht getilgt«. *Beiträge zum Werk Siegfried Kracauers* (Kulturelle Figurationen: Artefakte, Praktiken, Fiktionen), Wiesbaden 2017, S. 151–172.
- Rolker, Christof, »Der Hermaphrodit und seine Frau. Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter«, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 297, 2013, S. 593–620.
- Rosen, Valeska von, *Caravaggio und die Grenzen des Darstellbaren. Ambiguität, Ironie und Performativität in der Malerei um 1600*, Berlin 2009.
- Scheller, Benjamin/Hoffarth, Christian, »Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter. Zur Einführung«, in: dies. (Hg.), *Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter* (Das Mittelalter. Beihefte, Bd. 10) Berlin/Boston 2018, S. 1–10.
- Thelen, Julius, *Die Vereindeutigung der Literatur. Poetik und Konfession bei Harsdörffer, Klaj und Birken* (Philologie der Kultur, Bd. 17), Würzburg 2024.
- Thiessen, Hillard von, *Das Zeitalter der Ambiguität. Vom Umgang mit Werten und Normen in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2021.
- Wille, Katrin, *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*, München 2018.
- Winkler, Susanne, »Exploring Ambiguity and the Ambiguity Model from a Transdisciplinary Perspective«, in: dies. (Hg.), *Ambiguity. Language and Communication*, Berlin/München/Boston 2015, S. 1–25.

# Die Teilprojekte der Forschungsgruppe und ihre Untersuchungssettings

*Geschlechtliche Ambiguität in der Medienberichterstattung der Bundesrepublik Deutschland von den 1970er Jahren bis zur Jahrtausendwende (Neuere und Neueste Geschichte)*

Projektleiter: Prof. Dr. Frank Becker, Projektmitarbeiter: Max Keilhau

Gegenstand ist die Beobachtung von Geschlechterambiguität durch die Massenmedien der Bundesrepublik Deutschland von den 1970er Jahren bis zur Jahrtausendwende. Die Medienanalyse umfasst dabei sowohl Leit- als auch Populärmedien aus Presse, Rundfunk und Fernsehen. Die Diskurse um geschlechtliche Ambiguität kristallisierten sich in dieser Zeit besonders in den Bereichen Medizin (einschließlich Psychiatrie und Psychologie), Recht und Sport. Denn hier spielt die Unterscheidung der Geschlechter in je besonderer Weise eine zentrale Rolle, weshalb als geschlechtliche Ambiguität wahrgenommene Phänomene zu starken Irritationen führen konnten. Den Massenmedien wiederum fiel die Aufgabe zu, die von diesen Irritationen ausgelösten Fachdiskurse in Medizin, Recht und Sport der Öffentlichkeit zu vermitteln. Dabei folgten sie selbstverständlich ihrer eigenen Logik, der gemäß sie die Aufmerksamkeit ihres Publikums durch die Neuigkeit der Nachricht und zum Teil durch die Dramatisierung des Inhalts zu faszinieren versuchten. Die Massenmedien prägten so die Wahrnehmung von Geschlecht und geschlechtlicher Ambiguität in der bundesdeutschen Öffentlichkeit maßgeblich und in vielfältiger Weise. Das Spektrum reichte von Darstellungen, die die Geschlechterordnung naturalisierten und geschlechtliche Ambiguität als Störung einer unhinterfragbaren Binarität behandelten bis zu Positionen, die ambige Phänomene und Lebensformen normalisierten und auf diese Weise zum Wandel der Wahrnehmung geschlechtlicher Ambiguität beitrugen.

»Neophytes«, »renegados«, »creoles«: *Dynamiken der (Dis)Ambiguierung in nord-amerikanischen Diskussionen des Wandels vom Kolonialismus zur Nationalstaatlichkeit* (Amerikanistik)

Projektleiterin: Prof. Dr. Barbara Buchenau, Projektmitarbeiterin:  
PD Dr. Elena Furlanetto

Drei Denkfiguren der religiös, ethnisch, kulturell und oftmals auch geschlechtlich konnotierten Konversion und des Übertritts zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Lagern begleiten den Wandel vom Kolonialismus zur Nationalstaatlichkeit in Nordamerika: »neophyte«, »renegado«, und »creole«. Diese Denkfiguren dienen der Bezeichnung von indigenen und afrikanischen Konvertierten zum christlichen Glauben, von Renegat:innen, die vom Glauben abfallen oder das politische Lager wechseln bzw. von kreolischen Formen als Resultaten der Kolonisierung. Sie dienen oftmals der Bezeichnung ein und derselben Person und sind in diesem Sinne »rutschende« Kategorisierungen. Die Denkfiguren fordern das Narrativ von der entstehenden Nationalstaatlichkeit als einem Wandel von kolonialer Ambiguität zu nationaler Disambiguierung heraus. Denn an ihnen zeigt sich, dass Gesten der Identifikation und der Differenzierung bis zum 19. Jahrhundert zusammengingen mit programmatischen Repertoires der Ungewissheit und der Unlesbarkeit. Die in diesen Kontexten beobachteten Spannungen zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Unterscheidung sind konstitutiv für die konkurrierenden Systeme der kolonialen, imperialen und nationalen politischen und kulturellen Selbstbeschreibung und schaffen Grauzonen kultureller, politischer und religiöser Zugehörigkeiten. Der geografische Rahmen der Untersuchung ist interamerikanisch und transatlantisch, bezieht also Dokumente in französischer, spanischer, englischer, niederländischer und deutscher Sprache ein. Die zeitliche Dimension ist dezidiert transhistorisch und reicht von Alvar Nuñez Cabeza de Vacas *La Relation* (1573) bis zu George Washington Cables *The Grandissimes* (1880).

*Die Gegenwartskunst in Istanbul: Ambige Raum- und Bildpolitiken zwischen Religion und Staat* (Kunstwissenschaft)

Projektleiterin: Prof. Dr. Gabriele Genge, Projektmitarbeiterinnen:  
Gülşah Edis Kis und Eva Liedtjens

Das türkische Staatsverständnis fußte seit der Staatsgründung durch Kemal Atatürk auf einem in der älteren Forschung benannten Antagonismus von

nationalstaatlichem Säkularismus und religiöser Ethnizität, der oftmals mit defizitären Modernisierungsprozessen begründet wurde. Im Zentrum der Betrachtung steht daher die Historizität gegenwärtiger Kulturpolitik in der Türkei. Die Analyse fragt nach der historischen Dynamik, politischen Wirkmacht und Widersprüchlichkeit, aber auch emanzipatorischen Potenzial von Ambiguierungen religiös-säkularer Kunst- und Kulturpolitik am transnationalen Verhandlungsort Istanbul. Es sind 1) künstlerische Positionen und Medien, 2) museale Institutionen sowie 3) der verflochtene westlich-türkische Diskurs zur Rolle des Sakralen in der Kunstwissenschaft, die jene Ambiguierungen wahrnehmen, sichtbar machen und verhandeln. Der Fokus liegt auf der global verflochtenen Gegenwartskunst in der Türkei, die sich im Kontext der nicht-staatlichen Istanbul-Biennalen etablierte. So wird herausgearbeitet, dass Raum- und Medienkonzepte islamischer Architektur seit den frühen Biennalen künstlerische Installationen, Bildmedien und Ausstellungskonzepte rahmten und überlagerten. Als ambige Verhandlungsorte des Sakralen stehen die künstlerischen Arbeiten nicht nur in unmittelbarem Spannungsverhältnis zu den säkularen staatlichen Museen. Sie verweisen auch auf Traditionen pluraler sakraler Phänomenologien sowie auf westliche Orientalismen. Über die künstlerischen Positionierungen zur staatlichen Kulturpolitik erschließen sich schließlich auch neue Ansätze für das transnationale ambige Konzept »Islamischer Kunst«, dessen Traditionen und Bedingungen gegenwärtig zur Disposition stehen.

*Religious Ambiguity in Turkey's Literatures from 1923 to the Present: A Yardstick for an Open Society?* (Turkistik)

Projektleiterin: Prof. Dr. Kader Konuk, Projektmitarbeiter:innen: Dr. Gülbin Kiranoğlu, Dr. Zeynep Tüfekçioğlu und Dr. Davut Yeşilmen

Ambiguitätstoleranz gilt gemeinhin als Barometer für Offenheit, Demokratieaffinität und liberale, humanistische Werte. Dieser Annahme zufolge ist eine Gesellschaft in dem Maße ambiguitätstolerant, in dem sie verschiedenen Ethnizitäten, religiösen Überzeugungen, Subkulturen und Lebensweisen entgegenkommt, während Binarismen und monolithische Narrative als Kennzeichen für Ambiguitätsintoleranz und Autoritarismusneigungen betrachtet werden. Das Teilprojekt prüft dieses Denkmodell, indem es eine bestimmte Form von Ambiguität untersucht: die Repräsentation religiös ambiger Figuren in den Literaturen und öffentlichen Diskursen der Türkei von 1923 bis heute, Figuren wie (Zwangs-)Konvertierte und Agnostiker:innen



etwa, deren scheinbare religiöse Unbestimmtheit eine ergiebige Grundlage für die Untersuchung des Zusammenhangs von Ambiguität und Nation in einem vorwiegend muslimischen Rahmen darstellt. Das Material besteht aus literarischen Werken des 20. und 21. Jahrhunderts von der kanonisierten türkischsprachigen Literatur über den neuen »Islamischen Roman«, zeitgenössische armenisch-türkische Kurzgeschichten und griechisch-türkische Memoiren bis hin zu kurdisch-türkischer Prosa. An diesen Werken wird nachgezeichnet, wie durch sektiererische bzw. konfessionelle Unterschiede innerhalb des Islams, der Abgrenzung von der sunnitischen Lehre sowie Konversionen vom Juden- und Christentum zum Islam ausgelöste Beobachtungen religiöser Ambiguität in der türkischen Literatur verhandelt wurden und werden.

*Zwischen Schwarz und Weiß. Die südafrikanischen Coloureds und die Apartheid* (Außereuropäische Geschichte)

Projektleiter: Prof. Dr. Christoph Marx, Projektmitarbeiter: Amad Hamid

Forschungsgegenstand ist die Situation der südafrikanischen Coloureds von den 1960er bis in die 1990er Jahre, also während der Hoch- und der Endphase der Apartheid. 1950 hatte der Apartheidstaat die heterogene Bevölkerung per Gesetz in rassistische Kategorien eingeteilt und diese Zuteilung in den Personaldokumenten festgeschrieben. Die Coloureds, ein Begriff, in dem vielfältigste religiöse, ethnische und juristische Unterscheidungen älterer Gesellschaften zusammenflossen, waren fortan eine der Kategorien, auf denen die Organisation des südafrikanischen Staats beruhte. Innerhalb der Coloureds wurden Stimmen laut, die diese rassifizierende Fremdzuschreibung zurückwiesen und es ablehnten, als unterscheid- und identifizierbare ethnische Gruppe definiert zu werden. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die komplexen Wechselwirkungen zwischen Selbst- und Fremdbeobachtungen, die politische und kulturelle Selbstpositionierung der Coloureds innerhalb des rassistischen Apartheidstaates. Anstelle klarer Fronten ist eine ambige Positionierung der Coloureds und ihrer politischen Vertreter:innen zu jenem Staat zu beobachten, der ihnen diese Zuschreibung aufzwang. Diese Positionen reichten von der Mitarbeit in den Apartheid-Institutionen bis zu offenem Widerstand im Rahmen von Protestbewegungen und führten so zu ambigen Verhältnissen zwischen »Kollaboration« und »Widerstand«.

*Unveiling Orientalism: Ambiguität im britischen Reisediskurs des langen 18. Jahrhunderts* (Anglistik)

Projektleiterin: Prof. Dr. Patricia Plummer, Projektmitarbeiter:innen: Cinja Bösel und Dr. Syed Kazim Ali Kazmi

Das Teilprojekt erforscht die Beziehung zwischen der Beobachtung und Bewertung »orientalischer« Ambiguität und einem auf Differenz basierenden Geschlechterkonzept anhand des britischen Reisediskurses zwischen 1700 und ca. 1830. Das Osmanische Reich wurde in den Reiseberichten des 18. Jahrhunderts einer obsessiven Beobachtung, Kategorisierung, Beschreibung und Fiktionalisierung unterzogen, die klare Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Anderen, zwischen »Orient« und »Okzident«, Aufklärung und Despotie, Moderne und Tradition zog. In scheinbarem Widerspruch hierzu interessieren sich die Berichte aber auch immer wieder für als ambig wahrgenommene Personen (etwa Konvertierte, Hermaphrodit:innen und Eunuchen), Orte und Praktiken des »Orients«. Und auch die Reisenden selbst überschritten Grenzen, indem etwa weibliche Autorinnen das männlich dominierte Genre des Reiseberichts in Frage stellten oder andere Reisende sich Formen der Ethno-Maskerade anverwandelten. Solche umstrittenen Akte der kulturellen Aneignung vollzogen sich keineswegs als singuläre Ereignisse, sondern in Clubs, gelehrten Gesellschaften und informellen Gesprächskreisen, auf den Theaterbühnen und in den Ausstellungsräumen der britischen Metropolen. Das Teilprojekt untersucht den Umgang mit Ambiguität in diesen unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen, Genres und Medien und versteht ihn als Erprobung von Haltungen, die europäische Moralvorstellungen und Geschlechterkonzepte erweitern, kritisieren und unterminieren konnten. Der orientalistische Reisediskurs bezieht sich somit auf einen komplexen und dynamischen Kulturaustausch, der Spuren in den sozialen Praktiken und Institutionen des Empire während des langen 18. Jahrhunderts hinterließ und dessen Erforschung auch Anlass bietet für eine kritische Revision des Orientalismusbegriffs.

*Das Meer der Neuchristen: Mobilität und Ambiguität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen im Adria-raum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit* (Geschichte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit)

Projektleiter: Prof. Dr. Benjamin Scheller, Projektmitarbeiter: Marcel Müllerburg und Dr. Nicolò Villanti

Das Teilprojekt untersucht die Migration von Neuchrist:innen aus Apulien in die adriatischen Metropolen Venedig und Ragusa während des 15. und 16. Jahrhunderts und versucht, die Wechselbeziehungen zwischen der geografischen Mobilität der Neuchrist:innen in der Adria und ihrer Wahrnehmung als Personen und/oder Gruppe mit einer ambigen religiösen Identität aufzuzeigen. Die Nachkomm:innen von Jüd:innen, die sich Ende des 13. Jahrhunderts im Rahmen einer Massenkonzersion hatten taufen lassen, lassen sich in den Quellen seit dieser Zeit als »Neofiti«, »Christiani Novi«, »Cristiani Novelli« und – seit Ende des 15. Jahrhunderts – auch als »Marrani« nachweisen. Das Teilprojekt untersucht, inwieweit die Neuchrist:innen Apuliens auch an den wichtigsten Zielorten ihrer Migration an der Adria als religiös ambig wahrgenommen wurden. Es thematisiert die Brüche in der Wahrnehmung der Neuchrist:innen und leistet so einen Beitrag zum Verständnis der Auswirkungen von Mobilität auf die Stabilisierung von Diskursfiguren der Ambiguität und der Verbreitung von Ambiguitätsverhalten über Distanzen und politische Grenzen hinweg.

*Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742)* (Germanistik)

Projektleiter: Prof. Dr. Jörg Wesche, Projektmitarbeiter: Dr. Julius Thelen

Das Teilprojekt wendet sich dem Interaktionsfeld von poetischer und konfessioneller Ambiguität zu und fragt nach den Auswirkungen der Religionspolitik im Herzogtum Schlesien auf die deutsche Barockdichtung der Frühen Neuzeit. Im Zentrum stehen dabei die Hauptvertreter der schlesischen Dichtung: neben Opitz insbesondere Andreas Gryphius, Hoffmann von Hoffmannswaldau, Daniel Caspar von Lohenstein, Johann Christian Hallmann, Benjamin Neukirch und Christian Gryphius. Das textliche Schaffen dieser Autoren umfasst ein breites Spektrum unterschiedlicher Literatur, das lyrische, dramatische und panegyrische Formen einschließt. Eng damit verbunden ist die barocke Poetik. Das Textkorpus bietet die Grundlage,

um im Detail zu zeigen, wie Ambiguität in semantischer und pragmatischer Hinsicht im Kontext poetologischer Normentwürfe diskutiert wurde. Im Ergebnis werden die Spielräume und Grenzen für Ambiguität und ihr Verlauf im historischen Verständnis konturiert. Angesichts der immensen Produktivität schlesischer Poetik, die im Wechselspiel zwischen poetischer und konfessioneller Ambiguität gedieh, stellt sich die Anschlussfrage, ob sie andere regionale poetische Bewegungen im deutschsprachigen Raum beflügelte. Aus der übergeordneten literaturgeschichtlichen Perspektive werden 1) die einseitige Wahrnehmung der schlesischen Dichtungsreform als dezidiert protestantisches Literaturprogramm, 2) die latente Bestimmung der religiös intervenierenden Barockdichtung als konfessionelle Polemik sowie 3) die vorherrschende Beschreibung des Sektierertums als Prozess der Verfestigung religiöser Differenzen kritisch revidiert.



Settings von Ambiguität und  
Unterscheidung:  
Ein Kaleidoskop aus zwölf kollaborativen  
Kapiteln



# An Grenzen mahnen: Wie Zwischenfiguren zu »Monstern« verzeichnet werden

*Frank Becker, Christoph Marx und Patricia Plummer*

## *Settings*

- Geschlechtliche Ambiguität in der Medienberichterstattung der Bundesrepublik Deutschland von den 1970er Jahren bis zur Jahrtausendwende (Zeitgeschichte – Becker)
- Zwischen Schwarz und Weiß. Die südafrikanischen Coloureds und die Apartheid (Außereuropäische Geschichte – Marx)
- Unveiling Orientalism: Ambiguität im britischen Reisediskurs des langen 18. Jahrhunderts (Anglistik – Plummer)

Wenn das Unterscheidungshandeln von Gesellschaften binäre Unterscheidungen nahelegt, gibt es verschiedene Möglichkeiten, mit Verunklarungen dieser Unterscheidungen umzugehen. Einerseits kann die Verunklarung toleriert werden; dann sind zum Beispiel auch Zwischenstufen und fließende Übergänge zwischen den Seiten der Unterscheidung möglich. Andererseits kann die Unterscheidung aber auch gegen die Ambiguierung verteidigt werden, indem Zwischenformen und Übergänge scharf zurückgewiesen und als »anormal«, »unnatürlich« oder auch »monströs« markiert werden. Man könnte in Bezug auf diese Art der Reaktion von einer »Monstrifizierung« sprechen.<sup>1</sup> Sie schafft Figuren, in denen die Abweichung (be-)greifbar wird, zerrt sie ans Licht und macht sie in einer paradoxen Bewegung unmöglich, indem sie ihre Existenz sichtbar macht. Das Monstrum (von lat. *monēre*, »mahnen«) ist eine Figur der Mahnung, die die Folgen einer Ambiguierung der Unterscheidung vor Augen führt.<sup>2</sup>

---

1 Diesen Begriff entlehnen wir Howe 2016, passim.

2 Aus der reichhaltigen Literatur zum Monstrum seien hier nur erwähnt Finzsch 2024; Geisenhanslücke/Mein 2015; Gebhard u.a. 2009; Hagner 1995.



Verschiedene Formen solcher Monstrifizierungen sollen im Folgenden anhand von drei spezifischen Fällen untersucht werden. Den Auftakt bildet dabei eine Analyse des Umgangs mit intergeschlechtlichen Personen in sportlichen Wettkämpfen. Der Sport ist bekanntlich von einem strikt binären Umgang mit Geschlechtszugehörigkeit geprägt – fast alle Wettbewerbe definieren Männer- und Frauenrollen, tertium non datur. Als intergeschlechtliche Personen diese Ordnung in den 1960er Jahren bei internationalen Wettkämpfen herausforderten und sich dies mit der Blockkonfrontation des Kalten Krieges verknüpfte, setzte in der Qualitätspresse der Bundesrepublik eine rege Debatte ein. Der zweite Fall behandelt die Khoikhoi und die Coloureds in Südafrika, deren Position im Apartheidstaat besonders prekär war. Eine lange Tradition rassistischen Denkens von europäischen Afrikareisenden des 17. Jahrhunderts bis zum Apartheid-Ideologen Geoffrey Cronjé Mitte des 20. Jahrhunderts verband diese beiden Gruppen mit Vorstellungen geschlechtlicher Entstellung und Deformation. Der dritte Fall widmet sich britischen Beschreibungen des Osmanischen Reiches aus dem 17. und 18. Jahrhundert, in denen es um die Rolle der Eunuchen am Hof des Sultans geht. Da die Eunuchen ähnlich wie intergeschlechtliche Personen oft außerhalb des binären Geschlechtermodells angesiedelt wurden, schienen sie besonders gut geeignet zu sein, zum Beispiel die Haremsordnung zu symbolisieren und gleichzeitig aufrechtzuerhalten. In all diesen Monstrifizierungen verdichtet sich die Ambiguität und wird sicht- und exkludierbar.

### Die »Zwischenwesen« und ihr unlauterer Wettbewerb: Geschlechtliche Ambiguität und Systemkonkurrenz bei den Olympischen Spielen 1968 und 1972

Die bundesdeutsche Qualitätspresse griff in ihrer Sportberichterstattung des Jahrfünfts zwischen 1967 und 1972 wiederholt das Thema intergeschlechtlicher Sportler:innen in Wettkämpfen auf.<sup>3</sup> Dieses ausgeprägte Interesse hatte damit zu tun, dass der Auftritt von intergeschlechtlichen

---

<sup>3</sup> Ausgewertet wurden die Wochenzeitung *DIE ZEIT* und die *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*; zur Intergeschlechtlichkeit allgemein vgl. in der neueren Forschung Brongkoll u.a. 2015; Calvi

Menschen beim Sport grundlegende Probleme der Fairness berührte.<sup>4</sup> Intergeschlechtliche Personen, hieß es, schlichen sich in die Frauenwettbewerbe ein, um dort, begünstigt durch einen mehr männlichen als weiblichen Körperbau, die Konkurrenz auszustechen und sportliche Erfolge wie Medaillengewinne, Meisterschaften und Rekorde zu erzielen.

In den Jahren um 1970 erhielt dieses Thema durch den Ost-West-Konflikt eine politische Stoßrichtung. Im Westen wurde den Ostblockstaaten vorgeworfen, gezielt intergeschlechtliche Personen zu trainieren und bei Frauenwettbewerben einzusetzen, um den eigenen Medaillenspiegel zu verbessern und damit in der Konkurrenz der politischen Systeme, die im internationalen Sport als Kampf um Siege und Rekorde ausgetragen wurde, die Überlegenheit des Sozialismus zu demonstrieren.

Vor diesem Hintergrund setzten die westlichen Staaten in den internationalen Sportverbänden die Einführung von Geschlechtstests durch. In der Annahme, dass intergeschlechtliche Personen gegenüber Männern keinen Vorteil genossen, kam dieses Verfahren nur bei Frauenwettbewerben zur Anwendung. 1967 berichtete ein *ZEIT*-Artikel rückblickend von einem ersten Geschlechtstest bei der Leichtathletik-Europameisterschaft von 1966 in Budapest. Als die Athlet:innen angereist waren, aber die Wettbewerbe noch nicht begonnen hatten, wurde der Test eingesetzt, um intergeschlechtliche Menschen von vornherein von der Teilnahme auszuschließen – und nicht hinterher langwierige Konflikte um die Aberkennung von Siegen, Platzierungen und Rekorden austragen zu müssen. Es wurde eine Jury von Ärztinnen gebildet, vor der die Sportler:innen nackt entlang defilieren mussten; der Augenschein sollte darüber entscheiden, ob sie in die Kategorie »weiblich« eingeteilt werden konnten und damit die Startberechtigung erhielten.<sup>5</sup>

Bemerkenswert an dieser Regelung ist, dass hier das Passing, das in der Forschung zur geschlechtlichen Ambiguität eine wichtige Rolle spielt, geradezu in wortwörtlicher Weise in Szene gesetzt wird. »Passing« meint das »Durchkommen« als Vertreter:in eines bestimmten Geschlechts ge-

---

2012; Groß u. a. 2008; Klöppel 2010; Lang 2006; Schochow 2016; Stern 2010; Zehnder 2010; zu Intergeschlechtlichkeit im Sport vgl. Krämer 2020.

4 Zu solchen Problemlagen generell auch Glockentöger 2016; mit Bezug auf die Medienberichterstattung Dorer/Marschik 2014.

5 Metzner 1967. Die *ZEIT* wandelte den Begriff »Intersexuelle« zu »Intersexen« ab. Letzterer Terminus wurde als vermeintlich fachsprachlicher Ausdruck von dem anfangs aufgegriffenen, dann aber fallen gelassenen Begriff »Hermaphroditen« abgegrenzt (vgl. ebd.).

genüber der sozialen Umwelt.<sup>6</sup> Wird man als diesem Geschlecht zugehörig angesehen und anerkannt, oder wird diese Zugehörigkeit zurückgewiesen? Diese Praxis kann von den Praktizierenden durchaus als entlastend oder auch ermächtigend wahrgenommen werden. Bei dem geschilderten Geschlechtstest jedoch dominierte der prüfende Blick, vor dem die Sportler:innen zu bestehen hatten. Beim Vorbeilaufen wurde über deren Passing entschieden; wer angehalten und aus der Reihe gewinkt wurde, war nicht »durchgekommen«, was zu einer genaueren Untersuchung führte, die mit der Gefahr der endgültigen Disqualifikation verbunden war. Kriterium des »Bestehens« dieses Tests ist der Blick einer prüfenden Beobachtungsinstanz, die ihre geschlechtlichen Unterscheidungskriterien entweder erfolgreich anwendet oder aber auf die Ambiguität scharf stellt, weil diese Anwendung nicht gelingt.

Dieser Geschlechtstest, krude und für die Sportler:innen entwürdigend,<sup>7</sup> wurde schon bald kritisiert, »nur oberflächlich und nicht unter Heranziehung modernster Methoden durchgeführt« zu sein.<sup>8</sup> Ein weiblicher Phänotyp sage unter Umständen wenig über Chromosomen und Hormonspiegel aus, während doch gerade das männliche Geschlechtshormon Testosteron zu jener verbesserten Trainierbarkeit der Muskeln führe, die einer intergeschlechtlichen Person den strittigen Wettbewerbsvorteil verschaffe.<sup>9</sup> So begrüßte die *ZEIT* im Vorfeld der Olympischen Spiele von Mexiko-Stadt 1968 ausdrücklich einen verbesserten Geschlechtstest, der nicht den Phänotyp, sondern den Genotyp in den Blick nahm. Hierfür wurden Speichelproben untersucht. Ob sich im Erbgut einer Person die Geschlechtschromosomen XX oder XY befänden, so das Blatt, entscheide mit wünschenswerter Eindeutigkeit über die Geschlechtszugehörigkeit.<sup>10</sup>

Anlässlich der folgenden Sommerspiele, 1972 in München abgehalten, konnte die *FAZ* feststellen, es gebe inzwischen eine ebenso einfache wie zuverlässige Methode, die Geschlechtszugehörigkeit auf genetischer Basis zu klären und »die Wahrheit an den Tag [zu] bringen«: die Untersuchung von Haarwurzeln. Alle Personen, die in den Wettbewerben für Frauen an-

---

6 Vgl. zu Praxis des Passing allgemein etwa Sanchez/Schlossberg 2001; mit dem Fokus auf Passing von Gender und Begehren z. B. Harrison/Cooley 2012.

7 Hierzu generell auch Block 2014.

8 Metzner 1967.

9 Vgl. ebd.

10 Metzner 1968. Zu den auf der Analyse von Geschlechtschromosomen basierenden Geschlechtstests vgl. auch Wiederkehr 2012, S. 33–36; Dorer/Marschik 2013.

treten wollten, müssten sich nur ein einzelnes Haar entnehmen lassen, das anschließend in eine chemische Lösung gelegt werde – bleibe diese monochrom rot, zeige dies den Chromosomensatz XX an, während ein hinzukommendes Grün signalisiere, dass auch Y-Chromosomen vorhanden seien. Wenn Frauen einen »mehr oder weniger große[n] Anteil« von Y-Chromosomen besäßen, seien sie »intersexuell«. »Reinrassige Frauen« hingegen, so wurde der verantwortliche Mediziner Dr. Käfer von der FAZ zitiert, besäßen ausschließlich X-Chromosomen.<sup>11</sup>

Während *ZEIT* und *FAZ* im Konsens mit den westlichen Sportnationen auf die Errungenschaften der modernen Genetik und Medizin setzten, warfen sie den Ostblockstaaten Verdunkelung und Verschleierung vor. Seit es die Geschlechtstests gebe, seien verschiedene Personen, die in den Frauenwettbewerben in der Vergangenheit große Erfolge erzielt hätten, kurzerhand von ihren Verbänden zurückgezogen worden – man fürchtete offenbar einen Nachweis von Intergeschlechtlichkeit und damit die nachträgliche Aberkennung aller Medaillen und Rekorde.<sup>12</sup> Überdies habe man in den sozialistischen Ländern einen Pseudo-Nachweis für die Weiblichkeit betroffener Personen zu erbringen versucht, indem man darauf verwies, dass diese mittlerweile Männer geheiratet hätten – »zufällig« habe es sich dabei oft um den eigenen Trainer gehandelt.<sup>13</sup> Aus Sicht der westdeutschen Presse handelte es sich hierbei um eine Täuschung, konnten die betroffenen Personen doch von Funktionär:innen bzw. von der politischen Führung unter Druck gesetzt werden, einen solchen Schritt zur Wahrung des Ansehens des sozialistischen Sports zu tun. Dagegen führten *ZEIT* und *FAZ* die vermeintliche Objektivität und Unbestechlichkeit der Naturwissenschaften ins Feld. Schließlich gehe es um Fairness im sportlichen Wettbewerb, und dafür seien nicht die Befindlichkeiten und Entscheidungen der Sporttreibenden relevant, sondern nur die Anatomie und Physiologie ihrer Körper.

Die Skandalisierung des Auftritts intergeschlechtlicher Personen aus den Ostblockstaaten bei den Wettbewerben des internationalen Sports ging mit einer Darstellung und Charakterisierung dieser Personen einher, die sie in den Bereich des Monströsen rückte. Die *ZEIT* schilderte – und zeigte

---

<sup>11</sup> »Rot und Grün« 1972. Ähnlich auch Prieser 1972, S. 19.

<sup>12</sup> Prieser 1972.

<sup>13</sup> Metzner 1967.

sie auf Fotografien – als regelrechte »freaks«<sup>14</sup>, als dubiose »Zwischenwesen«<sup>15</sup> und pathologisierte sie als »Fehlbildungen der Natur«<sup>16</sup>; die FAZ gefiel sich darin, alle Spottworte zu zitieren, die in der Sportszene über sie zirkulierten.<sup>17</sup> Aus dem Wettkampf wurde komplett ausgeschlossen, wer die strikt binäre Geschlechterordnung des Leistungssports zu ambigüieren drohte. In keiner Weise bemühten sich die Journalist:innen darum, intergeschlechtliche Sportler:innen selbst zu Wort kommen zu lassen; sie wurden nur von außen betrachtet und nach Maßgabe der politischen Interessenlagen des Kalten Krieges beurteilt – unter Hinzuziehung medizinischer »Argumente«, welche die Zeitungen als den neuesten Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis ausgeben. Zu »Zwischenwesen« pathologisiert trugen die intergeschlechtlichen Athlet:innen damit letztlich zur Stabilisierung eines binären Geschlechtermodells bei, dessen Grenze zwischen den Geschlechtern in der Sportberichterstattung nicht flüssig, sondern starr und unüberwindlich erschien: Es gibt keinen kontinuierlichen Übergang von männlich zu weiblich, sondern nur das Entweder-oder.

Eine solche ins Monströse hineinspielende Darstellung der intergeschlechtlichen Sporttreibenden hatte im Kontext des Kalten Krieges noch eine zusätzliche Bedeutung. Diese erschließt sich, wenn man die semantischen Konnotationen der Darstellung von Sportler:innen aus den Ostblockstaaten näher betrachtet. Schon im 19. Jahrhundert und vermehrt in der Freikorps- und NS-Propaganda war der Topos des »roten Flintenweibes« verbreitet; seit der Gründung der Sowjetunion kritisierte die nicht-sozialistische Welt die »Vermännlichung« der russischen Frau, die durch eine weltfremde Ideologie aus den natürlichen Bahnen weiblicher Lebensführung herausgerissen werde.

Der Begriff »Flintenweib« stand [...] in einem ideologischen Kontext, beabsichtigt war eine dreifache Diffamierung: Solche Wesen seien politisch fehlgeleitet, keine richtigen Frauen und erst recht keine richtigen Kämpfer, sondern irgendetwas Widernatürliches, Eindringlinge in die doch »männlichen«, bislang den Männern vorbehaltenen Domänen der Politik und des Krieges. Schon rein äußerlich hätten sie nichts mit »normalen« Frauen gemein.<sup>18</sup>

---

14 Zur Rolle der Kategorie des »freak« im Kontext geschlechtlicher Ambiguität vgl. Grosz 1996, bes. S. 58–61.

15 Metzner 1967.

16 Ebd.

17 Prieser 1972.

18 Thiele 2010, S. 71.

Auch dieses Klischee spielte in die Darstellung der intergeschlechtlichen Personen im Sport hinein: Die Ostblockstaaten boten keine »wirklichen« Frauen auf, sondern vermännlichte Wesen, die das internationale Publikum mit »männlich-herben Zügen« und Barthaaren erschreckten.<sup>19</sup>

Die Haltung von *ZEIT* und *FAZ* ist also einerseits von Kritik an den Ostblockstaaten bzw. deren Sportpolitik und vom Interesse an einer Aufrechterhaltung des binären Geschlechtermodells geprägt. Andererseits ist eine ausgeprägte Wissenschaftsgläubigkeit zu konstatieren. Hier sind beide Blätter gänzlich dem Fortschritts- und Modernisierungsoptimismus verpflichtet, der bis in die frühen 1970er Jahre noch ungebrochen war. Neuerungen in den Wissenschaften, vor allem in den Naturwissenschaften, werden begrüßt; sie scheinen das Potenzial zu haben, alle drängenden Fragen der Zeit zu beantworten und – gepaart mit neuen Technologien – alle Probleme zu lösen. Wenn intergeschlechtliche Personen im Frauensport auftreten und sich dort – nach Auffassung von *ZEIT* und *FAZ* – Wettbewerbsvorteile erschleichen, wobei sie auch noch von interessierter Seite für politische Propaganda instrumentalisiert werden, tritt die Wissenschaft auf den Plan, um die Wahrheit ans Licht zu fördern – der oben erwähnte Rot-grün-Test, der das binäre Geschlechtermodell schlagend symbolisiert, identifiziert die Geschlechtszugehörigkeit so eindeutig wie objektiv und entlarvt alle »Schwindler:innen«. Hier ließe sich ein Befund wiederholen, den Jan Niklas Howe in ganz anderem Zusammenhang, nämlich für Monstrositätsimaginationen des 17. Jahrhunderts, formuliert hat:

Monstrosität fordert offenbar dazu heraus, sich in alle Richtungen abzusichern, den neuesten Stand der Wissenschaft ebenso einzubeziehen wie bereits überwundene abergläubische Vorstellungen, die Möglichkeit organischer und psychischer wie metaphysischer Ursachen stets einzuräumen.<sup>20</sup>

Im Ergebnis lässt sich sagen, dass um 1970 sowohl die *ZEIT* als auch die *FAZ* die hohe Symbolkraft des Sports für gesellschaftliche Prozesse aller Art dazu nutzte, um für eine klare Geschlechterdichotomie einzutreten – wobei die Geschlechtertrennung nicht nur im Sinne eines Nebeneinander, sondern auch einer Hierarchisierung zu verstehen ist, die das Männliche eindeutig *über* dem Weiblichen anordnet.<sup>21</sup> Kritisch war bei beiden Zeitungen in die-

---

19 Prieser 1972.

20 Howe 2016, S. 21.

21 Hierzu auch Heckemeyer 2018, S. 92–106.

ser Frage nicht die Haltung gegenüber der modernen (Natur-)Wissenschaft und Medizin, deren Ergebnisse einseitig und ohne Berücksichtigung sozial-kultureller Faktoren aufgegriffen wurden; kritisch war nur der Blick auf den Ostblock, während im Hinblick auf den Westen tradierte Geschlechterrollen unreflektiert fortgeschrieben wurden.

## Rassistische Abwertung und sexuelle Devianz: Der Fall der »Hottentotten«

Die Vermischung von Gender- und Rassenzuordnungen, wie sie in der Äußerung des Dr. Käfer bei den Olympischen Spielen 1972 in München deutlich wurde, Frauen seien »reinrassig«, weil sie zwei X-Chromosomen hätten, finden sich auch im Kontext der Kolonialgeschichte des südlichen Afrikas. Die Verquickung von Hautfarbe, Kultur und Sexualität lässt sich schon an der Behandlung einer derjenigen Bevölkerungsgruppen aufzeigen, die später in den Coloureds aufgingen, nämlich den KhoiSan, genauer den Khoikhoi, ursprünglich nomadisierenden Viehzüchter und Sammlerinnen, deren soziale Strukturen schon sehr früh unter dem Einfluss des weißen Siedlungskolonialismus desintegrierten.<sup>22</sup> Sie wurden als billige Arbeitskräfte in die entstehende weiße Kolonialgesellschaft einbezogen und ab etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts als »People of Colour« bezeichnet.

Schon im späten 17. Jahrhundert, kurz nach der Gründung einer dauerhaften Siedlung nördlich des Kaps der Guten Hoffnung, wurden die Khoikhoi, die man seinerzeit als »Hottentotten« bezeichnete, für die dort wohnenden und durchreisenden Europäer:innen zu einer Kuriosität. Dies war möglicherweise darauf zurückzuführen, dass sie sich nicht in das bis dahin bekannte Erscheinungsbild »typischer« Afrikaner:innen einfügten, waren sie doch deutlich hellhäutiger, bedienten sich einer durch Schnalzlaut auffallenden, sonst in Afrika nicht bekannten Sprache,<sup>23</sup> folgten eigenen religiösen Gebräuchen wie der Verehrung des Mondes<sup>24</sup> und hatten insbesondere die Angewohnheit, sich mit tierischem Fett einzuschmieren, was sie einerseits vor Sonnenbrand schützte, andererseits in der Viehzuchtge-

---

22 Dazu umfassend Elphick 1977.

23 Dapper 1964 [1688], S. 316 f.

24 Ebd., S. 318. Vgl. dazu auch das Kapitel *Die Öffnung geschlossener Formen*.

sellschaft ein Zeichen von Sozialprestige war. So kamen schnell Berichte in Umlauf, die Khoikhoi stänken nicht nur unerträglich wegen des ranzigen Fettes, sondern sie hätten auch dementsprechende Essgewohnheiten, indem sie die Innereien von Tieren, insbesondere die Därme samt Inhalt verspeisten, zuweilen sogar roh und sich, um stets Nahrung greifbar zu haben, diese Därme um den Hals hängten.<sup>25</sup>

Während solche Beschreibungen einen Diskurs von Wildheit und Barbarei bedienten, kursierten bald auch Berichte über Abnormitäten der Geschlechtsorgane der männlichen Khoikhoi, die mit ihrer Sexualität in einen Zusammenhang gebracht wurden. So wollten viele Besucher beobachtet haben, dass diese nur einen Hoden hätten, was sich in die allgemeine Beschreibung von Tiernähe einreichte:

These people are most miserable, destitute of Religion in any kind, as farre as we can perceive, and of all civility; their Speech a chattering rather than language; naked, save a short cloake of skinnes on their Shoulders, and a Fox-skinne before their privities: have but one stone [hier: Hoden] naturally or ceremoniously I know not; eate that which dogges would hardly digest.<sup>26</sup>

Selbst der deutsche Aufklärer Peter Kolb (1675–1726), der die oben genannten Berichte weitgehend als falsch zurückwies und ob seiner jahrelangen »Feldforschung« unter den Khoikhoi eine Art Expertenstatus beanspruchte, verbreitete, die Khoi-Männer ließen sich den linken Hoden entfernen, woran, »weil ich selbst etliche mahle dabey gestanden und zugesehen, keineswegs zu zweifeln ist.«<sup>27</sup> Die Begründung, die dafür zumeist genannt wurde, war so unglaublich wie kurios, nämlich dass die Amputation dazu diene,

---

25 »In all the time of our being there they lived upon the guts and filth of the meate which we did cast away, feeding in most beastly fashion, for they would neither wash nor make cleane the guts, but take them and cover them with hote ashes, and before they were ghrought hote, they pulled them out, shaking them a little in their hands, and so eate the guts, the excrements and the ashes. They live upon raw flesh.« (Edward Michelbourne, 1605, zit. in Raven-Hart 1967, S. 33.) »Sie tragen auch zum Zierat die Därme von etlichen Tieren – welche sie mit Fett und allem was darin ist, also frisch und stinkend, zwei oder dreimal ineinander flechten –, sowohl des Nachts, wenn sie schlafen, als des Tages, um den Hals.« (Dapper 1964 [1668], S. 311.) »Auch wissen sie ihre Speisen, wie andere Wilde nicht zu kochen oder zu bereiten; sondern fallen auf die toten Tiere zu wie die Hunde und fressen sie mit dem ganzen Eingeweide und den Därmen roh auf und selten gekocht; indem sie den Unflat nur ausschütten oder mit den Zähnen ausdrücken.« (Ebd., S. 313; vgl. dazu auch Elphick 1977, S. 193 f.)

26 John Milward 1614, zit. in Raven-Hart 1967, S. 70.

27 Kolb 1719, S. 423; zur Zurückweisung von Vorurteilen über die Khoikhoi ebd., S. 365 ff.



schneller laufen zu können. Kolb wies sie als unbegründet zurück und sah den Grund in einem Initiationsritus,

weil sie vermög ihrer Gesetze, nicht bei einer Hottentottin schlaffen können, oder mögen, so lang sie 2 Testiculo haben. Denn eine Hottentottin darff keinen Hottentotten bey ihr schlaffen lassen, so lange ihm nicht der eine Testiculus ausgeschnitten worden: weil sie alsdenn, wenn solches heraus käme, vor eine Frey-Hure gehalten würde, ja auch wohl gar deßwegen tod geschlagen werden dürffte.<sup>28</sup>

Beschreibungen wie die Kolbs stifteten eine langanhaltende Tradition, die nicht nur männliche Khoikhoi als genital deformiert imaginierte. Im Jahr 1810 wurde die junge Khoi-Frau Sara Bartman (um 1789–1815) von zwei Geschäftemachern unter falschen Versprechungen zu einer Reise nach England verleitet, wo sie gegen Geld öffentlich ausgestellt wurde. Das war aber weit mehr als eine Vorwegnahme der gegen Ende des 19. Jahrhunderts verbreiteten Völkerschauen in Zoologischen Gärten, denn Sara Bartman musste sich öffentlich entblößen und ihre primären Geschlechtsorgane zeigen. Die als »Hottentotten-Venus« vermarktete junge Frau wurde als typisches Beispiel für eine sexuelle Abnormität der Khoi-Frauen vorgeführt, indem die künstliche Dehnung der äußeren Vulvalippen, die sogenannte »Hottentotten-Schürze«, als angeboren ausgegeben wurde.<sup>29</sup> Zusammen mit der Steatopygie sollte dies den tiernahen Status der Khoi unter Beweis stellen und belegen, dass es sich nicht um vollwertige Menschen handelte. Schon in der Frühen Neuzeit wurden sie häufig charakterisiert, dass »in manners and the rest of their way of life they more resemble the unreasoning beasts.«<sup>30</sup>

Obwohl es sich sowohl bei der »Hottentotten-Schürze« als auch bei der Entfernung des Hoden um gezielte Manipulationen der Sexualorgane handelte, wurden die Khoikhoi als eine Art sexuelle und biologische Monstren, als nicht wirklich dem Menschengeschlecht zugehörig angesehen.<sup>31</sup> Wie sehr die Khoikhoi ungeachtet des Umstands, dass ihre körperlichen Besonderheiten gerade nicht angeboren, sondern künstlich hergestellt waren, rassifiziert und entmenschlicht wurden, lässt sich daraus ersehen, dass ein berühmter Biologe und Rassenanthropologe wie Georges Cuvier (1769–1832) Sara Bartman einer eingehenden anthropologischen Unter-

28 Kolb 1719, S. 424.

29 Vgl. das Beispiel bei R. Raven-Hart 1967, S. 152; Badou 2000, S. 39; vgl. auch Elphick 1977, S. 197.

30 Johann Sigmund Wurffbain 1646, zit. in Raven-Hart 1967, S. 165.

31 Gordon 1992.

suchung unterzog.<sup>32</sup> Nach ihrem frühen Tod, vermutlich aufgrund einer Lungenentzündung, wurde sie nicht nur obduziert, sondern Teile ihres Körpers abgetrennt und ihr Skelett bis in die 1990er Jahre öffentlich im Musée de l'Homme in Paris ausgestellt. Bartman blieb somit sogar nach ihrem Tod ein »Monstrum«, und damit im Wortsinn etwas, das daran mahnen sollte, dass die Menschheit keine einheitliche Gattung sei, sondern sich in Rassen unterteile. Die angeblichen körperlichen Abnormitäten der Khoikhoi wurden in direkten Bezug zu ihrer angeblich primitiven Kultur gestellt. Sie wurden zu einer Zwischenstufe zwischen Mensch und Tier, im Gegensatz zu Affen konnten sie aber sprechen und verhielten sich auch sonst, wie jeder sehen konnte, wie Menschen und keineswegs wie Tiere. Wenn es also Menschen gibt, die sich körperlich von allen anderen unterscheiden, denen eine besonders primitive Lebensweise nachgesagt wird, die aber alle Eigenschaften und Fähigkeiten wie andere Menschen auch aufweisen, also keineswegs Tiere sind, erhält der Rassismus dadurch erst seine Begründung.

Der Umstand, dass die Khoikhoi, Männer wie Frauen, sich durch ihre primären Geschlechtsmerkmale von anderen Menschen unterschieden, verband die rassistische Differenzierung unmittelbar mit Fortpflanzung und Vererbung. Tatsächlich wurden die Khoikhoi und die aus ihnen hervorgegangenen Coloureds während der Apartheid mit Vorstellungen devianter Sexualität, nämlich »Rassenmischung«, deren Resultat sie angeblich sein sollten, assoziiert. Im 20. Jahrhundert verschob sich der rassistische Diskurs über die Coloureds von den Khoikhoi auf diejenigen, die als »Mischlinge« apostrophiert wurden. Mohamed Adhikari weist sogar darauf hin, dass die »gemischte Herkunft« generalisiert und zu einem Kennzeichen aller Coloureds erhoben wurde, während ihre Herkunft aus der KhoiSan-Bevölkerung einerseits und den Sklav:innen andererseits deutlich in den Hintergrund trat.<sup>33</sup> Als in den 1940er Jahren afrikaanssprachige weiße Intellektuelle die Apartheid-Ideologie entwickelten, entstanden auch programmatische Schriften über die Coloureds, obwohl die Mehrheit der Ideen und Konzepte auf die Unterschiede zwischen Weißen und Schwarzen sowie die daraus zu ziehenden politischen Konsequenzen abzielte. Wie der Literaturnobelpreisträger J. M. Coetzee in zwei Aufsätzen nachweisen konnte, wurden für

---

32 Crais/Scully 2009, S. 130 ff. Vgl. auch die Sammelrezension Youé 2007 sowie die Rezeption in der jüngeren Literatur, insbesondere bei der Coloured-Autorin Zoë Wicomb. Vgl. dazu Easton 2002.  
33 Adhikari 2005, S. 19 ff.

die Schriftstellerin Sarah Gertrude Millin (1889–1968)<sup>34</sup> und für den rechts-extremen Soziologen Geoffrey Cronjé (1907–1992) die Coloureds zu einem zentralen Problem. Beide zielten auf ihren ambigen Status als »Mischlinge«, als klare Trennungen zwischen den »Rassen« gefordert wurden.<sup>35</sup>

Geoffrey Cronjé war in den 1940er Jahren ein hochrangiger Aktivist in der rechtsextremistischen Ossewabrandwag (»Ochsenwagen-Wache«) und als Professor für Soziologie an der Universität Pretoria eine einflussreiche Figur. Er veröffentlichte mehrere programmatische Bücher, die ins direkte zeitliche Vorfeld der Apartheidpolitik gehören und deren Konzeption beeinflussten.<sup>36</sup> Cronjé, der eifrig westliche Rassentheorien rezipierte und auf die Coloureds anwandte, beurteilte sie als hybride, durch »Rassenmischung« geschaffene unfruchtbare Menschengruppe, die die unvereinbaren Eigenschaften der »Wilden« und der »Zivilisierten« zusammenzwinge. Allein schon die »Rassenmischung« selbst galt ihm als Alarmzeichen dafür, dass es in Südafrika Weiße gäbe, die »derart degeneriert sind im Hinblick auf Sittlichkeit, Selbstrespekt und Rassenstolz«, sich auf Intimbeziehungen mit Nicht-Weißen einzulassen.<sup>37</sup> Für Cronjé war Rassentrennung die einzige Rettung vor dem »Rassenselbstmord«<sup>38</sup> der Weißen, wobei er die Herausbildung dreier separater »Volksgemeinschaften« anvisierte: Weiße, Coloureds und Schwarze.<sup>39</sup> Cronjé gestand zwar ein, dass es eine solche Coloured-Nation gar nicht gab, doch sei deren Fehlen einzig auf eine Politik zurückzuführen, die die Coloureds nicht rigoros von den Weißen trenne.<sup>40</sup> Alkoholismus, Promiskuität, Armut, niedrige Bildung – alles Ergebnisse einer rassistischen Ausgrenzungspolitik – bewertete Cronjé als kulturelles Muster, aus dem sich die mangelnde Lebensfähigkeit der Coloureds

---

34 Coetzee 1988.

35 Doch finden sich Beschreibungen der Coloureds bereits im frühen 18. Jahrhundert für die Khoikhoi, so schrieb Peter Kolb, sie seien »nicht recht weiß und nicht recht schwarz« (Kolb 1719, S. 374).

36 Cronjés Einfluss wird in der Forschung allerdings kontrovers beurteilt. Während Moodie 1975, S. 274 f. und Furlong 1991, S. 225 ff. ihn als sehr einflussreich einschätzen, bestreitet Giliomee 2003 dies vehement und behauptet, die Apartheid sei im Wesentlichen innerhalb der Nasionale Party der Kapprovins entwickelt worden. Zu Cronjé als rechtsextremem Aktivist und Ideologen vgl. Marx 1998, S. 461 ff.

37 Cronjé, S. 47, mit antisemitischer Ausrichtung, ebd., S. 63. Vgl. auch Coetzee 1996, S. 176 ff.; Roos 2015.

38 Cronjé 1945, S. 53.

39 Ebd. S. 80.

40 Ebd., S. 140 ff.

ablesen lasse. Aufgrund seiner Beobachtungen sei die »Schlussfolgerung gerechtfertigt, dass durch die Kreuzung grundverschiedener Rassen, wie der weißen und der schwarzen Rasse, Menschenmaterial geliefert wird, dass von schwächerem Gehalt ist als die rein weiße Rasse.«<sup>41</sup> Ebenso sah er es als »zumindest höchstwahrscheinlich« an, dass »das inhärente Verstandesvermögen der Coloureds im Durchschnitt geringer als dasjenige der Weißen« sei.<sup>42</sup> Der bisherige »falsche Humanismus«<sup>43</sup> sei keine Lösung, doch auch die lokale Rassentrennung solle nicht überschätzt werden, denn dadurch könne »die Coloured-Frage nicht dauerhaft und befriedigend gelöst werden«.<sup>44</sup> Coetzee zufolge plädierte er verklausuliert sogar für Zwangssterilisationen von Menschen mit psychischen Behinderungen, um die Rasse »rein« zu halten.<sup>45</sup>

Der südafrikanische Historiker Hermann Giliomee hat unterstrichen, dass die Bur:innen die von den Brit:innen Anfang des 19. Jahrhunderts eingeführte Rechtsgleichheit als Skandal empfanden. Die Befreiung der Sklav:innen und ihre Aufwertung durch die Zuerkennung gleicher Rechte bedeutete für sie gleichzeitig den eigenen Abstieg. Da die Nachkomm:innen von Sklav:innen und Khoikhoi in den »People of Colour« aufgingen, war die juristische Gleichstellung mit der Angst verbunden, mit Menschen, die als besonders primitiv angesehen wurden, nun auf eine Stufe gestellt zu werden. Tatsächlich lässt sich zeigen, dass keine andere Bevölkerungsgruppe der Welt von Anfang an derart als tierähnlich diffamiert und in der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts als ekelhaft und primitiv präsentiert wurde wie die Khoikhoi. Der Umstand, dass »Hottentotten« lange als Schimpfwort auf alle Coloureds angewandt wurde, lässt erkennen, dass viele Weiße noch im 20. Jahrhundert sehr wohl um diese zugeschriebene Monstrosität wussten und die Gleichstellung mit solchen Wesen selbst als monströs wahrnahmen.

---

41 Ebd., S. 147. Zur »Verschiedenheit der Rassen« vgl. auch Cronjé 1947, S. 108 ff.

42 Cronjé 1945, S. 148.

43 Ebd., S. 160.

44 Ebd.

45 Coetzee 1991, S. 13.

## Das Monster, das die Lüste bündigt: Hofeunuchen in englischen Beschreibungen des Osmanischen Reiches

Mag auch die Beschreibung der Khoikhoi und der Coloureds in ihrer Persistenz und Intensität einen traurigen Höhepunkt rassistischer Diffamierung markieren, so tauchen Monstrifizierungen durch die Verbindung geschlechtlicher Ambiguität mit rassifizierender Abwertung beileibe nicht nur in diesem Kontext auf. Sie lassen sie sich bereits in Orientreiseberichten aus dem British Empire des 17. Jahrhunderts finden und zwar dort, wo diese das Phänomen des Eunuchen behandelten. Sir Paul Rycaut (1629–1700) war unter anderem Konsul der Levant Company und lebte von 1667 bis 1678 in Smyrna. Sein Werk über den gegenwärtigen Zustand des Osmanischen Reichs, *The History of the Present State of the Ottoman Empire* (1686), ist eine Fortführung von Richard Knolles' *Generall Historie of the Turkes* (1603). 1701 erschien eine von John Savage erstellte Kurzfassung unter dem Titel *History of the Turkes*. Diese historiografischen Werke waren eine Pflichtlektüre für britische Orientreisende des 18. Jahrhunderts; sie dienten der Information über Geschichte, Institutionen, Religion, Sitten und soziale Hierarchien des Osmanischen Reichs und werden entsprechend häufig in Reiseberichten zitiert. Rycaut widmet ein ganzes Kapitel (Kap. IX, *Of the Eunuchs*) der Beschreibung von Eunuchen, ihrer Funktion und sozialen Stellung.<sup>46</sup> Eunuchen werden hier vor allem in ihrer Funktion als Haremswächter wahrgenommen, die den Hof des Sultans gegen vermeintlich zu befürchtende sexuelle Ausschweifungen zu sichern hätten:

This libidinous flame of depraved Nature is so common a disease among the Turks and so ancient a Vice, that both for state and prevention of this unnatural crime, it hath not been steemed safe or orderly in the Courts of Eastern Princes to constitute others for the Principal Officers of their Houshold than Eunuchs.<sup>47</sup>

Es werden hier nicht die Körper der Eunuchen als unnatürlich markiert, sondern die sittlichen Entgleisungen der Türk:innen, die jene regulieren und verhindern sollen. Konsequenterweise berichtet Rycaut über das hohe Ansehen der Eunuchen (»persons of the highest and eminentest esteem«),<sup>48</sup> deren Ämter ihnen Macht und Wohlstand verleihen, und führt dabei die

<sup>46</sup> Rycaut 1686, S. 64–68.

<sup>47</sup> Ebd., S. 64.

<sup>48</sup> Ebd., S. 65.

rassifizierende Unterscheidung zwischen »White Eunuchs« und »Black Eunuchs« ein. In besonderem Maße wird das Amt des »Kuzlir-Agasi« hervorgehoben, »who is superintendent over the Women, and is a black Eunuch«. <sup>49</sup> Diese Verknüpfung von Amt und Ansehen im Kontext des Harems des osmanischen Herrschers wird jedoch im nächsten Kapitel (Kap. X, *Of the Black Eunuchs*) scheinbar konterkariert. Rycaut betont, dass selbst ein vollständig kastrierter Weißer Eunuch keine vergleichbar abschreckende Wirkung bei den Frauen hervorrufe wie ein Schwarzer Eunuch. Ein Weißer Eunuch werde zumindest partiell als männlich wahrgenommen (»retaining some relation still to the Masculine Sex«), <sup>50</sup> während der Schwarze Eunuch nicht durch den Akt der Kastration, sondern aufgrund seiner äußeren Erscheinung als Heilmittel (»remedy«) gegen die vermeintliche Zügellosigkeit der Frauen eingesetzt werde. An dieser Stelle wird somit eine Ausgrenzung des kastrierten Körpers aus dem Spektrum von Männlichkeit und Weiblichkeit vorgenommen, jedoch aufgrund der mehrfachen Markierung des Körpers als anders. Es handelt sich um einen zusätzlich durch Hautfarbe und Physiognomie als abweichend markierten Körper: »they are not onely castrated, but Black, chosen with the worst features that are to be found among the most hard-favoured of that *African Race*«. <sup>51</sup> Wieder hat das Monstrum seinen Auftritt, es wacht an der Schwelle des Harems und unterbindet deren Übertretung durch seine abschreckende Physiognomie. Hier spielen demnach in der Darstellung Rycauts weitere Kategorien der Wahrnehmung eine Rolle, die die scheinbare Binarität von männlich und weiblich, Orient und Okzident überlagern. Dass dabei jedoch nicht von einem stringenten Argument oder von verfestigten Strukturen auszugehen ist, verdeutlicht das vorhergehende Kapitel, in dem Rycaut mit ironischem Unterton darauf verweist, dass sich einem Menschen, der von Natur aus kleinwüchsig und gehörlos und zudem »by the help of Art« kastriert sei, alle Tore im Serail öffneten. <sup>52</sup> In einem solchen Lob des Kastraten schwingt durchaus auch die Kenntnis der sozialen Rolle von Kastraten in europäischen Kontexten mit, die durch körperliche und stimmliche Veränderungen nicht mehr eindeutig dem männlichen Geschlecht zugeordnet wurden, da sie ihre reproduktive Funktion verloren hatten. Insofern galten sie in England als nicht männlich

---

49 Ebd.

50 Ebd., S. 67.

51 Ebd., Hervorh. im Orig.

52 Ebd., S. 64.

und auch nicht weiblich, sondern wurden als eigene Kategorie wahrgenommen, eine Zuordnung, die zusätzlich als anders markiert war durch ihre oft »fremde« (das heißt hier: italienische) Herkunft.<sup>53</sup>

Somit werden Eunuchen in Rycauts *History* aufgrund ihrer körperlichen Modifizierung durchaus als ambivalente Figur wahrgenommen, wenn auch innerhalb eines Spektrums an Möglichkeiten und noch nicht innerhalb einer verfestigten Kategorie. Daher ist Katherine Crawfords Urteil zu differenzieren, wenn sie schreibt:

castration renders the material body of the castrate as a permanent non-conforming other. [...] He will never settle on the normative male-female gender spectrum because the relationship between his altered body and his gender performance is both presumed and perpetually open to question.<sup>54</sup>

Zwar platziert der dauerhaft veränderte Körper den Eunuchen jenseits der Unterscheidung weiblich|männlich. Für Rycaut jedoch bewahrt der Weiße Eunuch »some relation still to the Masculine Sex«,<sup>55</sup> und setzt ihn implizit damit vom Schwarzen Eunuchen ab, dessen Verbindung zum männlichen Geschlecht gänzlich gekappt ist. Diese Semantik eines geringeren Ausmaßes lässt sich als eine mögliche Ausdrucksform für Ambiguität deuten. Die Unterscheidung wird nicht gänzlich aufgegeben, aber in ihrer Gültigkeit bzw. Anwendbarkeit auf den Eunuchen in einem vagen Maße (»some«) eingeschränkt. Die Kastration kappt also nicht alle Verbindungen zum männlichen Geschlecht, sondern lässt »some relation« bestehen. Ebenso halten die Eunuchen des Hofes das Machtzentrum von »unnatural crime«, der geradezu obsessiv unterstellten orientalischen Zügellosigkeit, inklusive des homosexuellen Begehrens, frei. Dort sind sie dadurch, dass sie keine eigene Familie gründen können, Diener des Gemeinwohls und garantieren die Ordnung der Herrschaft durch ihre eigene vermeintliche Freiheit von sexuellem Begehren. Um an der Grenze des Harems wachen zu können, ist diese vag-ambige Zugehörigkeit des Weißen Eunuchen zum männlichen Geschlecht jedoch nicht hinreichend. Eine »abhorrency«, die allein das offenbar mächtige weibliche Begehren vertreiben kann, kann nach Rycaut nur die monströse Gestalt des Schwarzen Eunuchen hervorrufen.

53 Vgl. Travén 2016.

54 Crawford 2016.

55 Rycaut 1668, S. 67.

Im Gegensatz zu Rycauts teilweise widersprüchlichen Versuchen, Eunuchen im Harem, in der Palasthierarchie und somit in der osmanischen Gesellschaft zu verorten, finden sie im berühmtesten Reisebericht des 18. Jahrhunderts, in Lady Mary Wortley Montagus *Turkish Embassy Letters*, verfasst 1716–1718, posthum veröffentlicht 1763, eine eher beiläufige Erwähnung. Montagu (1689–1762) berichtet am 18. April 1717 aus Adrianopel, dass sie bei einem ihrer Haremsbesuche auf Einladung der Gemahlin des Großwesirs von einem Schwarzen Eunuchen empfangen und zur Hausherrin geleitet worden sei: »I was met at the Court door by her black Eunuch, who help'd me out of the Coach with great Respect, and conducted me through several rooms where Her She Slaves, finely dress'd, were rang'd on each side.«<sup>56</sup> Die Motivik des Monströsen ist ganz verklungen, vielmehr zeigt dieser Eunuch hier dieselben »zivilisierten« Umgangs- und Höflichkeitsformen, die Montagu aufgrund ihrer aristokratischen Herkunft aus der höfischen Umgebung ihrer eigenen Kultur kennt und deren Bezeugung die adlige Reisende erwartet. Der Eunuch markiert somit eher einen Diskurs der Ähnlichkeit, den sie durchgängig in ihren Briefen nutzt, um eine Form der Solidarität vor allem mit den türkischen Frauen zu konstruieren, die sie innerhalb ihrer Kritik an den Geschlechterverhältnissen und Genderrollen ihrer Heimat funktionalisiert.

Dazu passt Montagues Beschreibung eines prunkvollen Aufzuges, mit dem der Sultan inmitten seines Gefolges zur Moschee geleitet wird. Ihr erscheinen die bunten Gewänder der Männer wie ein Tulpenbeet; der »Kuzlir Aga« [sic], der Oberaufseher der Frauen im Harem des Sultans, sei erschienen »in a deep yallow Cloth (which suited very well to his black face)«.<sup>57</sup> Hier manifestiert sich keine Beiläufigkeit, aber auch kein Erstaunen; der Eunuch wird eher diskret als anders markiert. Sein ganzes äußeres Erscheinungsbild wird nicht etwa trotz, sondern wegen seiner dunklen Hautfarbe als imposant und ästhetisch gefällig wahrgenommen, sodass sich in diese positive Wahrnehmung auch schon die etwa zeitgleich in der Kunst<sup>58</sup> zu beobachtende Exotisierung von Menschen afrikanischer Herkunft mischt, die auch in der englischen Gesellschaft ein sichtbarer Teil urbaner Bevölkerungen waren.<sup>59</sup>

56 To Lady Mar 18 April [1717], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 347–352, hier S. 347.

57 To Lady Bristol 1 April [1717], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 321–325, hier S. 323.

58 Vgl. u.a. William Hogarths Sittengemälde, darunter *A Harlot's Progress* (1730–1732).

59 Erstmals analysiert in Dabydeen 1985.



In beiden Beschreibungen Montagus hat der Schwarze Eunuch allerdings die Funktion als Grenzwächter verloren und taucht gleichsam nur als Accessoire eines osmanischen Hausstandes auf. So kann er auch seine Monstrosität verlieren, die für Rycaut seine »Funktionalität« als Haremswächter ausgemacht hatte. Für diesen erfüllte der Schwarze Eunuch als monströse Ambiguitätsfigur in der Verbindung aus defizitärer Geschlechtlichkeit und abschreckender Physiognomie die Aufgabe, die Grenzen des Harems und damit die sittliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Die Ambiguitätsfigur bewacht gleichsam die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern und bekräftigt ihren Gebrauch. An der westlichen Beobachtung überrascht, wie wenig die »fremde« Praxis der Entmannung und die ebenso »fremde« Gestalt des Eunuchen letztlich zu irritieren vermögen. Dies ist wahrscheinlich darauf zurückzuführen, dass der Kastrat auf den Bühnen der westeuropäischen Metropolen des 18. Jahrhunderts eine gut eingeführte Figur war.<sup>60</sup> Festzuhalten ist daher, dass die Ambiguität der Eunuchen jenseits möglicher Bedrohungsempfindungen, die sich noch im 17. Jahrhundert in Rycauts historischem Werk nachweisen lassen, recht gelassen registriert, jedoch unterschiedlich gedeutet wird.

## Schluss

In restriktiven Ordnungssystemen besteht die Tendenz, binäre Rassifizierungen sowie Unterscheidungen von Geschlecht scharf zu markieren, anstatt fließende Übergänge zuzulassen. In allen drei untersuchten Fällen lässt sich beobachten, dass für diese Markierung vor allem eine bestimmte Denkfigur genutzt wird: Die Uneindeutigkeit wird durch extrem negativ gezeichnete Körper und Verhaltensweisen personifiziert und damit gleichsam »monstrifiziert«. Schwarze Eunuchen, als monströse »Mannweiber« hingestellte intergeschlechtliche Sportler:innen oder biologisch »fragwürdige« Khoikhoi wurden aufgeboten, um die Binarität in einer paradoxen Denkbewegung als faktisch alternativlos darzustellen. Die Existenz von Monstren belegt die Gültigkeit der Unterscheidungen, die das Monströse überhaupt erst hervorbringen.

---

<sup>60</sup> Blume 2019.

## Literatur

- Adhikari, Mohamed, *Not White Enough, Not Black Enough. Racial Identity in the South African Coloured Community*, Athens/Kapstadt 2005.
- Badou, Gérard, *Die schwarze Venus. Das kurze und tragische Leben einer Afrikanerin, die in London und Paris Furore machte*, München/Zürich 2000.
- Block, Janis M., *Geschlechtergleichheit im Sport. Mit besonderer Berücksichtigung der Diskriminierung von trans- und intersexuellen Sportlerinnen unter den Vorschriften des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes*, Baden-Baden 2014.
- Blume, Johanna E., *Verstümmelte Körper? Lebenswelten und soziale Praktiken von Kastratensängern in Mitteleuropa 1712–1844*, Göttingen 2019.
- Brongkoll, Franziska/Groß, Lena/Hagen, Stefanie/Timm, Olga/Baruna, Joy/Memmer, Nicole, *Die Frage nach dem Geschlecht. Hermaphroditismus und Intersexualität*, München 2015.
- Calvi, Eva Maria, *Eine Überschreitung der Geschlechtergrenzen? Intersexualität in der »westlichen Gesellschaft« zwischen konstruierter Nicht-Existenz, Pathologisierung und einem Aufbrechen des binären Geschlechtermodells aus gendertheoretischer Perspektive*, Baden-Baden 2012.
- Coetzee, John Maxwell, »Apartheid Thinking«, in: ders., *Giving Offense. Essays on Censorship*, Chicago 1996, S. 163–184.
- Coetzee, John Maxwell, »Blood, Taint, Flaw, Degeneration. The Novels of Sarah Gertrude Millin«, in: ders., *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, New Haven/London 1988, S. 136–162.
- Coetzee, John Maxwell, »The Mind of Apartheid (Geoffrey Cronje (1907–)«, in: *Social Dynamics*, Jg. 17, H. 1, 1991, S. 1–35.
- Crais, Clifton/Scully, Pamela, *Sara Baartman and the Hottentot Venus. A Ghost Story and a Biography*, Princeton 2009.
- Crawford, Katherine, »Desiring Castrates, or How to Create Disabled Social Subjects«, in: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, Jg. 16, H. 2, 2016, S. 59–90.
- Cronjé, Geoffrey, *'n Tuiste vir die nageslag. Die blywende oplossing van Suid-Afrika se rassevragstukke*, Johannesburg 1945.
- Cronjé, Geoffrey, *Regverdige Rasseapartheid*, Stellenbosch 1947.
- Dabydeen, David, *Hogarth's Blacks. Images of Blacks in Eighteenth Century English Art*, Kingston-upon-Thames 1985.
- Dapper, Olfert, *Umbständliche und Eigentliche Beschreibung von Africa. Anno 1668. Eingerichtet, mit einem Nachwort versehen und herausgegeben von Rolf Italiaander* (Bibliothek klassischer Reiseberichte), Stuttgart 1964.
- Dorer, Johanna/Marschik, Matthias, »Intersexualisierung. Sportliche Gesellschaften, gender tests und Graswurzelbewegungen«, in: Christian Schmelzer (Hg.), *Gender Turn. Gesellschaft jenseits der Geschlechternorm*, Bielefeld 2013, S. 143–172.
- Dorer, Johanna/Marschik, Matthias, »Dichotomie der Moderne: Zur Diskursivierung intergeschlechtlicher Körper im System des medialisierten Sports«, in: Angelika Baier/

- Susanne Hochreiter (Hg.), *Inter\*geschlechtliche Körperlichkeiten. Diskurs/Begegnungen im Erzähltext*, Wien 2014, S. 331–361.
- Easton, Kai, »Travelling through History, ›New‹ South African Icons. The Narratives of Saartje Baartman and Krotoä-Eva in Zoë Wicomb's David's Story«, in: *Kuhapipi*, Jg. 24, H. 1–2, 2002, S. 237–250.
- Elphick, Richard, *Kraal and Castle. Khoikhoi and the Founding of White South Africa*, New Haven/London 1977.
- Finzsch, Norbert, *Abjekte Körper. Zur Kulturgeschichte der Monstrositäten* (Historische Geschlechterforschung), Bielefeld 2024.
- Furlong, Patrick, *Between Crown and Swastika. The Impact of the Radical Right on the Afrikaner Nationalist Movement in the Fascist Era*, Johannesburg 1991.
- Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen (Hg.), *Von Monstern und Menschen. Begegnungen der anderen Art in kulturwissenschaftlicher Perspektive* (Kultur- und Medientheorie), Bielefeld 2009.
- Geisenhanslüke, Achim/Mein, Georg (Hg.), *Monströse Ordnungen. Zur Typologie und Ästhetik des Anormalen* (Literalität und Liminalität, Bd. 12), Bielefeld 2015.
- Giliomee, Hermann, »The Making of the Apartheid Plan, 1929–1948«, in: *Journal of Southern African Studies*, Jg. 29, H. 2, 2003, S. 373–392.
- Glockentöger, Ilke, »Diese Trennung ist wichtig – Geschlechtskonstruktionen im Spitzensport jenseits von Zweigeschlechtlichkeit?«, in: Maximilian Schochow/Saskia Gehrman/Florian Steger (Hg.), *Inter\* und Trans\*Identitäten. Ethische, soziale und juristische Aspekte*, Gießen 2016, S. 383–403.
- Gordon, Robert, »The Venal Hottentot Venus and the Great Chain of Being«, in: *African Studies*, Jg. 2, 1992, S. 185–201.
- Groß, Dominik/Neuschaefer-Rube, Christiane/Steinmetzer, Jan (Hg.), *Transsexualität und Intersexualität. Medizinische, ethische, soziale und juristische Aspekte*, Berlin 2008.
- Grosz, Elizabeth, »Intolerable Ambiguity. Freaks as/at the Limit«, in: Rosemarie Garland Thomson (Hg.), *Freakery. Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York u. a. 1996, S. 55–66.
- Hagner, Michael (Hg.), *Der falsche Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten*, Göttingen 1995.
- Harrison, Kelby/Cooley, Dennis R. (Hg.), *Passing/Out. Sexual Identity Veiled and Revealed*, London 2012.
- Heckemeyer, Karolin, *Leistungsklassen und Geschlechtertests. Die heteronormative Logik des Sports*, Bielefeld 2018.
- Howe, Jan Niklas, *Monstrosität. Abweichungen in Literatur und Wissenschaften des 19. Jahrhunderts* (WeltLiteraturen, Bd. 10), Berlin/Boston 2016.
- Klöppel, Ulrike, *XXOXY ungelöst. Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität*, Bielefeld 2010.
- Kolb, Peter, *Caput Bonae Spei hodiernum, das ist vollständige Beschreibung des africanischen Vorgebürges der Guten Hofnung worinnen in dreyen Theylen abgehandelt wird, wie es heut zu Tage, nach seiner Situation und Eigenschaft aussiehet [...]*, Nürnberg 1719.

- Krämer, Dennis, *Intersexualität im Sport. Mediale und medizinische Körperpolitiken* (Materialitäten, Bd. 26), Bielefeld 2020.
- Lang, Claudia, *Intersexualität. Menschen zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a. M. 2006.
- Marx, Christoph, *Im Zeichen des Ochsenwagens. Der radikale Afrikaner-Nationalismus in Südafrika und die Geschichte der Ossewabrandwag*, Münster 1998.
- Metzner, Adolf, »Ärger mit den Frauen«, in: *DIE ZEIT*, Nr. 12, 22.03.1968, S. 44.
- Metzner, Adolf, »Nicht alle Sportlerinnen sind Frauen«, in: *DIE ZEIT*, Nr. 47, 24.11.1967, S. 47.
- [Montagu, Lady Mary Wortley], *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu. Edited by Robert Halsband*, 3 Bde., Oxford 1965–1967.
- Moodie, Dunbar, *The Rise of Afrikanerdom. Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley 1975.
- Prieser, Uwe, »XY in München nicht ungelöst«, in: *FAZ*, Nr. 130, 08.06.1972, S. 19.
- Raven-Hart, Rowland, *Before Van Riebeeck. Callers at South Africa from 1488 to 1652*, Kapstadt 1967.
- Roos, Neil, »Alcohol Panic, Social Engineering, and Some Reflections on the Management of Whites in Early Apartheid Society, 1948–1960«, in: *Historical Journal*, Jg. 58, H. 4, 2015, S. 1167–1189.
- »Rot und Grün bringen es an den Tag. Mit Hilfe eines Haares soll in München nach zwei Stunden die ›Reinrassigkeit‹ einer Athletin bewiesen sein«, in: *FAZ*, Nr. 90, 18.04.1972, S. 12.
- Rycaut, Sir Paul, *The History of the Present State of the Ottoman Empire* [...], London 1686.
- Sanchez, Maria C./Schlossberg, Linda (Hg.), *Passing. Identity and Interpretation in Sexuality, Race, and Religion* (Sexual Cultures), New York/London 2001.
- Schochow, Maximilian/Gehrmann, Saskia/ Steger, Florian (Hg.), *Inter\* und Trans\*Identitäten. Ethische, soziale und juristische Aspekte*, Gießen 2016.
- Stern, Caroline, *Intersexualität. Geschichte, Medizin und psychosoziale Aspekte*, Marburg 2010.
- Martina Thiele, »Medial vermittelte Vorurteile, Stereotype und ›Feindinnenbilder‹«, in: Martina Thiele/Tanja Thomas/Fabian Virchow (Hg.), *Medien – Krieg – Geschlecht. Affirmationen und Irritationen sozialer Ordnungen*, Wiesbaden 2010, S. 61–79.
- Travén, Marianne, »Voicing the Third Gender. The Castrato Voice and the Stigma of Emasculation in Eighteenth-Century Society«, in: *Etudes Epistémé*, Jg. 29, 2016, ohne Pag.
- Wiederkehr, Stefan, »Jenseits der Geschlechtergrenzen. Intersexuelle und transsexuelle Menschen im Spitzensport«, in: *feministische studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, Jg. 30, H. 1, 2012, S. 31–43.
- Youé, Chris, »Sara Baartman. Inspection / Dissection / Resurrection«, in: *Canadian Journal of African Studies*, Jg. 41, H. 3, 2007 S. 559–567.
- Zehnder, Kathrin, *Zwitter beim Namen nennen. Intersexualität zwischen Pathologie, Selbstbestimmung und leiblicher Erfahrung*, Bielefeld 2010.



# Interferenzen in Regimen der Unterscheidung: Geschlecht, *race* und Religion

Barbara Buchenau, Amad Hamid, Max Keilhau  
und Christoph Marx<sup>1</sup>

## Settings

- Zwischen Schwarz und Weiß. Die südafrikanischen Coloureds und die Apartheid (Außereuropäische Geschichte – Hamid, Marx)
- »Neophytes«, »renegados«, »creoles«: Dynamiken der (Dis)Ambiguierung in nordamerikanischen Diskussionen des Wandels vom Kolonialismus zur Nationalstaatlichkeit (Amerikanistik – Buchenau)
- Geschlechtliche Ambiguität in der Medienberichterstattung der Bundesrepublik Deutschland von den 1970er Jahren bis zur Jahrtausendwende (Zeitgeschichte – Keilhau)

In einem Interview mit Amad Hamid im März 2020 schildert der Anti-Apartheid-Aktivist, Theologe und ehemalige Präsident des Reformierten Weltbunds (1982–1991) Allan Boesak (geb. 1945), wie im südafrikanischen Regime der Apartheid, aber auch grundsätzlich in Kontexten der Postkolonialität, Hautfarbe und Herkunft nicht nur zur Segregation, sondern auch zur Binnenhierarchisierung und Ausdifferenzierung von Diskriminierungspraktiken eingesetzt wurden und werden. Als Angehöriger der durch die Apartheid im *Population Registration Act* von 1950 juristisch fixierten Gruppe der Coloureds hatte Boesak am eigenen Leib erfahren, was es bedeutet, aufgrund von Herkunft und Hautfarbe als Mitglied einer Mittlergruppe zwischen den mit allen Rechten versehenen Weißen und den in allen Dimensionen des öffentlichen und privaten Lebens beherrschten

---

<sup>1</sup> Dieses Kapitel wurde gemeinschaftlich verfasst, wobei die Settings von den jeweiligen Teilprojekten vorgestellt wurden, dann jedoch anschließend in der Gruppe diskutiert und mit Blick auf die interdisziplinäre Forschung zur Interferenz gemeinsam ausgewertet wurden. Die Endredaktion erfolgte durch Barbara Buchenau und Max Keilhau.

Schwarzen auftreten und agieren zu müssen. Zugleich hatte er seine Schulung als Theologe und Pastor der reformierten Kirche sowohl während als auch nach der Apartheid dazu genutzt, das christliche Transzendenzversprechen zur Regimekritik, zur Selbstbehauptung und vor allem auch zur Arbeit an der Demokratie einzusetzen. Dabei spielte Boesaks Glaube auch in seiner (durchaus umstrittenen) Beteiligung am politischen Aufbau und sein Eintreten für die LGBTIQ-Community eine wesentliche Rolle.<sup>2</sup>

Dieses im ersten Setting detailliert zu besprechende Interview inspirierte uns dazu, einige Hypothesen zu überprüfen, die sich aus den Äußerungen von Allan Boesak bezüglich des Zusammenwirkens von verschiedenen gesellschaftlichen Differenzkategorien ergeben. Diese Überprüfung geschieht im Rahmen eines kontrastiven Vergleichs von unterschiedlichen Fällen aus der bundesrepublikanischen Medienpraxis der 1990er Jahre und ausgewählten erweckungstheologischen Selbstzeugnissen des spätkolonialen Nordamerikas. Boesaks rückblickende Betrachtung südafrikanischer und postkolonialer Unterscheidungsregime machte eines deutlich: Wann immer sich religiöse Selbstverortungen mit gesellschaftlichen, politischen und medialen Unterscheidungshandlungen entlang der Differenz von Geschlecht und/oder *race* überlagern, gerät einer der zentralen Befunde der Intersektionalitätsforschung unter Druck. Denn die sich wechselseitig verstärkende Wirkung von mehrfachen Diskriminierungserfahrungen scheint weniger durchzuschlagen, wenn auch Religion zu den Unterscheidungsmerkmalen gehört.<sup>3</sup> Zugleich zeigt sich aber auch die Notwendigkeit eines von der Intersektionalitätsforschung und der Forschung zur Humandifferenzierung informierten methodischen Vorgehens bezüglich der Analyse von überlappenden, einander überlagernden gesellschaftlichen Unterscheidungskategorien.<sup>4</sup> Denn in der Beobachtung der Interferenzen zwischen religiösen, rassifizierenden und binär-geschlechtlichen Regimen des Unterscheidens werden die Kategorien aus der Forschung zu Überlagerungsphänomenen,

---

2 Boesak 2005, Kap. 6 diskutiert den politischen Aussöhnungsprozess nach Ende der Apartheid und die vielschichtige Rolle der Kirchen. Für eine religionswissenschaftliche und auch kollegiale Perspektive auf Boesak vgl. Plaatjies-van Huffel 2018.

3 In den 1970er Jahren war es das Combahee River Collective, das erstmals zusammenfasste, was in mehreren Jahrhunderten des politischen Aktivismus und der schriftstellerischen Arbeit deutlich geworden war: Sie diagnostizierten einen kumulativen, wenn nicht sogar sich exponentiell verschärfenden Effekt »sich verschränkender Systeme der Unterdrückung« (unsere Übersetzung; zitiert in Cooper 2018, S. 387–389). Vgl. Geerts/van der Tuin 2013; dies. 2021.

4 Vgl. Hancock 2007; Hirschauer 2020.

wie etwa Stefan Hirschauers Konzept der »Differenznegation« als Balanceakt im Zwischenraum der »reproduzierenden und destabilisierenden Moment[e] sozialer Praxis«,<sup>5</sup> erläuterebedürftig. Boesak, aber auch transgeschlechtliche Akteur:innen in der deutschen Medienlandschaft und afroamerikanische Autor:innen der späten Kolonial- und frühen Revolutionszeit schaffen es, mit dem Bezug auf religiöse Unterscheidungen (wie etwa Immanenz und Transzendenz) andere Unterscheidungsformen zu unterlaufen und außer Kraft zu setzen. Indem sie sich auf die Transzendenz, also auf göttliches Unterscheiden beziehen, können sie andere, irdische Unterscheidungen mit Indifferenz behandeln. Ambiguität wird in diesen auf starken Unterscheidungen ausgerichteten, medial überformten Konstellationen allenfalls dann beobachtet und angemerkt, wenn es zu einem eigentümlichen Schillern zwischen Differenz und Indifferenz kommt.<sup>6</sup>

Zwei Fragen stehen im Zentrum der folgenden Diskussion, in der es darum gehen wird, Quellenmaterialien sehr unterschiedlicher medialer Verfasstheit (ein Interview, Zeitungsbeiträge, eine Talkshow, ein Gedicht, ein Konversions- und Gefangenschaftsbericht) im epochen- und regionsübergreifenden kontrastiven Vergleich auf die Zeichen und Folgen des Zusammenfallens von drei gesellschaftlichen konstitutiven Unterscheidungsdimensionen – Religion, *race* und Geschlecht – zu befragen:<sup>7</sup> Unter welchen Umständen bieten religiöse Semantiken, die in der Kulturgeschichte immer wieder zur Legitimation rassifizierender oder binär-geschlechtlicher und sexistischer Unterscheidungen genutzt werden, in den untersuchten Fällen die Möglichkeit, eben diese Unterscheidungen zu schleifen und eine subversive Kraft zu entfalten? Und welche normativen Positionen können dazu genutzt werden, eine von außen oktroyierte Unterscheidung umzuwerten, zu unterlaufen oder uneindeutig werden zu lassen?

In Zusammenhängen der christlichen Theologie wird die Einheit aller Menschen in Christus oftmals über Gal 3,28 und damit über eine Gleichset-

---

5 Hirschauer 2020, S. 332.

6 Diese Beobachtung und ihre Folgen für die bisherigen Befunde aus der Intersektionalitätsforschung und der Forschung zur Humandifferenzierung verdanken wir ganz maßgeblich der angeregten wissenschaftlichen Diskussion mit Marcel Müllerburg.

7 Hirschauer 2020 nennt drei Möglichkeiten des Zusammenfallens: »Kookkurrenz« (ebd., S. 322), »Interferenz und Konkurrenz« (ebd., S. 321), Hervorh. im Orig. Diese Momente des Zusammenfallens können (selektiv und durchaus auch nur temporär) bezüglich der Wirksamkeit einer beteiligten Unterscheidungsdimension hemmend, vernachlässigend oder zurückweisend wirken (vgl. ebd., S. 324).



zung geschlechtlicher, religiöser, herkunftsbezogener und rassifizierender Unterscheidungen hergestellt (»Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus«).<sup>8</sup> Die damit zum Ausdruck gebrachte christliche Gleichheitsbotschaft wird sowohl im südafrikanischen Kampf gegen die Apartheid als auch in jüngeren Verlautbarungen der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik und ihren journalistischen Aufbereitungen herangezogen, wenn diese die Beobachtung und Interpretation von Transgeschlechtlichkeit zum Gegenstand haben.<sup>9</sup> Auch in den nordamerikanischen Kolonien gehören – insbesondere in der Zeit ihrer grundlegenden Transformation durch die evangelikale Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts – Bezüge auf die Gleichheitsbotschaft zu den gängigen Stilmitteln, um die durch die vielfachen Kolonisierungen sowie Christianisierungen vorangetriebenen Aufspaltungen aufzurufen und zu normalisieren, sie zugleich aber auch bildsprachlich in Frage zu stellen.<sup>10</sup> Dabei dient das Versprechen der religiösen Transzendenz vor allem auch als Versprechen der Überwindung von hegemonialen Differenzen. Mittels der religiös fundierten Überschreitung und Entgrenzung scheinen gesellschaftliche Unterscheidungen erfolgreich unterlaufen werden zu können; die christliche Gleichheitsbotschaft wird damit zu einem Hebel, um eine bestehende Definitionsmacht in den Feldern des Geschlechts und rassifi-

8 Der Bibelvers hier zitiert nach der Luther-Übersetzung. Zur Semantik und Verfahrensweise des vermutlich an die hellenistische Bevölkerung der Städte Galatiens gerichteten authentischen Paulinischen Briefs vgl. Bull 2018.

9 Z.B. Kampf 2016a: Hier berichtet die Journalistin Anne Kampf am 5. Februar 2016 auf *evangelisch.de* von der Positionierung des hessisch-nassauischen Kirchenpräsidenten Volker Jung: »Nach dem Grundverständnis des Evangeliums sei die Zusage des Heils in Jesus Christus ›gerade nicht an menschliche Herkunft und Rollenzuschreibung gebunden«, sagte Jung mit Verweis auf Galater 3:28: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.« Die Wahrnehmung sexueller Vielfalt bedeute keine Loslösung von der Bibel. ›Gerade das biblische Zeugnis fordert heraus, Menschen in ihrer Individualität wahrzunehmen und ihnen darin gerecht zu werden«, sagte Jung. Zum 500. Jubiläum der Reformation solle die evangelische Kirche einen Beitrag dazu leisten, »dass Diskriminierung aufgrund von geschlechtlicher oder sexueller Identität und Orientierung ein Ende hat«. In der evangelischen Kirche sollten sich ›Menschen jeglichen Geschlechts und verschiedener sexueller Prägung von Gott geliebt und angenommen fühlen«, sagte der Kirchenpräsident und schloss mit einem Zitat von Lili Elbe im Film *The Danish Girl*, die voller Überzeugung sage: ›Gott hat mich so geschaffen.« Vgl. auch die von Anne Kampf am 11. Februar 2016 angestoßene Diskussion zur Präsenz von Transsexualität in der Bibel in Kampf 2016b.

10 Vgl. Hochgeschwender 2007, Kap. 3.

zierender Unterscheidungen mindestens infrage zu stellen oder gar außer Kraft zu setzen. Bezüge auf die christliche Lehre eröffnen hierbei einen Raum, der deutlich positiver gefüllt ist als jener »Bereich des nicht realisierten Möglichen«, welcher von Stefan Hirschauer als »Differenznegation« diskutiert wird:

Ungesagtes, Vermiedenes, Unterbundenenes, Unterlassenes, Vergessenes. Differenznegationen schieben Mögliches in diesen Raum des Nicht-Realisierten, indem sie es zu verschiedenen Graden verunmöglichen: Manches wird als wahrscheinlich erwartet, aber latent gehalten, unterlassen oder vermieden; Anderes wird noch für möglich gehalten, aber unterbunden oder ganz ausgeblendet; unzählige andere Möglichkeiten sind dagegen undenkbar, weil sie noch unsagbar oder schon historisch vergessen sind.<sup>11</sup>

Differenznegation scheint jedoch oftmals hinter Indifferenz zurückzutreten, wenn neben *race* oder Geschlecht auch Religion als Unterscheidungskriterium beobachtet wird. Diese starke Rolle der Indifferenz in Szenarien der Interferenz ist umso erstaunlicher, als Religion doch sehr viel öfter zur Legitimation rassifizierender, binär-geschlechtlicher und sexistischer Unterscheidungen eingesetzt wird als zu ihrer Abschwächung beizutragen.<sup>12</sup>

Religion wird etwa in einem Beitrag in der Wochenzeitung *DIE ZEIT* aus dem Jahr 1998 als Legitimation für eine binär-geschlechtliche Heterosexualisierung erkannt. So nimmt Karen Kleinworts mit einem Zitat überschriebene Reportage »Wir waren homosexuell« eine in den Vereinigten Staaten lancierte Anzeigenkampagne zum Anlass, um den Zusammenhang von Religion, Sexualität und Politik zu thematisieren.<sup>13</sup> In der transatlantischen Beobachtung und Einordnung dieser religiös motivierten Anzeigenkampagne erscheint das christliche Bekenntnis als Verklarung und Ablehnung von Ambiguität. Die religiöse Selbstverortung und Zugehörigkeitsbeschreibung werden als Elemente einer (sozial eingeforderten und im Artikel als illiberal dargestellten) Vereindeutigung beschrieben. Diese Verklarung durch das

---

11 Hirschauer 2020, S. 324. Für unser Interesse an der Auffächerung von Interferenzen zwischen den Unterscheidungen Religion, *race* und Geschlecht ist weniger Hirschauers Zielrichtung interessant, die vor allem in der Beschreibung eines nicht beschreibbaren, da unterlassenen Phänomens liegt (aber auch in der Systematisierung einer gesellschaftlichen Antwort auf das, was er in der Schlussbetrachtung als »Ambiguitätsversagen« bezeichnet; ebd., S. 332). Hirschauers terminologische und konzeptionelle Taxonomie von Überlagerungsphänomenen ermöglicht vielmehr eine präzisere Beschreibung der verschiedenen Fallbeispiele als verstärkende, neutrale oder abschwächende Settings der Interferenz verschiedener Unterscheidungen.

12 Exemplarisch zu Religion in Amerika White Hodge 2016.

13 Kleinwort 1998.

Bekenntnis zum christlichen Glauben beseitige aus Sicht seiner Befürworter:innen verunsichernde Interferenzen durch geschlechtliche und sexuelle Ambiguität, indem eindeutige und tradierte Zuordnungen restabliert würden. Interferenzen werden in der beobachteten nordamerikanischen Debatte also eindeutig als Störquellen identifiziert. Der Artikel der *ZEIT* stellt die Nutzung und Instrumentalisierung des (heterosexualisierten) Ordnungsbestrebens religiöser Definitionsmacht »durch die religiöse Rechte Amerikas«<sup>14</sup> medial aus, indem eine Beobachtungsinstanz zweiter Ordnung die US-amerikanischen Entwicklungen als Kontrastfolie gegenüber einem vermeintlich vernünftigen Umgang mit gleichgeschlechtlicher Liebe in der Bundesrepublik einzieht. In der medialen Kommentierung und Bewertung tritt das (US-amerikanische) Bekenntnis zum Christentum damit als Stabilisierung, Verstärkung und Übernahme politisch präferierter Heterosexualität in Erscheinung. Durch die transatlantische Beobachtung erscheint es als ein politisch und religiös motiviertes Bekenntnis, das zur Diskreditierung abweichender Sexualitäten herangezogen wird. Aus der Sicht des Zeitschriftenartikels steht eine Melange aus religiöser Motivation und politischer Agitation hinter der Forderung nach einem »Ausstieg« aus der Homosexualität. Durch diese distanzierte Begutachtung US-amerikanischer Initiativen bezieht die *ZEIT* als Beobachtungsinstanz Stellung; die wachsenden gesellschaftlichen Konflikte mit ihren diagnostizierten illiberalen Tendenzen werden als Kennzeichen von Entwicklungen jenseits des Atlantiks verstanden: »Mit einer Anzeigenkampagne versucht die religiöse Rechte Amerikas, Schwule und Lesben zum Ausstieg aus ihrer geschlechtlichen Orientierung zu bewegen.«<sup>15</sup> Dieser Untertitel ist auf die Verschränkung der Ebenen sexuelle Orientierung, Religion und Politik ausgerichtet und betont die angesprochene Situierung in einem US-amerikanischen Kontext. Im Zentrum der medialen Beobachtung stehen die in Bezug auf Homosexualität konträren Ansichten christlich-konservativer und (links-)liberaler Organisationen, die auf einer politischen Skala zwischen rechts und links verortet werden. Die Berichterstattung in der *ZEIT*, die sich auf unterschiedlichen Beobachtungsebenen bewegt, nimmt dabei nicht nur die inhaltliche Beschreibung eines polaren Musters der Auseinandersetzung in Amerika vor, sondern leistet zugleich jene ideelle, zwar nicht explizit formulierte, aber doch den Artikel begleitende Abgrenzung

---

14 Ebd.

15 Ebd.

gegenüber den amerikanischen Verhältnissen. Einem Deutungsschema »bundesrepublikanischer Vernunft« getreu, erscheinen die Entwicklungen in Amerika der Beobachtungsinstanz als radikal und verfehlt, von Dramatisierung und Polarisierung geprägt, die im Beitrag der *ZEIT* ihre strategische Ablehnung finden. Den Beteiligten an der Kontroverse fehle, so insinuiert es der Artikel, die nötige Konsensfähigkeit. Karen Kleinwort zitiert und rahmt wie folgt:

Anzeigenwahrheit Nummer eins: Homosexualität ist eine Sünde. Doch statt den Sünder zu strafen, reicht ihm Gott die helfende Hand.

Anzeigenwahrheit Nummer zwei: Homosexualität ist gefährlich, denn sie könne zu Aids, Geschlechtskrankheiten und emotionalen Problemen führen. »Das Ausleben schwuler Gefühle kommt einem Todesurteil gleich«, erklärt Nancy Sutton, Präsidentin der christlichen Aufklärungsbewegung Family First aus Colorado.

Anzeigenwahrheit Nummer drei: Durch das Studium der Heiligen Schrift und gewappnet mit einem festen Glauben können Homosexuelle ihr Leben ändern. Tausende von Ex-Gays hätten es schon geschafft.<sup>16</sup>

Sicherlich lassen sich bei der *ZEIT* im Vergleich der Gruppierungen Sympathien für die Aufklärungsbemühungen der (links-)liberalen Organisationen erkennen. Dessen ungeachtet begleitet die Berichterstattung eine grundlegende Skepsis gegenüber der Polarisierung der amerikanischen Debatte und gegenüber dem vorgetragenen Ingrimme der religiösen Rechten. Die Hauptprobleme sind demnach die zunehmende Ideologisierung und Politisierung:

Homosexualität steht dem Dauerthema Abtreibung kaum nach, wenn es um den Grad der Ideologisierung der Debatte geht. »Politiker wie Trent Lott wollen sich mit ihrer antischwulen Rhetorik die Unterstützung der religiösen Rechten sichern«, sagt Wayne Besen von der Human Rights Campaign. Das Timing für die Anzeigenkampagne der Ex-Gays könnte denn auch nicht besser gewählt sein – in nur zwei Monaten stehen in den USA wieder Kongresswahlen an.<sup>17</sup>

Der Artikel bewertet in Form einer Fremdbeobachtung den politischen Ideologierungsgrad der US-amerikanischen Debatte mithilfe des Beobachtungsschemas Rationalität|Bigotterie. Kleinwort betont auf diese Weise die liberale Grundhaltung der Berichterstattung in der *ZEIT*. Der Versuch, das Spiel mit den Kategorien der Sexualität und Religion als ein primär politisch motiviertes zu entlarven, ist damit ein zentrales Anliegen der me-

---

16 Ebd.

17 Ebd.

dialen Abgrenzungsbewegung. Der mediale Sinnverarbeitungsprozess läuft im selbstreferentiellen Modus rekursiver Beschreibung und Beobachtung ab.<sup>18</sup> Das Mediensystem zeigt sich hier als eine auf die Leser:innen und Zuschauer:innen und auf sich selbst bezogene Handlungs- und Beobachtungsinstanz.<sup>19</sup> Gleichsam kommt die Neigung des Mediensystems zum Ausdruck, sich an der Irritation (der Beobachtung und des beobachteten Unterscheidungshandeln) zu laben.<sup>20</sup> Die Trias aus sexueller Orientierung, Religion und Politik verstärkt den Beobachtungsfokus auf die Anwendung von Unterscheidungsmechanismen. Darüber hinaus übt sich die *ZEIT* in einer strategisch markierten Zurückweisung des emotionalisierten Tonfalls der US-amerikanischen Debatte, sodass die Deutungsmacht der beobachteten Schleifung sexueller Ambiguität, die als gewaltsamer Eingriff vor dem Horizont religiös und politisch motivierter Auseinandersetzungen aufscheint, eingeht und eine Rückkopplung an Debatten in Deutschland wirkkräftig ausgeschlossen wird.

Derartige Interferenzen zwischen verschiedenen Unterscheidungshandlungen, sowie zwischen religiösen, geschlechtlichen und ethnischen Ambiguitätsphänomenen sind auf Formate der Übersetzung angewiesen, durch die ein bestimmter Umgang mit Ambiguität und Unterscheidungsformen über Grenzen hinweg verbreitet wird. Dies können zeitliche und geografische physische Grenzen sein, das Übergreifen von einem Praxisfeld in ein anderes oder Auswirkungen der Ambiguierung einer Unterscheidung auf eine andere. Ambiguitätsbeobachtungen, die oft ephemerer Natur sind, oszillieren zwischen der Irritation habituell eingeübten Unterscheidungsgebarens und dem Ausweichen auf andere zur Verfügung stehende Unterscheidungen. Die »Erschütterungen«, die Ambiguität auslöst, sind daher oftmals geradezu »seismografisch« an anderen Stellen abseits des »Epizentrums« zu beobachten, wo sich Differenzen gegenseitig aufrufen, intensivieren oder abschwächen und auf diese Weise Interferenzmuster hervorrufen.

In unserem Kapitel zeigen Analysen ausgewählter Fälle ambiger Dramaturgien der religiösen Transzendenz, wie diese Aufführungen geschlechtliche und ethnische Unterscheidungen schleifen, unterlaufen oder auch

---

18 Vgl. Luhmann 2017, S. 77.

19 Vgl. ebd.

20 Vgl. ebd.

gegeneinander ausspielen können.<sup>21</sup> Am folgenden südafrikanischen Fall der eng miteinander verwobenen Bewegungen des Rejectionism und der Black Consciousness wird erörtert, wie Herrschaftsansprüche, die sich rassifizierender Unterteilungen bedienen, aus einer Position der religiösen Transzendenz heraus zurückgewiesen werden.<sup>22</sup> Es wird exemplarisch beschrieben, wie Binnendifferenzierungen und neu eingezogene Unterscheidungen die Definitionsmacht bestehender Machtstrukturen verstärken. Zugleich schränken diese die Aktionsradien, Selbstverortungen und Handlungsoptionen von als ambig wahrgenommenen Personen nicht per se ein. Sie führen vielmehr zu einer originären Ambiguität von Differenz und Indifferenz: Vermeintlich ordnungsbildende gesellschaftliche Leitunterscheidungen verlieren ihre Fähigkeit zur Vereindeutigung, wenn sich verschiedene Ambiguitätsdimensionen wechselseitig stören.

## Allan Boesaks Blick zurück auf die Definitionsmacht und das politische Kategorisierungsprojekt der Apartheid: Die Kraft der religiösen Zwischenräume

Im Apartheidregime Südafrikas mit seiner rassistischen Zwischenkategorie der Coloureds<sup>23</sup> spielten prominente Theolog:innen, unter denen Desmond Tutu und Allan Boesak die bekanntesten waren, eine zentrale Rolle im politischen Widerstand. Allan Boesak gewann innerhalb kurzer Zeit immensen Einfluss unter den Coloureds, nicht zuletzt weil er Pfarrer der Dutch Reformed Mission Church war, jener segregierten calvinistischen Kirche nur für Coloureds, die sich in weitgehender administrativer und finanzieller Abhängigkeit von der Nederduits Gereformeerde Kerk, der weißen Refor-

---

21 Zu Fragen des Zusammenspiels von Dramaturgie, Performanz und hegemonialen Wissensordnungen vgl. Taylor 2003.

22 Adhikari 2006, S. 471; vgl. Adhikari 2002.

23 Die Coloureds bilden eine in sich heterogene Gruppe von Nachkomm:innen der KhoiSan und versklavter Menschen, die im Laufe der Geschichte von politischen Institutionen starke Zuschreibungen erfuhren und oft in uneindeutigen Mittelpositionen zwischen den »eindeutig schwarzen« und »eindeutig weißen« Gruppen platziert wurden. Gerade aus dieser Mittelposition heraus wurden sie aber auch immer wieder auch zur Irritation des radikal segregierten Gesellschafts-systems. Einen Überblick über Forschungsansätze und -befunde bietet Adhikari 2013. Vgl. auch die Kapitel *An Grenzen mahnen* sowie *Das Eindeutige hinter dem Ambigen*.

mierten Kirche, befand. Boesak selbst beschrieb dieses Verhältnis in einem Interview rückblickend geradezu als eine Umkehr des Transzendenzversprechens: »controlled by the Whites, controlled financially, controlled in our thinking, controlled in our Theology, controlled in worship, controlled in everything. We were a Brown Coloured copy of the White Dutch Reformed Church, in every single way.«<sup>24</sup> Die weiße Kirche war ein wesentlicher Pfeiler des Apartheidsystems, da ihre Theolog:innen diese Politik als durch die Bibel gerechtfertigt ausgaben.

Seit den 1970er Jahren wurde der Coloured-Widerstand gegen die Apartheid zunächst von jungen Intellektuellen getragen, die von der Black Consciousness beeinflusst waren, einer Bewegung, die von schwarzen Studierenden um Steve Biko ausging. Sie gaben der psychologischen Selbstbefreiung Priorität, da sie als Voraussetzung für die sich aus ihr ergebende politische Befreiung angesehen wurde.<sup>25</sup> Black Consciousness fand die stärkste Resonanz an der University of the Western Cape, einer Apartheid-Universität, die ausschließlich für Coloureds gegründet worden war, deren Doziererschaft und Administration aber aus konservativen Weißen bestand, von denen viele mit der burisch-nationalistischen Geheimgesellschaft Afrikaner Broederbond eng verbunden waren.<sup>26</sup> Boesaks Einfluss auf die Widerstandsbewegung der Coloureds war nicht zuletzt auf seine berufliche Stellung als Studierendenpfarrer an dieser Universität zurückzuführen. Er hatte Theologie im niederländischen Kampen studiert, über Black Theology promoviert und sich nach seiner Rückkehr nach Südafrika darum bemüht, eine befreiungstheologische Gegenposition zur Apartheid zu entwickeln.

Dabei griff er auf zwei einander verstärkende Ideologien zurück: den Rejectionism der Coloureds, und die Black Theology, die beide aus unterschiedlichen Positionen heraus darauf abzielten, Gräben zwischen den unter der Apartheid leidenden Bevölkerungsgruppen zu schließen und somit eine Differenznegation herbeizuführen. Beide Ideologien waren bereits älter, wurden aber von Boesak in besonderer, den Umständen der 1980er Jahre entsprechender Weise neu interpretiert und zusammengeführt. »Rejectionism« bezeichnet die radikale Ablehnung jeder Zusammenarbeit mit den Apartheidstrukturen, insbesondere die Ablehnung der ihnen zugrunde liegenden rassifizierenden Kategorien. Bereits in den 1930er Jahren wiesen

---

24 Boesak 2020.

25 Biko 1978.

26 Marx 2011.

radikale Coloured-Intellektuelle die Vorstellung einer eigenen Coloured-Identität zurück, da sie nur zu einer Teilung der schwarzen Mehrheit führe und der weißen Staatsmacht nütze. Jedoch stieß diese Idee einer rigorosen Verweigerung jeder Zusammenarbeit mit den staatlichen Strukturen nur bei der radikalen Linken auf Resonanz, politisch verpuffte sie in Tatenlosigkeit. Mit der Black Consciousness-Bewegung erhielt sie einen neuen ideologischen Kontext, in dessen Rahmen sie sich politisch nutzen ließ.

Die befreiende Wirkung der Black Consciousness-Bewegung ging Boesak zufolge von ihrer Überwindung der rassifizierenden Kategorien durch eine neue Unterscheidung aus. Der führende Kopf der Bewegung, Steve Biko, verstand »black« nicht mehr als eine Kategorie der *race*, sondern als Bezeichnung für alle, die von der Apartheid unterdrückt wurden.<sup>27</sup> Dadurch eröffnete sich für Coloureds und andere Minderheiten der Weg zu einem gemeinsamen Widerstand gegen ein sie alle unterdrückendes System, indem sie sich für die »Ausschaltbedürftigkeit einer kulturell hoch salient gemachten Unterscheidung« einsetzten, wie Hirschauer es nennen würde.<sup>28</sup> Boesak selbst regte 1983 zur Gründung einer United Democratic Front (UDF) an, die alle Widerstandsgruppen Südafrikas in einem Dachverband zusammenführen sollte.

Boesak versucht im Rückblick des 2020 geführten Interviews die Unterscheidung zwischen Schwarzen und Coloureds historisch herzuleiten, indem er das British Empire wie einen intentional handelnden Akteur adressiert und Coloured-Identität als Werkzeug des südafrikanischen Unterscheidungsregimes desavouiert:

The British Empire always thought: »Once you conquer a place and conquer their people, first rule of thumb is in how many ways can you find out how you can divide them, because if you can divide them, then you can rule them easily«. But when it came to the Cape, they saw that these people are different enough, these mixed group of people, are different enough from the Africans, for us to use them as a separate instrument of division. So gradually, once they began calling them Coloureds that was to distinguish them from the Africans.<sup>29</sup>

---

27 Pucherová 2018, S. 364.

28 Hirschauer 2020, S. 321.

29 Boesak 2020.



Die Auseinandersetzung mit der Coloured-Identität ist in dieser Sichtweise auf einem stark verminderten »Aktivitätsniveau« zu beobachten.<sup>30</sup> Sie tritt hier in eine von Fremdherrschaft erzeugte und geschürte Konkurrenz zu anderen afrikanischen Identitäten und verliert zugleich in einem Setting der Beobachtung zweiter Ordnung deutlich an Legitimation, weil sie als Ergebnis der rassifizierenden Definitionsmacht der Kolonialherr:innen und Apartheidpolitiker:innen ausgestellt und diskreditiert wird. Boesak deutet im historischen Rückblick das, was sich Historiker:innen als ungesteuerter historischer Prozess darstellt, in intentionales Handeln des British Empire um. Das dominante Prinzip ist *divide et impera*. Die Unterscheidung zwischen Coloureds und Schwarzen erscheint Boesak als vollkommen willkürlich. Die kulturelle Nähe der heutigen Coloureds zu den Weißen bezeichnet er als Ergebnis eines Prozesses erzwungenen Kulturverlusts.

But the wonderful opportunity for imperialism in this country, for the so called Coloureds, was the cultural aspect. So, culturally the Khoi and the San were almost decimated. So, they destroyed their culture, then they destroyed their way of life, then they destroyed their religion, they destroyed their languages.<sup>31</sup>

Genauso erging es den Sklav:innen. »And so, the languages that the people here, the slave population – they may have had remnants of their own languages but that too was systematically taken away.«<sup>32</sup> In seiner nachträglichen Beobachtung und Bewertung des Kategorisierungshandelns eines politischen Unterscheidungsregimes und seiner sehr unterschiedlichen Akteur:innen weist Boesak immer wieder absichtsvolles Handeln aus, wobei ihm das Überlegenheitsbewusstsein vieler Coloureds gegenüber der schwarzen Mehrheit als Beleg dafür dient, dass die Rechnung der Imperialist:innen aufging.

Dazu gehörte laut Boesak, den Coloureds einzureden, eine zivilisiertere Kultur erhebe sie über die schwarze Mehrheit. Mit dieser Behauptung waren Privilegien verbunden, um die Coloureds auf den Erhalt der Rassentrennung zu verpflichten. Für Boesak ergibt sich im späteren Rückblick eine Kontinuität intendierten Handelns zunächst der britischen Kolonialherr:innen, dann der Apartheidpolitiker:innen, die auf eine künstliche Schaffung der Coloureds als abgegrenzte gesellschaftliche Gruppe und politischen Puffer abziel-

---

30 Hirschauer 2020, S. 322. Hirschauer unterscheidet zwischen einer »starke[n] Performance«, dem »routinierte[n] Vollzug« und dem »nur noch vom Körper mitversorgte[n] Sachverhalt«.

31 Boesak 2020.

32 Ebd.

te. Im Endeffekt erklärt dieser Prozess der Entfremdung voneinander die Funktion der Rasseneinteilung: »Race is not a real thing, race is a social, political construct for political reasons of control.« Die historische Bedeutung des Rassismus erschließt sich primär aus seiner politischen Instrumentalisierbarkeit: »Racial categorisation is a refinement of that construct. [...] Why is it that on this side, we are all categorised but on the White side, whether you are Portuguese, or German, or English, it doesn't matter, you are just White.«<sup>33</sup>

Ein Problem für viele Coloureds ergab sich zudem daraus, dass die Black Consciousness-Ideologie eine Rückbesinnung auf die afrikanische Kultur anstrebte. Diese gesellschaftliche Bewegung befähigte ihre Akteur:innen zu neuer Selbstwertschätzung: Eine Identität, welche eine Befreiung aus der mentalen Knechtschaft der weißen Hegemonie in Aussicht stellte, nährte sich aus dem Stolz auf die eigenen afrikanischen Werte, auf die Kultur, die Religion und die Sprache.<sup>34</sup> Für viele Coloureds war jedoch die einzige Kultur, die sie kannten, diejenige, die sie mit den Weißen teilten. Boesak beschwor kulturelle Gemeinsamkeiten von Schwarzen und Coloureds und wollte den Coloureds bewusst machen, dass ihre kulturellen Wurzeln genuin afrikanische wären. Die Rückbesinnung auf diese Wurzeln jenseits der Colouredness war elementar für Boesaks Rejectionism. Er berief sich sogar auf seine eigene Familiengeschichte, um zu belegen, dass die kulturellen Grenzen zwischen Schwarzen und Coloureds von den Weißen gezogen worden waren:

My father comes from [unverständliches Wort], that used to be deep in the Northern Cape. His family clearly had strong, strong DNA bonds with the Xhosa. Xhosa people always told me, »Your name is wrong, your name shouldn't be Boesak, your name should be Buswakwe«. Buswakwe is an old Xhosa name. So, when Africans relate to me, they relate to me as Buswakwe. Especially [to] the role I began to play in the struggle.<sup>35</sup>

Mit diesen Herleitungen und Erklärungen und der Fokussierung auf eine inklusive Kategorie des Schwarzseins nahm Boesak einen Diskurs auf, der die Unterscheidungen des Apartheidstaates zurückstufte und durch eine neue Leitunterscheidung ersetzte, nämlich derjenigen, die zwischen Unterdrücker:innen und Unterdrückten herrscht. Dabei gab es zwei Varianten. Diejenige der Black Consciousness definierte »black« zwar nicht mehr als

---

33 Ebd.

34 Wieder 2008, S. 109.

35 Boesak 2020.

*race*, hielt aber dennoch an der Bezeichnung fest, sodass eine klar erkennbare und grundlegende rassifizierende Unterscheidung der südafrikanischen Bevölkerung weiterhin vorgenommen wurde, obwohl sich viele ehemalige Grenzziehungen verflüssigten.<sup>36</sup> Dagegen war die 1983 von Allan Boesak mit initiierte United Democratic Front eine Dachorganisation zahlreicher Anti-Apartheid-Gruppierungen und eine Bewegung, die von jüngeren marxistisch geprägten Intellektuellen dominiert wurde. Sie verstanden die Unterscheidung von Unterdrücker:innen und Unterdrückten im Sinn des Klassenkampfes, ähnlich wie eine marxistische Geschichtsschreibung dieser Zeit die Apartheid rein funktional im Sinn einer Ermöglichungs- und Rechtfertigungsideologie kapitalistischer Ausbeutung interpretierte.<sup>37</sup>

Boesak, der von Black Consciousness und Black Theology gleichermaßen beeinflusst war, konnte als jemand erscheinen, der mit seiner Betonung des Gegensatzes von Arm und Reich als dem fundamentalen Problem Südafrikas die Interpretation vom Klassenkampf aufgriff. Seine oft radikale Rhetorik konnte diesen Eindruck nur verstärken. Doch grenzte Boesak sich in einem Punkt fundamental von der Black Consciousness-Ideologie ebenso wie von der marxistischen Richtung der UDF ab: Während die Black Consciousness-Bewegung gegen die Mitwirkung von Weißen im Widerstand war, unterlief Boesak die dieser Exklusion zugrunde liegende Unterscheidung und trat für eine Art Indifferenz als Unbestimmtheit von Zugehörigkeiten ein.<sup>38</sup> Denn für einen christlichen Theologen wie ihn waren alle Menschen Kinder Gottes, darum sollten Weiße, die gegen die Apartheid waren, nicht ausgegrenzt werden. Doch blieb es nicht nur bei den Weißen, die die UDF unterstützten, sondern er meinte alle Weißen. Seine öffentliche Tätigkeit zielte nicht auf ein Anheizen eines agonalen Konfliktes, sondern war ein Weckruf zur Umkehr, zur Aufgabe eines falschen Weges. Den Gegensatz zwischen Unterdrücker:innen und Unterdrückten interpretierte er christlich im Sinn eines Sündenfalls der Weißen, die durch Einsicht und Umkehr dazu beitragen mussten, das System der Apartheid zu überwinden. Um sie dazu zu bewegen, war ziviler Ungehorsam, wie ihn die UDF praktizierte, das wichtigste Mittel. Die Lösung sah Boesak darum weniger in einer Überwindung oder gar Vernich-

---

36 Hirschauer 2020, S. 329 spricht von »Fluidisierung«.

37 Wolpe 1972.

38 Vgl. Hirschauer 2020, S. 332. In Anwendung von Hirschauers Terminologie auf die gesellschaftliche Positionierung von Boesak würde die Frage »Bezeichnen Sie sich als ›Coloured‹ oder ›Black‹?« wohl folgende Antwort hervorrufen: »die Indifferenz antwortet mit ›Ja‹, weil sie die Unterscheidung unterläuft und die Zugehörigkeit unbestimmt lässt« (ebd.).

tung des Klassenfeindes, sondern in der Umkehr der Weißen, die sich auf einem moralisch wie religiös falschen Weg befänden. Weil er die Unterscheidungskategorien von der UDF wie Black Consciousness aufgriff, diese aber zugleich durch seine christliche Überzeugung von einer wünschenswerten Inklusion unterließ, war er für viele radikale Wortführer:innen der Widerstandsorganisationen eine ambige Figur des Übergangs zwischen Differenz und Indifferenz.

Ähnlich wie schon der Pan-Africanist Congress und die Black Consciousness-Bewegung verspürte auch Boesak die Notwendigkeit, sich des Vorwurfs zu erwehren, die rassistischen Kategorien der Apartheid zu übernehmen und zu reproduzieren. Als christlicher Theologe verfügt er mit dem Rekurs auf die christliche Gleichheitsbotschaft, wie sie etwa im eingangs zitierten Galaterbrief zum Ausdruck kommt, über eine Ressource, diese rassifizierenden Unterscheidungen ebenso zu überwinden wie die klassenkämpferische Dichotomie, die viele der UDF-Aktivist:innen vertraten. Boesak gelang es, die radikale Abkehr von den Weißen theologisch neu zu deuten und dadurch besonders großen Einfluss in der breiteren Bevölkerung zu erhalten. Paradoxerweise wurde er gerade deshalb zu einer Integrationsfigur der Coloureds, weil er die Vorstellung einer Coloured-Identität ablehnte. Demgegenüber kommt der wichtigste Historiker, der zur Coloured-Bevölkerung gearbeitet hat, Mohamed Adhikari, zum Schluss, dass es sehr wohl eine Coloured-Identität gab, die zwar deutlich fluidier war als diejenige, die der Apartheidstaat vorschrieb, aber dennoch existierte.<sup>39</sup> Viele Coloureds, so sehr sie die Apartheid und ihre Rassenkategorien zurückwiesen, verstanden sich aufgrund ihrer Geschichte und der kulturellen Differenz zur schwarzen Mehrheit durchaus als eigenständige Gruppe, die als Minderheit immer mit Ausgrenzung und Benachteiligung, etwa im Berufsleben, rechnen musste.

Auch als die innerkirchliche Apartheid mit der Gründung der Uniting Reformed Church in Southern Africa 1994 überwunden wurde, blieb Boesak bei seinen befreiungstheologischen und inklusiven Grundsätzen, als er sich 2004 öffentlich gegen die oft aus einem afrikanischen Kulturnationalismus begründete Diskriminierung von Homosexuellen wandte. Dabei berief er sich auf die ursprünglich gegen die Apartheid formulierte Belhar-Konfession der Reformierten.<sup>40</sup> Sein Eintreten für die Rechte der LGBTIQ-

---

39 Adhikari 2005.

40 Plaatjies-van Huffel 2013.

Community unterstreicht, dass für Boesak die Gleichheit aller Menschen ungeachtet ihnen zugeschriebener Kategorien und die individuelle Selbstverortung als Ausweis menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung die zentralen Bezugspunkte blieben.

### Die unterscheidungshemmende Funktion des Bekenntnisses: Von der Rückeroberung einer Unterscheidung durch Interferenz bei Allan Boesak, Phillis Wheatley Peters und John Marrant

Als Theologe und Pfarrer findet Allan Boesak einen interessanten Weg aus der widersprüchlichen Marginalisierung heraus, die entsteht, wenn die Coloureds als Resultat eines politischen Kategorisierungs- und Unterscheidungsprojekts beschrieben werden. Boesak stellt die neue Position heraus, die durch die rhetorische Gewalt einer auf rassistischer Segregation fußenden politischen Ordnung erzeugt wird. Dabei sind die Coloureds, so das von einer rassistischen Binnendifferenzierung geprägte Verständnis, »not as savage as these Africans« und hätten daher »more chance of civilisation.«<sup>41</sup> Die von Boesak sorgfältig und scharfsinnig kritisierte Position der rassistischen Selbstdefinition lässt sich sowohl als ambige Position beschreiben als auch als eigene aktive Beteiligung an den Formen der Abstufung in einem Kategoriensystem. Das entstehende Spannungsverhältnis sucht der Sprecher durch Anleihen bei religiösen Positionen beherrschbar und fruchtbar zu machen. Dabei strebt Boesak eine Aufhebung dieser Ambiguität an, die sich von den ihn umgebenden politischen und intellektuellen Strömungen wesentlich unterscheidet: Während Rejectionism und Black Consciousness das Aufgehen der Coloureds in der schwarzen Bevölkerung und Kultur zum Ziel haben, geht es Boesak um das Argument der (christlich motivierten) Einheit aller Menschen vor Gott. Auf der einen Seite steht damit ein Umgang mit Ambiguität durch eine Verschiebung der Differenzkategorien, auf der anderen Seite die Aufhebung der Kategorisierung selbst mit dem Ziel der Indifferenz. Dadurch erhält auch die Persönlichkeit Boesaks eine

---

41 Boesak 2020.

Ambiguität: Er wird als organischer Intellektueller<sup>42</sup> und damit Sprecher einer Gruppe betrachtet, deren Auflösung er selbst anstrebt.

Hirschauer würde diese Aufhebung der Kategorisierung als »Differenznegation« ansprechen, aber zugleich betonen, dass das aktive, forcierte Vergessen eines Unterscheidungsregimes der Apartheid zugleich »Platz für neue Unterscheidungen« schafft.<sup>43</sup> Boesak versucht, die südafrikanische Bevölkerung, insbesondere die unterdrückten Gruppen im Kampf gegen den Apartheidstaat zu vereinen, die Unterscheidung zwischen den rassifizierten Gruppen zu überwinden und diese somit zu einer Gemeinschaft zu amalgamieren. Hirschauer bezeichnet dieses Vorgehen als »Differenzenkonkurrenz«, ein »Verdrängungswettbewerb«, in dem die Unterscheidung zwischen den Gruppen eine frühe Form der sich im weiteren Verlauf ergebenden Differenznegation darstellt.<sup>44</sup> Das Vergessen-Machen der Apartheid-Unterscheidung zwischen Coloureds und Schwarzen steht in fortlaufender Konkurrenz mit der Umdeutungsarbeit im Rahmen des Umbaus der imaginierten Gemeinschaft, die »durch die ›große gemeinsame Sache« vereint ist,<sup>45</sup> in diesem Fall der Anti-Apartheid-Bewegung.

Dabei ist die Umdeutungsarbeit die ältere und vermutlich stärker koloniale Methode im Vorgehen gegen gesellschaftliche Unterscheidungen. Gut zweihundert Jahre vor Boesak versucht in Nordamerika eine versklavte, christianisierte Frau mithilfe der dichterischen Sprache und des religiösen Bekenntnisses Unterscheidungen außer Kraft zu setzen, deren öffentliche und politische Brisanz exponentiell wuchs: Frei und unfrei, schwarz und christlich sind die Oppositionen, die im Laufe der Aufklärung und der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung zu gesellschaftskonstituierenden Unterscheidungen werden sollten.<sup>46</sup> In einem Setting aufgeklärter, aber zugleich evangelikaler transatlantischer Diskurse wählt Phillis Wheatley Peters (ca. 1753–1784) das Medium der vom Klassizismus inspirierten Dichtung, um durch die »Kookkurrenz«<sup>47</sup> rassifizierender, religiöser und geschlechtli-

---

42 Botha 2013, S. 79 f.

43 Hirschauer 2020, S. 332.

44 Ebd., S. 326.

45 Ebd., S. 327.

46 Levecq 2021, S. 1–17 diskutiert das Zusammenfallen des republikanischen Freiheitsdiskurses mit dem calvinistischen Erbe, dem Entstehen eines atlantischen Kosmopolitanismus und der wachsenden Bedeutung des rassistischen wissenschaftlichen Diskurses zur Polygenese bei gleichzeitigem Erstarken eines universellen Humanismus. Zur Rolle der Religion in der Revolutionszeit vgl. Hochgeschwender 2007, S. 61–76; Butler 2008, S. 132–149.

47 Hirschauer 2020, S. 322.

cher Unterscheidungen auf durch diese verschärfte Unentscheidbarkeiten hinzuweisen und eine Umkehr eben dieser Unterscheidungen zu vollziehen. Eine Autorisierung ihres Vorgehens erzielt Wheatley Peters, indem sie sich in Dichtung und in Briefen auf das Transzendenzversprechen beruft und immer wieder auf die Überlagerung und Störung, nicht jedoch auf die Differenz abstellt.<sup>48</sup> Wheatley Peters' poetische und literarische Arbeit an sich ausdehnenden wechselseitigen Störungen erinnert an das, was in der feministischen Forschung mit Bezug auf die Arbeiten von Karen Barad zu den Relationen raum-zeitlicher Interaktionen und sogenannter Intra-Aktionen zunehmend als »Interferenz« oder »Diffraktion« diskutiert wird.<sup>49</sup> Hiermit werden Dynamiken der Verschiebung und Überlappung beschrieben, welche nicht mit dem intersektionalen Paradigma der möglicherweise exponentiell wachsenden Belastung durch Mehrfachdiskriminierungen zu erfassen sind. Wie Evelien Geerts und Iris van der Tuin anmerken, sei es an der Zeit für eine Theoretisierung dieser Überlagerungsphänomene:

A more fully worked out »interference theory« would [...] allow gender researchers from many disciplines to produce precise case studies that demonstrate how power (being *potestas* and *potentia*) is intrinsically out of phase with itself, and how, therefore, the production of the most surprising interference patterns is inherent to its working.<sup>50</sup>

Auch in der Forschung zur Humandifferenzierung spielt die Interferenz zunehmend eine Rolle. Hier zeigt Stefan Hirschauer vielmehr, wie die Entthematisierung von Differenzen über das Zusammenwirken von »situative[n] (In)aktivitäten«, die »normative Inhibierung« im Falle der Konkurrenz verschiedener Unterscheidungen und schließlich »historische Prozesse der Deinstitutionalisierung« läuft.<sup>51</sup>

Eine Deinstitutionalisierung ist allerdings für Wheatley Peters und ihre meist männlichen und weißen Beobachter:innen nur auf dem Feld der Religion im Kontext verschiedener protestantischer Erweckungsbewegungen und der Verankerung einer Trennung von Staat und Kirche und

---

48 Wheatley Peters schreibt in einer gesellschaftlichen Situation der historischen und kulturellen, aber auch religiösen Umbrüche, die es besonders wahrscheinlich macht, dass insbesondere von Machtgefällen geprägte Differenzierungen in ihren verschiedensten Modi zeitgleich geschehen. Hirschauer 2021, S. 155 spricht mit Blick auf die Gegenwart von »unterschiedliche[n] Modi asymmetrischen Unterscheidens (Distinktion, Devaluierung, Diskriminierung und Stigmatisierung)«.

49 Vgl. Barad/DeKoven 2001.

50 Geerts/van der Tuin 2013, S. 177; dies. 2021.

51 Hirschauer 2020, S. 318.

dem Recht auf religiöse Freiheit in der Gesetzgebung erkennbar,<sup>52</sup> während Geschlecht und *race* auch im Kontext der zu jener Zeit neuen wissenschaftlichen Diskurse an gesellschaftlicher Bedeutung gewinnen. Phillis Wheatley Peters, so könnte man sagen, schreibt gegen jene ihrer weißen, vornehmlich männlichen Zeitgenoss:innen an, welche neue Formen der Differenzierung und insbesondere der radikalen Ausgrenzung und Ausbeutung auf der Grundlage der zunehmend wissenschaftlich ausdifferenzierten rassifizierenden Unterscheidung vorzunehmen suchen.<sup>53</sup> Dabei gilt jedoch das, was Stefan Hirschauer als dreilagiges Ambiguitätsproblem des Kategorisierens und Unterscheidens bezeichnet, nämlich die Steigerung der »generelle[n] Ambiguität [der] Noch-nicht-Unterschiedenheit der Dinge« über eine »problematische Ambiguität [...] kategoriale[r] Unentscheidbarkeit« hin zur »konturierte[n] Ambiguität [der] explizite[n] Hybridfiguren« welche das »Scheitern [einer Unterscheidung] in ›Sonderfällen‹ auffangen.«<sup>54</sup> Phillis Wheatley Peters wurde insbesondere in der öffentlichen britischen Wahrnehmung oftmals zur Hybridfigur stilisiert, während sie in Amerika eher als problematisch ambige Figur galt.<sup>55</sup> In diesem Licht betrachtet zeigt ihre poetische und schriftsprachliche Selbstpositionierung, dass mithilfe von strategisch ausgespielten Interferenzen zwischen Unterscheidungspraktiken nicht nur die Ambiguitäten des revolutionären angloamerikanischen »Unterscheidungsgeschäft[s]«<sup>56</sup> ausgeflagt werden können, sondern zugleich die Unterscheidungen selbst zumindest temporär und aus der Perspektive der Sprechenden zu schleifen sind. Wheatley Peters ist eine der wenigen zeitgenössisch unmittelbar stark rezipierten

---

52 Vgl. Hochgeschwender 2007; vgl. Butler 2008, S. 143–149 zur Etablierung von religiöser Diversität und dem Recht auf religiöse Freiheit im Kontext der amerikanischen Staatsgründung.

53 Vgl. die von Henry Louis Gates und Andrew S. Curran zusammengestellten zeitgenössischen europäischen Essays zur schwarzen Haut in Gates/Curran 2022.

54 Hirschauer 2021, S. 158: »Jede Unterscheidung ereignet sich eingebettet in ein beständiges stilles Vergleichen, das den praktischen Zwecken von Beobachtern folgt. Sie erzeugt in einem Zug Gleichartiges und Ungleichartiges. Sie schafft in einer diffus begrenzten Menge (ein Haufen Puzzleteile) oder einer vorausgesetzten, nämlich bereits unterschiedenen Einheit (›blaue‹) zwei neue Einheiten, deren Einheitlichkeit sie behauptet. Sie bringt damit eine doppelte Ordnungsleistung: Einerseits differenziert und spezifiziert sie die Mengen auf ihren beiden Seiten (z.B. als heller oder dunkler), andererseits egalisiert und versämtlicht sie die Elemente auf jeder ihrer Seiten (als die Hellen und die Dunklen). Unterscheidungen machen die Dinge also ebenso unterschiedlich wie gleich, sie haben eine differenzierende Vorderseite und eine gleichmacherische Kehrseite, vollziehen Gleichsetzung wie Ungleichsetzung.«

55 Vgl. Carretta 2019; Jeffers 2020.

56 Hirschauer 2021, S. 158.



Dichterinnen Nordamerikas. Sie wurde in London und den sich formierenden amerikanischen Metropolen Boston und New York auch deshalb so aufgeregt und wortreich rezipiert, weil sie ihre editorisch gerahmten Selbstbeschreibungen und politisch-religiösen Positionierungen als versklavte und christianisierte afrikanische Frau vornahm.<sup>57</sup> Hierbei eignete sie sich die elitäre Sprache des Neoklassizismus (Lieblingsmodelle Alexander Pope und John Milton) an und bereicherte sie mit dem sarkastischen Witz der zeitgenössischen, weißen, männlichen Autoren des Dichterkreises der sogenannten »Connecticut Wits«. Das Ergebnis ist eine stark genormte und geschulte poetische Sprache, die unter anderem auch die mahnende Gleichsetzung von Unterscheidungen des Galaterbriefs für imperiale Projekte funktionalisiert.<sup>58</sup>

Wheatley Peters beruft sich in ihren Gedichten nicht nur auf die Idee der Einheit vor Gott. Exemplarisch ist hier das viel zitierte Gedicht *On Being Brought from Africa to America*, veröffentlicht 1773 in ihrem nach einem vergeblichem, um Fragen der Autor:innenschaft und der Authentizität geführten Kampf mit amerikanischen Verlagen in London erschienenen Band *Poems on Various Subjects, Religious and Moral*. In diesem Gedicht ist die Anlehnung an die Prinzipien des Galaterbriefs viel zu leicht als das zu verstehen, was Achille Mbembe mit Blick auf Frantz Fanon als bildhafte Sprache der Verwandlung beschreibt.<sup>59</sup> Dabei unterscheidet sich die Positionierung jedoch signifikant von der selbstverletzenden Dynamik, die Mbembe und Fanon betonen. Hier spricht das lyrische Ich weniger als Boesak sarkastisch in der Sprache der Imperialist:innen und ihrer christlichen Unterstützer:innen. Vielmehr lässt das Gedicht zwischen Anführungszeichen ausgestellt eine:n exemplarische:n Sprecher:in in einer besonderen Variante der Beobach-

---

57 Vgl. Isani 1979.

58 Zum Neoklassizismus der Connecticut Wits vgl. u.a. Wells 2002. Zur Bedeutung von Wheatley Peters und den Connecticut Wits vgl. auch Phillips 2020.

59 Mbembe 2017, S. 21 beschreibt das, was Frantz Fanon in seinen Schriften zur Selbstentfremdung der Kolonisierten, zu afrikanischen Revolutionen und zur sozialistischen Auflehnung gegen die fortgesetzte Kolonisierung (insbesondere in *Peau noire, masques blancs*, 1952, *Pour la révolution Africaine*, 1964 und *Les damnés de la terre*, 1968) als Theorie der Fremd- und schließlich Selbstunterwerfung der Kolonialisierung entwickelt hatte in folgenden Worten: »Denn das fiktive Bild, das der Andere vom kolonisierten Subjekt fabriziert hatte, trieb den Kolonisierten nun vollständig oder nahezu vollständig dazu, sich darin einzurichten wie in seiner Haut und seiner Wahrheit« (ebd., S. 16).

tung zweiter Ordnung selbst zu Wort kommen.<sup>60</sup> Im Effekt wird dabei die mit biblischen Bildern gerahmte Sprache des Hasses und der Unterscheidung selbst zur Disposition gestellt. Durch die lyrische Aufführung der Beobachtung zweiter Ordnung werden die Handlungen des Blickes, der Rede und der erzieherischen Ambitionen der Sklav:innenhaltenden sprachlich aufgerufen und verkörpert. Diese Verkörperung kann aber den ebenfalls aufgerufenen Bildern der anglikanischen und evangelikalen Erweckungsbewegung des »First Great Awakening« (1740–1760) und ihrem erstmals interethnischen Heilsversprechen des »angelic train« nicht die emotionale Kraft nehmen.<sup>61</sup>

’Twas mercy brought me from my *Pagan* land,  
 Taught my benighted soul to understand  
 That there’s a God, that there’s a *Saviour* too:  
 Once I redemption neither sought nor knew.  
 Some view our sable race with scornful eye,  
 »Their colour is a diabolic die.«  
 Remember, *Christians, Negros*, black as *Cain*,  
 May be refin’d, and join th’ angelic train.

Wheatley Peters war noch ein Kind, als sie im Senegal/Gambia in Westafrika entführt und im August 1761 in Boston an die Frau des Kleidermachers John Wheatley als menschliche Ware mit geringer Überlebensprognose zu einem äußerst geringen Preis verkauft wurde.<sup>62</sup> Die Wheatleys bildeten sie aus und ermunterten sie zum Schreiben, unter anderem über die Erweckungstheologie des Wanderpredigers George Whitefield, der in den britischen nordamerikanischen Kolonien das First Great Awakening auslöste. Schon als etwa 13-Jährige setzte Wheatley Peters die erlernte neoklassische dichterische Kunst und ihre Bibelbezüge zur Selbstpositionierung in einer Weise ein, die sich

60 Zur Beobachtung zweiter Ordnung vgl. u.a. Luhmann 1997. In diesem Fall haben wir es mit der Beobachtung der afroamerikanischen Beobachterin zu tun, die jedoch wiederum durch sie selbst wiedergegeben und auf diese Weise explizit ausgestellt und fremdgesetzt wird.

61 Wheatley 1773, S. 18. Das Gedicht ist besonders oft anthologisiert worden und findet sich u.a. in Carretta 2019. Zu den verkörperten Handlungen und Aufführungen lokalen Wissens vgl. Taylor 2003. Zur Erweckungstheologie als sowohl moderne als auch aufgeklärte, humanistische Bewegung des revolutionären Zeitalters vgl. Hochgeschwender 2007, Kap. 3, insb. S. 69–76.

62 O’Neale o. J.

sehr gut mit Hirschauers Konzept des »undoing of difference« beschreiben lässt.<sup>63</sup>

Verhalten sich Personen distanziert und ungebunden gegenüber den Zugehörigkeiten, die man ihnen zuschreibt, können Differenzen situativ in einen Schwebeszustand der *In-differenz* [sic] geraten, der Ununterschiedenheit: hier nicht im Sinne von hybrider Unerkennbarkeit, sondern im Sinne der Schwierigkeit, die Unterscheidung an jemandem festzumachen und sie (sic) auf ihre Zugehörigkeit festzulegen. Die Selbst-Distanz der Darsteller verlangt nach einer entsprechenden Ambiguitätstoleranz der Betrachter.<sup>64</sup>

Hierbei dient das Bekenntnis, wie bei Boesak, zwar der Indifferenz gegenüber Unterscheidungshandlungen mit starker gesellschaftlicher Definitionsmacht und damit letztlich der Rückeroberung und Umdeutung von Unterscheidungen. Da aber zugleich die starken Grenzziehungen der Gegenseite aufgerufen sind, kann ein Stillstellen der Unterscheidung nicht gelingen.

In einem in mehreren Bostoner Zeitschriften veröffentlichten Schreiben an den Presbyterianer Samson Occom (1723–1792), einem der ersten von den kolonialen Kirchen anerkannten indigenen Geistlichen, geht Wheatley Peters einen Schritt weiter und nutzt das Stilmittel der Typologie für ein ambigüierendes Bekenntnis, welches eine der wichtigsten Unterscheidungen im protestantischen kolonialen Diskurs aufhebt. Die typologischen Ab- und Angleichungen von Figuren aus dem Alten und dem Neuen Testament mit der Lebenswirklichkeit der Sprechenden ist eine in der westlichen Literatur weit verbreitete Form der mimetischen Arbeit mit jüdisch-christlichen Denkfiguren, die das Welt- und Geschichtsverständnis vor allem im kolonialen, aber auch im revolutionären Nordamerika zutiefst prägte. Aus der patristischen Lehre leitet Wheatley Peters hierbei ein Geschichtsverständnis des transhistorischen und auch transregionalen Wechselspiels aus Prophezeiung und Erfüllung ab, welches den Rückbezug auf Vergangenes und die Vorausdeutung des Zukünftigen in parabolischen Bögen durch Zeit und

---

63 Hirschauer 2020, S. 324 spricht von zeitlich begrenzten »situativen (Un)doings«, welche »performative Züge des proaktiven Herunterspielens und Stillstellens, oder der reaktiven Abweisung und Dethematisierung einer schon im Spiel befindlichen Unterscheidung« tragen. Vgl. hingegen Hirschauer 2021, S. 169 f. zu höchst asymmetrischen Modi der Grenzbildung und Polarisierung. Derartige Modi werden in Wheatley Peters' Schriften zur Beobachtung ausgestellt, wodurch das Stillstellen zugleich erschwert wird.

64 Hirschauer 2017, S. 48 f., Hervorh. im Orig.

Raum ermöglicht und in eine vereinheitlichende Weltsicht einbindet.<sup>65</sup> In Wheatley Peters' Anwendung der Typologie ist die amerikanische Sklaverei als eine Wiederanknüpfung an biblische Unterjochungen verstanden, sodass sie mittels der Typologie die amerikanische Praxis als eine Form des Glaubensabfalls markieren kann. Gleichzeitig setzt sie das christliche Transzendenzversprechen dazu ein, die rassifizierende Unterscheidung zwischen versklavten und freien Menschen zu schleifen. Sie schreibt an Occom:

Rev'd and honor'd Sir,

I have this Day received your obliging kind Epistle, and am greatly satisfied with your Reasons respecting the Negroes, and think highly reasonable what you offer in Vindication of their natural Rights: Those that invade them cannot be insensible that the divine Light is chasing away the thick Darkness which broods over the Land of Africa; and the Chaos which has reign'd so long, is converting into beautiful Order, and [r]eveals more and more clearly, the glorious Dispensation of civil and religious Liberty, which are so inseparably Limited, that there is little or no Enjoyment of one Without the other: Otherwise, perhaps, the Israelites had been less solicitous for their Freedom from Egyptian Slavery: I don't say they would have been contented without it, by no Means, for in every human Breast, God has implanted a Principle, which we call Love of freedom; it is impatient of Oppression, and pants for Deliverance; and by the Leave of our modern Egyptians I will assert that the same Principle lives in us.<sup>66</sup>

Nicht nur kehrt Wheatley Peters hier das von den puritanischen Geistlichen seit spätestens John Winthrop und John Cotton etablierte typologische Muster um, wenn sie die nordamerikanischen Kolonist:innen als »moderne« Ägypter:innen des 2. Buches Mose und nicht als die der Sklaverei entfliehenden Israelit:innen anspricht. Sie etabliert damit ein sehr frühes Beispiel dessen, was Michael Walzer als Rekurs auf die Exodus-Geschichte durch Entkolonisierungsbewegungen beschrieben hat.<sup>67</sup> Zudem repoliti-

---

65 Zur Typologie als geschichtsgestaltender und kulturbildender Theorie und zugleich Methode, welche in den nordamerikanischen Kolonien zum wesentlichen Werkzeug des Rassismus wird vgl. Buchenau 2013, S. 35–46 und Buchenau in Vorbereitung.

66 Wheatley 1774.

67 Walzer argumentiert, dass die biblische Geschichte der Versklavung und schließlich der Befreiung der Israelit:innen in unzähligen Revolutionsszenarien und -imaginarie in christlichen Kontexten nachgespielt wurde und auf diese Weise politische Auflehnungen gegen koloniale und hegemoniale Mächte nach dem Muster »oppression, liberation, social contract, political struggle, new society (danger of restoration)« ermöglicht und begleitet habe; vgl. Walzer 1985, S. 12 f. zit. nach Galston 2020, S. 3 f.

siert das Gedicht die literarische Form der seit dem 17. Jahrhundert zur politisch-religiösen Selbstpositionierung eingesetzten Jeremiade, indem es die Bedrohung durch den Glaubensabfall an die Fortführung der Sklaverei koppelt.<sup>68</sup>

In dieser Positionierung überlagern sich geschlechtliche mit rassifizierenden und religiösen Kategorisierungen, die auch im ganz wörtlichen Sinne der ethnografischen Musealisierung zu einer ausgrenzenden und die Deutungsmacht der Dichtung einhegenden Ausstellung der Sprecherin in England und im vorrevolutionären Nordamerika führen. Dabei gelingt das in den Sprechakten zu verzeichnende Schleifen der Unterscheidungen zwischen weiß und schwarz, frei und unfrei aus zweierlei Gründen nur in Ansätzen und in gewissen gesellschaftlichen und politischen Zirkeln. Zum einen hängt der Erfolg der Selbstdistanzierung von der Zuschreibung als versklavte, schwarze Frau davon ab, ob das jeweilige Publikum über die von Hirschauer skizzierte notwendige »Ambiguitätstoleranz« verfügt.<sup>69</sup> Zum anderen wirkt die Selbstpositionierung als Konvertitin, welche sich durch die Erfahrung der religiösen Erweckung und Offenbarung als vom Joch der Sklaverei in gewissem Maß befreit versteht, der Dethematisierung der beiden Leitunterscheidungen entgegen,<sup>70</sup> sodass die Interferenzen im weiteren zeitlichen Verlauf doch eine wechselseitige Ausdehnung der Differenzen ermöglichen.<sup>71</sup>

Dass die Ausdehnung von Interferenzen aber auch dazu führen kann, dass die Beobachtungssysteme selbst in Schwingung versetzt werden und sich neu ausrichten, zeigt sich am Beispiel des Selbstberichts von John Marrant über seine erfahrene Konversion und ihre sozialen Folgen. Hier entsteht ein scharf auf die Subjektposition konzentriertes Bild der Verwandlung. Es geht um ein von inbrünstigem und zutiefst körperlichem, religiösem Bekenntnis informiertes Wechselspiel aus spontaner Konversion, der Aneignung von Fremdzuschreibungen und dem Oszillieren zwischen verschiedenen Polen vertrauter Unterscheidungen. Das Bild der Verwandlung findet sich gleich mehrfach in *A Narrative of the Lord's Wonderful Dealings with John Marrant, a Black* (London 1785), dem autobiografischen Bericht von John Mar-

---

68 Murphy 2008. Der Klassiker ist hier allerdings Miller 1956.

69 Hirschauer 2017, S. 49.

70 Hirschauer 2017, S. 49 f. spricht von »Seitenwechsler[n]«. Sie »bestärken eine Differenz«, da sie »eine Richtung haben«.

71 Wheatleys dynamische Position als Frau, Schwarze und versklavter Mensch wird besonders lebendig beschrieben und theoretisiert durch Jeffers 2020.

rant (1755–1791), einem der ersten publizierten afroamerikanischen Prediger und Missionare.<sup>72</sup> Der Bericht, transkribiert und mit einem deutungsmächtigen Vorwort des englischen Nonkonformisten William Aldridge versehen, folgt den Genrekonventionen sowohl der *conversion narrative*<sup>73</sup> als auch der *Indian captivity tale*, behandelt aber neben den Gefangenschaftserfahrungen die koloniale Missionarsarbeit Marrants auf verschiedenen Plantagen und die erzwungene Aufnahme in die Royal Navy während der amerikanischen Revolution. Wichtiger für unsere Untersuchung sind jedoch die spontane Konversion und Erweckung des damals 13-jährigen Marrants durch die Begegnung mit den religiösen Aufführungen des bereits im Falle von Phillis Wheatley Peters stilbildenden methodistischen Wanderpredigers George Whitefield im Jahr 1768.

I was pushing the people to make room [...] just as Mr. Whitefield was naming his text, and looking round, and, as I thought, directly upon me, and pointing with his finger, he uttered these words, »Prepare to Meet Thy God, O Israel.« The Lord accompanied the word with such power, that I was struck to the ground, and lay both speechless and senseless near half an hour. [...] every word I heard from the minister was like a parcel of swords thrust into me, and what added to my distress, I thought I saw the devil on every side of me. I was constrained in the bitterness of my spirit to halloo out in the midst of the congregation, which disturbing them, they took me away, but finding I could neither walk or stand, they carried me as far as the vestry, and there I remained until the service was over. When the people were dismissed Mr. Whitefield came into the vestry, and being told of my condition he came immediately, and the first word he said to me was, »Jesus Christ has got thee at last.«<sup>74</sup>

Auf die Erleuchtung folgen die Entfremdung von der eigenen Familie, Selbstmordgedanken, schwere seelische und körperliche Pein und schließlich, ausgestattet mit einer Taschenbibel und »one of Dr. Watt's hymn books«,<sup>75</sup> die Wanderschaft im »Indian Country« jenseits der Royal Proclamation Line, welche nach dem britischen Sieg über Frankreich die europäischen Siedlungen von indigenem Besitz trennen und eine weitere

72 Zu Marrants Rolle in der angloamerikanischen Öffentlichkeit vgl. May 2004; Miles 2006; Levecq 2019, S. 160–235.

73 Vgl. hierzu auch die *conversion narrative* Sarah Hamiltons, die im Kapitel *Die Öffnung geschlossener Formen* behandelt wird.

74 Marrant 1785, S. 11. Beachtenswert ist hier der erneute Hinweis auf (den Auszug des Volkes) Israel in dem Ausruf »Prepare to Meet Thy God, O Israel«. An dieser Stelle wird Marrant selbst als Israelit identifiziert, während Wheatley Peters zuvor die Angloamerikaner:innen in die Rolle der Ägypter:innen gebracht hatte.

75 Ebd., S. 15.

westliche Ausdehnung der Kolonien verhindern sollte. Seine Wanderschaft, im Vorwort durch Aldridge in der dritten Person geschildert, erscheint dem Herausgeber als »Erstaunlichkeit« (»wonder«) einer sicheren und gesicherten Existenz in einer Wildnis, deren Kennzeichen gerade Ungewissheit und Regellosigkeit sind:

He crosses the fence, which marked the boundary between wilderness and the cultivated country, and prefers the habitations of brutal residence, to the less hospitable dwellings of enmity to God and godliness. He wanders, but Christ is his guide and protector. – Who can view him among the Indian tribes without wonder?<sup>76</sup>

Ambiguität entsteht hier durch das Verwischen einer markanten Unterscheidung. Mit seiner Wanderschaft kreuzt Marrant eine nicht kreuzbare Grenze zwischen Zivilisation und Wildnis. Was die Welt in zwei klar voneinander geschiedene und einander ausschließende Sphären teilte, büßt durch die Überschreitung an distinktiver Kraft ein. Fast scheinen sich die Sphären zu vertauschen. Denn während Marrants Familie ihn wegen seines Glaubens verspottet und piesackt und schließlich die Kommunikation mit ihm ganz einstellt, führt ihn sein Weg durch die Wildnis zwischen zwei friedlichen Bären hindurch in die Begegnung mit einem »Indian hunter«, der sich interessiert zeigt an Marrants Beziehung zu Gott und freundlich anbietet, ihn nach Hause zu führen.<sup>77</sup> Marrant selbst beschreibt die zwei Jahre währende Konversion zum Mitglied und christlichen Prediger der Cherokee im Vokabular der als Gottesgabe empfundenen Liebe, der Selbstversicherung und der Anerkennung durch eine auf Dauer gestellte körperliche, ethnisierte und religiöse Ambiguität, die sich aus der mehrfachen Überquerung einer von dem Beobachter und Kommentator als absolut gedachten Trennlinie der *frontier* speist.<sup>78</sup> Wie in den standardisierten *captivity narratives* des 18. Jahrhunderts üblich, entgeht Marrant dabei nur knapp einer als »speedy deliverance from the body« erhofften Exekution durch einen ritualisierten Feuertod.<sup>79</sup> Die Rettung ist zugleich eine erweiterte sprachliche und religiöse Konversion, denn Marrant bittet, wie alle Protagonist:innen der *captivity tale*, um ein letztes Gebet, das er in Englisch beginnt,

76 Ebd., S. iv.

77 Ebd., S. 14 f., 18 f., das Zitat S. 19.

78 Zur *frontier* als hochgradig instabiler Kontaktzone exemplarisch Marx 2017. Zur Siedlungsgrenze als Ort »rassistischen Terrors« und als »Sicherheitsventil« der expandierenden Siedlergesellschaft vgl. Grandin 2019, S. 189 und 172, unsere Übersetzung.

79 Marrant 1785, S. 22.

»[a]nd about the middle of my prayer, the Lord impressed the strong desire upon my mind to turn into their tongue«. <sup>80</sup> Hier wird der ganze Körper und Geist Teil einer Konversion und Verwandlung nicht nur der Sprache – mit sofortiger, Entscheidung bringender Wirkung auf seinen wichtigsten Zuhörer. Der Henker »was savingly converted to God«. <sup>81</sup> Von diesem Punkt in der Erzählung an ist klar und eindeutig, dass Marrants eigene religiöse Konversion ein vollständiger Glaubenseintritt ist und er zugleich auch die Rolle des überzeugenden, seine Ambiguität ausspielenden interethnischen Missionars übernehmen wird. <sup>82</sup>

Die Rückkehr nach Charleston, South Carolina, hingegen ist nicht nur vom literarischen Genre, sondern auch vom stilsicheren Gebrauch von Versatzstücken biblischer Verwechslungen und Verweigerungen überformt – eine weitere Verwandlung, die den autobiografischen Sprecher identitätsbildend schmerzt, denn Auftreten, Geschlecht und Hautfarbe sind abermals unklar geworden, und erst die Erkenntnis und die Beharrlichkeit der jüngsten Schwester beendet die Weigerung und die Unfähigkeit der Familie, ihren an die Wildnis verlorenen Sohn wiederzuerkennen.

Wie die editorische Rahmung des Berichts von John Marrant zeigt, werden Menschen, die eine starke Transition durchlaufen und in die Öffentlichkeit gehen, oft durch ein ambivalentes Verhältnis zur etablierten Kirche charakterisiert, auch wenn sie sich selbst als tiefgläubige Menschen beschreiben. In der Beobachtung zweiter Ordnung nimmt diese ambiguiierende Dynamik weiter zu. Das macht der abschließend dargestellte Fall des Verhältnisses von geschlechtlicher Ambiguität und Religion in der Pressebericht-erstattung der Bundesrepublik deutlich.

---

80 Ebd., S. 23.

81 Ebd., S. 24.

82 Dieser vollständig erreichte Glaubensübertritt unterscheidet sich insofern markant von den ambigen Fällen der als unvollständig wahrgenommenen Konversion, die in den Kapiteln *Ausdrücke der Unerreichbarkeit* und *Crypto-Religion and State Power* untersucht werden.



## Mediale Selbstbekenntnisse und die Interferenz von Fremdzuschreibungen in der deutschen Presseberichterstattung

Für die Presseberichterstattung in der Bundesrepublik der 1980er und 1990er Jahre gilt, dass die religiöse Zuordnung oftmals als ein Beobachtungsverstärker für Phänomene geschlechtlicher Ambiguität fungiert. Eine chiasmatische Struktur aus geschlechtlichen und religiösen Mechanismen der Zuordnung und Unterscheidung veranlasst die Berichterstattung zur intensivierten Beobachtung. In unterschiedlichen Beobachtungskonstellationen setzen mediale Sinnverarbeitungsprozesse ein, die Interferenzen von religiösen, geschlechtlichen und kulturellen Zuweisungen (vor einem Horizont christlicher und westlicher Kategoriensysteme) zu ordnen suchen. Dabei stellt die mediale Beobachtung anderer kultureller und religiöser Referenz- und Bezugssysteme im Umgang mit Phänomenen geschlechtlicher Ambiguität – so exemplarisch in einer Reportage des *Focus* über Hijras in Indien und einem Beitrag des *Spiegel* über die türkische Sängerin und gläubige Muslimin Bülent Ersoy – einen wichtigen Aspekt der Presseberichterstattung dar. Auch die binnendeutsche Perspektive auf das Verhältnis von Religion und Geschlechtsidentität prägt die mediale Auseinandersetzung mit geschlechtlicher Ambiguität. Beobachtungen erster und zweiter Ordnung sind in diesen Beobachtungskonfigurationen konstitutiv: Auf einer ersten Ordnungsebene werden medienspezifische Beobachtungen vorgenommen und Unterscheidungen (neu) eingezogen, um geschlechterambige Phänomene zu kategorisieren. Auf einer zweiten Ordnungsebene bekundet die Berichterstattung ihr Erstaunen über die Beobachtungs- und Unterscheidungsmechanismen anderer Instanzen mit ihren (gesellschaftlichen, religiösen oder kulturellen) Referenzsystemen. Anhand von drei Beispielen wollen wir insbesondere die Versuche einer ordnungsbildenden Kommentierung herausarbeiten. Die Analyse zeigt vor allem im Hinblick auf die binnendeutsche Perspektive und die (Selbst-)Bekenntnisse<sup>83</sup> zweier trans Frauen instruktive Verwandtschaften, aber auch Diskrepanzen zu den beschriebenen Interferenzen bei Allan Boesak, Phillis Wheatley Peters und John Marrant. Zusätzlich nimmt eine Untersuchung der Berichterstattung im *Spiegel* und im *Focus* hegemoniale Sinnprodukte in den Blick.

---

83 Zum öffentlichen »Bekenntnis« vgl. Kammann 2016, S. 157.

In der medialen Beobachtung geschlechtlicher Ambiguität wurde der Standpunkt einer religiösen Argumentation in den Printmedien und im Fernsehen der Bundesrepublik selten eingenommen. Die mediale Wirkung, die eine derartige Argumentation entfalten konnte, war entsprechend stark, weil sie sich von gängigen Erklärungsmustern mit ihren Bezugnahmen auf die Referenzsysteme der Medizin und der Sexualwissenschaften unterscheidet. In diesen Medien initiierte die Diskussion des Verhältnisses von Kirchen und Transgeschlechtlichkeit ein potenziell ordnungsgefährdendes und zugleich höchst fragiles Sinnprozessieren, das über das Wechselverhältnis von religiöser und geschlechtlicher Zugehörigkeit hinauswies und die Frage aufwarf, welche Instanzen über (legitime) Deutungsmacht verfügen. Denn mediale Formate bevorzugten meist die medizinische und sexualwissenschaftliche Plausibilisierung von Phänomenen geschlechtlicher Uneindeutigkeit.<sup>84</sup> Getragen von einem Impetus säkularer Aufklärung verfolgte die Medienberichterstattung die Zielsetzung, die irritierten Beobachtungsmechanismen neu zu justieren und die Kodifikationen des Beobachtens zu aktualisieren oder Anpassungen am beobachteten Menschen einzufordern und vorzunehmen. Vorstellungen medizinischer Bestimmbarkeit und chirurgischer Machbarkeit des Geschlechts spielten in der Berichterstattung daher eine zentrale Rolle.<sup>85</sup>

Normative Zweigeschlechtlichkeit, die in religiösen Kontexten – zumindest im Hinblick auf die christliche Kirche – durchaus streng ausgelegt werden konnte,<sup>86</sup> bot in dieser Berichterstattung eine Folie, um den Blick entweder nach außen zu wenden und das Verhältnis von Religion und geschlechtlicher Zugehörigkeit in anderen kulturellen Konstellationen zu reflektieren oder um der Frage nachzugehen, ob geschlechtliche Transitionen einem christlichen Verständnis folgend im Widerspruch zur Schöpfung Gottes stünden. Positionen der christlichen Kirchen verknüpften im öffentlichen bundesdeutschen Disput die Aufrechterhaltung und Bestätigung geschlechtlicher Ordnung mit Annahmen über die Sexualmoral und Fortpflanzungsfähigkeit. Geschlechtliche Transitionen wurden oftmals als eine Gefahr für die vermeintlich natürliche Schöpfungsordnung dargestellt,

---

84 Vgl. de Silva 2018. Vgl. zur historischen Entwicklung im Umgang mit Intersexualität Klöppel 2010. Zur Situation in der BRD Meyer 2018. Vgl. zur Bedeutung medizinischer Diskurse im türkischen und deutschen Boulevardjournalismus: Bayramoğlu 2018, bes. S. 99 f., 107, 153 f.

85 Vgl. zur Bedeutung von geschlechtsanpassenden Operationen in der westdeutschen Sexualwissenschaft und Medizin de Silva 2018. Vgl. dazu auch das Kapitel *Das Eindeutige hinter dem Ambigen*.

86 Vgl. Ammicht Quinn 2019, S. 235.

weil sie, so die Argumentation, die tradierte Ordnung der Geschlechter bedrohten und die Fortpflanzungsfähigkeit des Individuums gefährdeten.<sup>87</sup> Im Sinne der »großen Lösung« des sogenannten »Transsexuellengesetzes« wurde die Unfähigkeit zur Fortpflanzung vom Gesetz gar verlangt.<sup>88</sup> Andernfalls konnte der Weg einer (vollen) juristischen Anerkennung des Geschlechts nicht weiter beschritten werden. Dementsprechend reagierte eine Theologie, die auf den heterosexuellen Körper fixiert war und die Fortpflanzungsfähigkeit als entscheidendes Kriterium proklamierte, auf die Infragestellung des als natürlich ausgegebenen Kongruenzverhältnisses zwischen Geschlecht, Geschlechtsidentität, Gender und sexueller Orientierung mit Ablehnung, teils gar mit Verachtung.<sup>89</sup> Die Interferenz von religiöser Unterscheidung und geschlechtlicher Ambiguität wirkte in dieser Argumentation als Differenzverstärker. Transgeschlechtliche Personen wurden mit widersprüchlichen Forderungen konfrontiert.

In der vom Bayerischen Rundfunk produzierten Talkshow *nachtClub* waren in der Ausgabe vom 7. März 1990 zwei trans Frauen zu Gast,<sup>90</sup> die in einem doppelten (Selbst-)Bekenntnis zum christlichen Glauben und zu ihrer Geschlechtszugehörigkeit auf Forderungen nach Eindeutigkeit reagierten und zugleich das Verhältnis von Fremd- und Selbstbeobachtungen reflektierten und neu justierten. Die tradierte Geschlechterunterscheidung von Mann und Frau eigneten sich die beiden Sprecherinnen an und widmeten sie zugleich über individuelle Synthesen von göttlicher und weltlich-menschlicher Ordnung um. Unter dem Titel »Darf man Gottes Schöpfung korrigieren? Die Probleme der Transsexuellen« befasste sich die Ausgabe der Talkshow mit dem Verhältnis von christlicher Religion und Transgeschlechtlichkeit. Im Besonderen wurde das Verhältnis von menschlicher gegenüber göttlicher Ordnung im Hinblick auf Fragen der Geschlechtszugehörigkeit verhandelt und debattiert. Dennoch waren keine kirchlichen Vertreter:innen zu Gast. Neben der Moderatorin Helga Nowotny, zwei trans Frauen und dem Skisportler und Hotelbetreiber Erik Schinegger waren der Mediziner Wolf Eicher, die Psychiaterin Dorette Poland und der Journalist

---

87 Vgl. ebd. S. 236–238.

88 Vgl. Trau 2015, S. 70.

89 Vgl. Goertz 2019, S. 267.

90 Vgl. »Darf man Gottes Schöpfung korrigieren? Die Probleme der Transsexuellen«, in: *nachtClub*, Videoproduktion, Archivnummer: 86660.07.03.1990, Redaktion: Berichte und Diskussionen, Redakteur: Dietmar Ebert, Diskussionsleitung: Helga Nowotny. Archive des Bayerischen Rundfunks.

Manfred Voltmer anwesend. Ein weiterer Gast, der wohl für die Unzulässigkeit von »Korrekturen« an »Gottes Schöpfung« hätte einstehen sollen, hatte seine Teilnahme kurzfristig abgesagt. Im ersten Drittel der Sendung wurden vor allem die Medizin, Sexualwissenschaften und Psychologie herangezogen, um Fragen nach der Geschlechtszugehörigkeit in einem binär gedachten System zu klären und auf diesem Weg die Möglichkeiten der Bestimmbarkeit von Geschlecht festzulegen. Strukturen von Macht und Ohnmacht sind in diesem Kontext von Bedeutung, da vor allem jene Gäste zu Wort kamen, die medizinisch-psychologische Geschlechterkonzepte erklärten. Im weiteren Verlauf der Sendung verschob sich der Fokus der Beobachtung jedoch auf die Selbstbeschreibungen zweier trans Frauen, die auf ihr Leben in der Bundesrepublik Bezug nahmen. Es entstand ein Raum für das medialisierte religiöse Selbstbekenntnis. Exemplarisch erklärte eine trans Frau<sup>91</sup> im Rahmen der Sendung:

Also ich wollt persönlich nochmal draufhinweisen, auf die Schöpfungsgeschichte. Ich persönlich habe eine sehr starke, intensive Beziehung zu Gott und der hatte mir auch bisher sehr stark geholfen in all meinen ganzen Wegen und ich meine, dass die Betroffenen, wenn sie diesen Weg gehen auf jeden Fall auch auf eine, auf einem gera[d]em Grat gehen, diesen Weg, dann hat der liebe Gott, glaub ich, auch nichts dagegen. Es ist etwas natürlich schlecht, wenn die Menschen dann auf die Ebene kommen, wo sie sich dann verkaufen, für Geld, dann ist die Sache natürlich wieder ganz anders, oder sieht ganz anders aus, so könnte ich mir das also für meine persönliche Meinung vorstellen.<sup>92</sup>

Diese den gängigen Beobachtungen entgegengesetzte Interpretation verweist auf den individuell stark ausgeprägten Glauben und Bezug zu Gott. Die Sprecherin sieht sich auf ihrem Lebensweg durch Gott begleitet; auch die medizinische Behandlung in Form eines geschlechtsanpassenden Eingriffs begreift sie als Teil der Schöpfung Gottes:

Ich wollte nur eigentlich zum Professor Eicher was sagen, äh, der Erfolg spricht ja für ihn. Also ich bin operiert worden bei ihm und ich bin eigentlich sehr, sehr glücklich und ich hab also auch, ich hab keine Schwierigkeiten und ich freu' mich immer wieder, dass er so eine gute Arbeit geleistet hat. Ich glaube ganz bestimmt, dass seine chirurgische Hand auch durch Gott etwas mit eingegangen ist. Also dass Gott quasi, äh, auch hier ein gutes Ergebnis gebracht hat, um das mal zu sagen.<sup>93</sup>

---

91 Auf die Namensnennung wird an dieser Stelle verzichtet.

92 »Darf man Gottes Schöpfung korrigieren« 1990, TC, Mark-In, Mark-Out: 00:22:13.00–00:23:06.13.

93 Ebd. TC, Mark-In, Mark-Out: 00:55:25.55–00:56:04.01.

In diesem Sprechakt wird der Prozess der geschlechtlichen Transition im Sinne eines leistungsfähigen chirurgisch-medizinischen Programms und als Ergebnis einer göttlichen Fügung verifiziert. Medizin und das individuelle Bekenntnis zum christlichen Glauben legitimieren hier die Geschlechtsidentität und bestärken den eingeschlagenen Lebensweg. Gottes Beistand, so die medial gerahmte Selbstbeschreibung, bewahre davor, den Halt auf schmalem Grat zu verlieren. Diese Aussagen stießen in der Talkshow insgesamt auf eine positive Resonanz. Insbesondere Wolf Eicher zeigte sich in der zum Ausdruck gebrachten Anerkennung sichtbar geschmeichelt. Vor dem Horizont einer wirkmächtigen binären Geschlechterordnung, der die potenzielle Nichtanerkennung »abweichender« Geschlechtsidentitäten eingeschrieben ist, gelang durch die Überschneidung geschlechtlicher und religiöser Zuordnungen eine positive Umwertung. Die erwartete Diskrepanz zwischen einer weltlichen und göttlichen Logik in der Definition der Geschlechtsidentität blieb vor dem Horizont intensivierter Gesten medialer Beobachtung aus. Die individuelle Beglaubigung basiert auf einer Übersetzungsleistung; sie wird durch den medialen Rahmen iterativ verstärkt.<sup>94</sup>

Neben dieser individuellen Beschreibung verdeutlicht ein Beitrag einer anderen Teilnehmerin der Gesprächsrunde – abgesehen von den inhaltlichen Aspekten der theologischen Auseinandersetzung – die Professionalisierung medialer Sprech- und Argumentationsweisen.<sup>95</sup> In Form eines höchst selbstsicher vorgetragenen Referats erklärte sie:

Darf ich da jetzt nochmal einhaken, ich möchte noch so'n bisschen Butter bei die Fisch geben und zwar so zum theologischen Problem, wie auch zu dem, was Sie [zeigt auf Wolf Eicher] vorhin ansprachen. Also gut der Jahwist sagt: »Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbild, als Mann und Frau schuf er ihn.« Das ist richtig. Aber Gott schuf den Menschen auch als Wesen aus Leib und Seele und offensichtlich ist es schon möglich, dass in diesen beiden Befindlichkeiten des Menschen da mal ne Diskrepanz auftaucht, das möglicherweise da wirklich 'ne weibliche Identität in dieser Seele drin ist, auch wenn die Schöpfung des Leibes [ne/nun] männlich[e] ist und umgekehrt. Also auch da kämen wir durchaus noch mit den Worten des Jahwisten an unser Problem ran. Aber es gibt doch diese herrliche Stelle Matthäus 5,29, wenn ich mich recht entsinne: »Und so dich dein Auge ärgert, so reiß es aus und wirf es von dir.« Gut der Zusammenhang ist 'n ganz anderer, es geht um Ehebruchsprobleme an der Stelle, aber es geht vor allem darum, dass Menschen sündig

---

94 Vgl. Barad/DeKoven 2001, S. 90–98.

95 Dafür spricht auch, dass der Verweis auf die biblischen Textstellen und die sich anschließenden Argumente von der gleichen Person auch in einer anderen Talkshow in recht ähnlicher Form vorgetragen worden sind.

werden durch ihre Leiblichkeit und sich dieser Sünde nur entschlagen können, wenn sie ihre Leiblichkeit ent...[unverständlich], darauf zielt die theologische Aussage an der Stelle und es ist bei uns ja in der Tat so, dass wir unter diesem ungeheuren psychischen Druck zu schwer schuldhaften verirrten Verhaltensweisen kommen. Ich hab persönlich in meiner Beratungstätigkeit noch keinen einzigen Transsexuellen kennengelernt, der nicht zumindest einen ernsthaften Suizidversuch hinter sich hatte. Keinen. Nicht? Und Suchtprobleme sind überaus häufig, ich selber bin Alkoholikerin, bin im Vorfeld abhängig geworden und habe diese Krankheit nun mein Leben lang und begegne solchen Dingen häufig. Ich glaube, es ist wirklich besser, wenn wir diesen Menschen die Möglichkeit geben, dieses natürlich schwer abweichende, wenn man will, sündhafte Verhalten aufzugeben, indem, dass wir sie zu dem machen, was sie sind, was sie sogar vielleicht nach dem Willen der Schöpfung sind. Ich glaube, da könnten wir theologisch durchaus fundiert drüber reden.<sup>96</sup>

Die Sprecherin eignet sich ein religiöses, ja historisch-bibelwissenschaftliches Vokabular an (»Jahwist«), um darin die Grundzüge einer Theologie der Geschlechtsanpassung zu entwickeln. Die Entfaltung dieser Theologie weitet die Handlungsmacht der Rednerin aus, indem sie ihren Ansatz in einen größeren Zusammenhang eines adäquaten Umgangs mit transgeschlechtlichen Menschen stellt. Die Ermöglichung geschlechtlicher Transitionen wird als eine unabdingbare Voraussetzung proklamiert, um die als sündhaft interpretierten Verhaltensweisen ablegen zu können. Diese Ausgabe vom *nachtClub* ermöglichte den Teilnehmenden, ihr individuelles Empfinden öffentlich zu beschreiben und zu reflektieren. So wurden Positionen vertreten, die von traditionellen Einschätzungen des Verhältnisses zwischen Geschlechtsidentität, christlicher Religion und Kirchen abweichen.

Zentral dabei ist, dass Fremdzuschreibungen hier in einer affirmativen Selbstbeschreibung aneignend übersetzt werden.<sup>97</sup> Das subversive Moment liegt – obwohl die Geschlechterbinarität nicht per se infrage gestellt wird – in der aneignenden Transzendierung medizinischer Handlungspraktiken. Das weltliche Ordnungshandeln wird religiös begründet und fundiert. Zugleich folgt die Bezugnahme auf die Dichotomie von Leib und Seele einer etablierten Denkfigur der Beschreibung von »Transsexualität«,<sup>98</sup> die eine Harmonisierung und Bestätigung von religiösem und geschlechtlichem Bekenntnis in der Selbstbeschreibung gestattet. Dem Rekurs auf ein polares Geschlechtermodell ist damit eine Irritation inhärent, die gerade durch

---

96 »Darf man Gottes Schöpfung korrigieren?« 1990, TC, Mark-In, Mark-Out: 00:23:33.10–00:25:37.01.

97 Einschlägig hierfür zweifellos Butler 1998.

98 Vgl. Runte 2020, S. 113; vgl. zu einer kritischen Einordnung der Metapher Hoenes 2014, S. 101.

das Spiel mit den Unterscheidungen eine Bestätigung der individuellen Geschlechtsidentität ermöglicht. Mag die eingangs zitierte Gleichheitsbotschaft eine religiöse Transzendierung inklusive einer Aufhebung von Unterscheidungen im Sinne einer zunehmenden Indifferenz versprechen, so erfolgt in dem hier untersuchten Fall eine Disambiguierung. Bestätigt werden die Geschlechtszugehörigkeit und -identität im Rahmen einer vom christlichen Bekenntnis unterfütterten emanzipatorischen Geste. In Abwandlung des von Hirschauer eingebrachten Konzepts der »Ausschaltbedürftigkeit«<sup>99</sup> einer sich fortwährend aufdrängenden Geschlechtsdarstellung ist in Situationen der Ambiguität damit zugleich eine Umschalt- und Anschaltbedürftigkeit von Relevanz, wenn der Versuch unternommen wird, tradierte Unterscheidungs- und Zuordnungsmechanismen zu unterlaufen, zu korrigieren oder auszuhebeln. Der in Bezug auf das »Aktivitäts-« und »Relevanzniveau« performativ fokussierte Vollzug der Geschlechtsidentität als Teil einer starken »Dramatisierung«<sup>100</sup> manifestiert sich in dieser Umschalt- und Anschaltbedürftigkeit, die im Rahmen der Talkshow durch das religiöse Bekenntnis ihre (normative) Aktivierung erfährt.

Die doppelte Inanspruchnahme des Bekenntnisses – als religiöse Selbstverortung und als medial arrangiertes Anzeigen der Geschlechtsidentität – dient neben der sprachlich-symbolischen Verifikation der Subjektposition einer Immunisierung gegenüber der Definitionsmacht medizinischer und religiöser Autoritäten. Die religiösen Überzeugungen und die christliche Auslegungslehre werden gerade zur Autorisierung der Sprecherinnenpositionen herangezogen, um eine Umwidmung der tradierten Unterscheidungsroutrinen zu ermöglichen. Formen der konsequenten und gesellschaftspolitisch folgenreichen Umwertung einer Fremdbeschreibung haben wir auch bei Allan Boesak im Detail, bei Phillis Wheatley Peters in den poetischen Stilmitteln und bei John Marrant in der Selbstbeschreibung beobachten können. Trotz der Unterschiedlichkeit der Fälle – die Protagonistinnen der Talkshow sind nicht wie Allan Boesak, Phillis Wheatley Peters oder John Marrant mit rassifizierenden Unterscheidungs- und Diskriminierungsformen konfrontiert – zeigen sich durch den Rekurs auf religiöse Semantiken Ähnlichkeiten in der Aneignung und im Umgang mit Fremdzuschreibungen. So kommen in allen drei Fällen, das demonstriert der Vergleich, klar ausgestellte und aufgeführte Selbstverortungen und -beob-

---

<sup>99</sup> Hirschauer 2020, S. 321.

<sup>100</sup> Ebd., S. 322.

achtungen zum Ausdruck, die jene Elemente eines strategischen Umgangs mit dem zur Verfügung stehenden Archiv und Repertoire aufweisen, die nach Diana Taylor nicht nur das kollektive Wissen speichern und weiterreichen, sondern auch politische Forderungen formulieren, traumatische Erinnerungen überliefern und ein neues Bewusstsein kultureller, religiöser und geschlechtlich-sexueller Identität weiterleiten.<sup>101</sup> Die Betrachtung der Interferenzen zwischen diesen Differenzkategorien schlüsselt deshalb nicht nur vergleichbare Prozesse der Fremd- und Selbstzuschreibung sowie der Anwendung von religiösen Semantiken im Rahmen der die Individuen regierenden Unterscheidungsmechanismen ethnischer und geschlechtlicher Prägung auf, sondern legt zugleich (medialisierte und bedrohte) Korridore der subversiven Umwidmung hegemonialer Machtansprüche frei, die in Situationen von interferierenden Unterscheidungs- und Zuordnungsregimen Potenziale für (eine individuelle) Widerständigkeit anbieten.

In dieser Lesart ist die Position der beiden trans Frauen weniger als Richtungsverweis innerhalb der tradierten Geschlechterdichotomie zu verstehen.<sup>102</sup> Die sich sukzessiv zentrierende Geschlechterbewegung wird vielmehr performativ in eine strategische Abwehr von Fremdzuweisungen transformiert. Unterscheidungsmechanismen, die auf einer qua Geburt festgelegten Zuweisung beharren, werden stillgestellt und selbstgewählte Zugehörigkeiten gleichzeitig aktiviert. Die Kategorien der Unterscheidung geraten in Rotation. Die simultane Irritation und Re-Aktualisierung der Geschlechterdichotomie lassen sich am besten durch eine zirkuläre und rückbezügliche Bewegungsfolge beschreiben. Die Protagonistinnen der Talkshow bemühen sich durch ihre (strategischen) Bekenntnisse um eine Relativierung, Bearbeitung und Umwertung hegemonialer Zuweisungen bei gleichzeitiger Beglaubigung ihrer selbstgewählten Positionen. Sie (ver-)suchen, sich die medizinisch und religiös motivierten Unterscheidungsmechanismen und Kategoriensysteme in selbstbestimmten Aussagen über ihre (Geschlechts-)Identität anzueignen. Auch bei Allan Boesak und Phillis Wheatley Peters konnten wir etwas Ähnliches beobachten: Boesak

---

101 Taylor 2003.

102 Anders als Hirschauer 2017, S. 49 argumentiert, dass »Seitenwechsler« – der Begriff hat Schwächen – eine Richtung haben und eine Differenz bestärken, kann die ausgelöste Bewegung als eine konzentrische und rotierende interpretiert werden. Gleichsam werden die Beobachtungs-, Unterscheidungs- und Zuordnungsmechanismen in diesen Interferenzkonstellationen angetrieben und in eine konzentrische Bewegung gebracht, die in ihrer Ausdehnung eine weitere Verstärkung, Abschwächung oder allmähliche Stillstellung zur Folge haben kann.



deutet den historisch-ungesteuerten Prozess der Entstehung der Apartheid und die rassifizierende Kategorisierung um in einen intentionalen Akt, in ein bewusst verwendetes Werkzeug der Weißen, das dazu dient, die nicht-weiße Bevölkerungsmehrheit zu spalten und zu beherrschen. Er eignet sich dadurch eine Unterscheidung an, um sie als Strategie einer eindeutig identifizierbaren Gegenseite sichtbar werden zu lassen. Auf diese Weise gibt ihm gerade die rassifizierende Fremdzuschreibung eine Form politischer Handlungsmacht zurück. Bei Wheatley Peters sind es die christlich fundierte Ausstellung konträrer Blickwinkel und ihre unvereinbaren Interpretationsmuster einerseits und die umgekehrte Anwendung der biblischen Unterscheidung zwischen Israelit:innen und Ägypter:innen auf die nordamerikanische Sklaverei andererseits, welche der Sprecherin Definitionsmacht verleihen.

## Religion als Medium der (hegemonialen) Beobachtung von Ambiguität

Wie im Falle von Boesak, den beiden trans Frauen in der Talkshow *nacht-Club* und auch an der lyrischen und literarischen Selbstpositionierungen von Phillis Wheatley Peters und John Marrant erkennbar, kann Religion ein wirksames Medium für die Beobachtung von Ambiguität im Sinne eines eigentümlichen Schillerns zwischen dezidiertem Affirmation, Differenz, Differenznegation und Indifferenz darstellen. Situationen der Interferenz produzieren wiederholt Fehler im hegemonialen Sinnprozessieren. Das Wechselspiel zwischen religiöser Zugehörigkeit und ethnisierten geschlechtlicher Identität irritiert die tradierten Ordnungsregime und Unterscheidungs-routinen. In der folgenden Diskussion zweier Reportagen, erschienen im *Focus* und im *Spiegel*, führt die mediale Beobachtung »anderer« kultureller Referenz- und Bezugssysteme die Diskrepanzen zwischen der Erwartung an dieses System und dem konkret beobachteten Umgang mit geschlechtlicher Ambiguität vor Augen. Dadurch kommt es zur Überforderung der Beobachtungs- und Ordnungsregime. Aus der binnendeutschen Perspektive wendet sich der Blick im Bemühen zu verstehen, wie Religion und Irritationen von Geschlechterunterscheidungen miteinander zu vereinbaren seien, in der Berichterstattung nach außen. Die untersuch-

ten Reportagen erörtern, ob nicht-christliche Religionsgemeinschaften anders mit Fragen geschlechtlicher Identität<sup>103</sup> und religiöser Zugehörigkeit umgehen können. Dorothea Hug widmete sich im *Focus* dem Leben indischer Hijras,<sup>104</sup> wobei die benannten Irritationen europäischer Kategoriensysteme den Anlass zur Beobachtung darstellten, zugleich aber auch ein zu okzidental und christlich geprägten Modellen kontrastierendes Verhältnis von Geschlecht(sidentität), Körperkonzepten und Glaubensvorstellungen lockte. Aus einem ähnlichen Interesse fragte der *Spiegel* in seinem 1997 veröffentlichten Artikel »Liebe im Herzen«,<sup>105</sup> der über die türkische Sängerin Bülent Ersoy berichtet, mit einem teils süffisanten Unterton nach dem Verhältnis von Transgeschlechtlichkeit und Islam. Eine von Ersoy geplante Pilgerfahrt nach Mekka veranlasste das Magazin, jenen Zusammenhang zu diskutieren. So wurde die Sängerin, die im Zentrum des Artikels steht, als gläubige, alliterativ prägnant herausgehobene »fromme Frau« vorgestellt, die sich durch das Bestreben auszeichne, religiösen Pflichten nachzukommen:

Eine beliebte Schlagersängerin, die früher ein Mann war, will sich auf die Reise nach Mekka begeben. Bülent Ersoy ist eine fromme Frau. Die türkische Schnulzendiva betet nach eigener Behauptung fünfmal täglich, fastet im Ramadan und trägt privat Kopftuch. Sie tritt nicht vor ihr Publikum, ohne Allah vorher um Beistand gebeten zu haben. Im Juni ist sie 45 geworden – höchste Zeit, wie sie meint, die vornehmste Muslimgeschichte zu erfüllen und im Frühjahr nach Mekka zu pilgern.<sup>106</sup>

Der Artikel zeigt eine starke Neigung, an stereotype Perspektiven und Vorannahmen anzuknüpfen. So wird Bülent Ersoy mit den Vorstellungen einer mit den religiösen Traditionen in Übereinstimmung lebenden Muslimin konfrontiert:

Die Wallfahrerin wird Aufsehen erregen in Saudi-Arabien. Denn Bülent Ersoy, ein Superstar der türkischen Musikszene, ist transsexuell. Bis 1981 war sie ein Mann. Und auch

---

103 Richter-Appelt 2012, S. 24 definiert Geschlechtsidentität folgendermaßen: »Die *Geschlechtsidentität* bezeichnet die Kontinuität des Selbsterlebens eines Menschen bezogen auf sein Geschlecht. Die Geschlechtsidentität kann als männlich, weiblich oder dazwischen erlebt werden. Geschlechtsidentität ist nur ein Aspekt des Geschlechtererlebens, das eng verbunden ist mit dem Geschlechtsrollenverhalten, der sexuellen Identität beziehungsweise Orientierung und Partnerwahl. Körperlich-biologische Faktoren scheinen ebenso einen Einfluss auf die Entwicklung der Geschlechtsidentität zu haben wie psychische und soziale Bedingungen.«

104 Hug 1998.

105 »Liebe im Herzen« 1997.

106 Ebd.

nach der Geschlechtsumwandlung stellt sie beruflich wie privat einen Typ Frau dar, der nicht eben dem herkömmlichen Bild einer hingebungsvollen Muslimin am häuslichen Herd entspricht.

Die Kleider, in denen sie auftritt, sind oft hauteng und manchmal bis zum Nabel ausgeschnitten.<sup>107</sup>

Das Verhältnis zwischen Religion und geschlechtlicher Identität wird politisiert. Die Pilgerfahrt Ersoys, so zeigt das folgende Zitat, wurde vom »Hohen Religionsausschuss« befürwortet. Damit ist das »herkömmliche[] Bild«, die islamische Welt sei in Bezug auf den Umgang mit Geschlechteridentitäten einen Ort der Rückständigkeit,<sup>108</sup> infrage gestellt. Die Beobachtung fokussiert daher auf die Irritation der Dichotomie zwischen den als modern ausgegebenen Merkmalen »okzidentaler« gegenüber den Merkmalen »orientalischer« Identitäten.<sup>109</sup>

Man sollte meinen, Ersoys angekündigte Mekka-Reise sei für glaubenstarke Muslime eine Provokation. Doch der türkische Staatsislam unterstützt ihren Wunsch. »Der Koran schreibt vor«, so Ismail Öner vom Hohen Religionsausschuß in Ankara, »daß jeder, der gesund ist und die Mittel dazu besitzt, die Hadsch antreten muß. Ob er sein Geschlecht hat ändern lassen, ist unerheblich. Hauptsache, er trägt die Liebe zu Allah in seinem Herzen.«<sup>110</sup>

Das Mediensystem treibt seine Beobachtung von Religion und Ambiguität aus mindestens vier Gründen voran. Erstens interessiert das Verhältnis von Transgeschlechtlichkeit und Islam, wobei ein Spannungsverhältnis zwischen der geschlechtlichen und religiösen Differenzierung und Zuordnung vorausgesetzt wird, aber nicht bestätigt werden kann. Zweitens repräsentiert Bülent Ersoy aus Sicht der Reportage ein für Musliminnen untypisches Frauenbild, das mit westlichen Vorstellungen einer gläubigen Muslimin konfligiert. In dieser Perspektive veranlasst auch das als Normabweichung gelesene Auftreten der Sängerin zur forcierten Beobachtung. Drittens irritiert die Verschränkung verschiedener Gesellschaftsbereiche. Der Politik werden entscheidende Qualitäten und weitreichende Befugnisse zugeschrieben, die sich auch in Religion und Recht niedergeschlagen hätten. Der Islam wird als politische Religion in der Formel codiert »Ersoys

---

107 Ebd.

108 Vgl. Bayramoğlu 2018, S. 20 f.

109 Vgl. ebd.

110 »Liebe im Herzen« 1997.

Plan macht deutlich, daß Islam nicht gleich Islam ist in der Türkei.«<sup>111</sup> In der Beobachtung des *Spiegel* begründet vor allem die staatlich und politisch motivierte Einordnung den liberalen Umgang mit Bülent Ersoys Pilgerfahrt nach Mekka. Viertens spielt die Popularität des türkischen Stars eine zentrale Rolle für die Berichterstattung. Die Sängerin fasziniert in ihrem Auftreten durch das Changieren zwischen »orientalischen« und »okzidentalen« Einflüssen. Ihre politische Zurückhaltung ermöglichte dabei, so die lancierte Annahme im Artikel, die Aufrechterhaltung eines Identifikationsangebotes für eine breite Bevölkerungsschicht in beiden Ländern. Gleich mehrfach wurden die Beobachtungserwartungen irritiert und mit Unerwartetem konfrontiert. Bülent Ersoys persönliche Geschichte als trans Frau dient hier dazu, mithilfe des Beobachtungsfokus der geschlechtlichen Uneindeutigkeit die religiös-kulturelle Unterscheidung zwischen deutscher Religionsfreiheit und »türkische[m] Staatsislam« zu fixieren. Der unerwartete Umgang mit der Transgeschlechtlichkeit wird dabei devaluiert und entkräftet. Die aufscheinende Ambiguitätstoleranz des Islams kodifiziert der Artikel als Ausdruck lediglich staatlich-religiöser Interessen. Ersoy erscheint in diesem Zusammenhang als privilegierte Frau, die sich wenig für die Bedürfnisse anderer trans Personen interessiert. Bezeichnenderweise ist auch der Titel des Artikels »Liebe im Herzen« ein Zitat eines Mitglieds des Hohen Religionsausschusses und keineswegs eines von Ersoy selbst. In der Argumentation des *Spiegel* bleibt dem Individuum die Anerkennung der Geschlechtsidentität und die eigene Stimme verwehrt, bis ihm gewogene staatlich-religiöse Autoritäten ein entsprechendes Urteil fällen.

Die Bedeutung der Irritation westlicher Kategoriensysteme in der medialen Beobachtung von Ambiguität und Religion in ethnisierten Settings prägt auch die Reportage von Dorothea Hug, die im *Focus* unter dem plakativen Titel »Aravans entmannte Bräute«<sup>112</sup> veröffentlicht wurde. So markiert der Beobachtungsfokus des Artikels, der die Veränderung des Körpers als integrativen Bestandteil des (rituellen) Lebens indischer Hijras auswies, das Erstaunen der bundesrepublikanischen Beobachtungsinstanz: »Sie opfern ihre Männlichkeit, um den Göttern zu gefallen. Ihr irdisches Dasein bestreiten Indiens mehr als eine Million Eunuchen als Liebediener, heilige Se-

---

111 Ebd.

112 Hug 1998.

genspender und als Bettler.«<sup>113</sup> Der Eingriff wurde gar als ein Zugang zu einer besonderen Form des Glaubens proklamiert:

Bahuchara Mata ist eine mächtige Göttin. Sie verleiht ihren Schützlingen magische Kräfte, befähigt sie, *andere* Menschen mit Glück und Fruchtbarkeit zu segnen oder sie zu verfluchen. Aber der Weg zu ihr ist voller Leid – und nicht selten tödlich. Denn wer zu den Auserwählten der Göttin gehören will, darf eines nicht mehr besitzen: seine Männlichkeit.<sup>114</sup>

Das Durchleben eines Zustandes körperlicher Liminalität und das Ablegen der »Männlichkeit« werden als Elemente eines Prozesses beschrieben, der das Individuum dazu befähigt, den Status einer:s Auserwählten einzunehmen. Das rituelle Transzendieren wird in den direkten Zusammenhang des Überschreitens körperlicher Grenzen gestellt. Strategien des Othering kommen zur Anwendung, inklusive der Faszination für das Exotische und Fremde:

Fünf Tage lang lag Nuri im Koma, schwebte zwischen Leben und Tod. »Es durfte nichts unternommen werden, um die Blutung zu stillen.« Nach dem Glauben der Hijras muß erst das männliche Blut abfließen, damit der Körper neues weibliches Blut entwickelt. Nuri ist überzeugt: »Nur durch die Gunst der Göttin bin ich am Leben geblieben.« Viele überleben das Ritual nicht. Und so wird immer wieder von Toten berichtet, die in Indiens Flüssen treiben – ohne Genitalien. Menschen, weder Mann noch Frau.<sup>115</sup>

Für die Reportage markiert dieses Verhalten eine außerordentliche und gleichsam beobachtenswerte Differenz. So verwundert es nicht, dass der Text von Dorothea Hug einerseits durch den Versuch charakterisiert ist, eindeutige Zuordnungen der Hijras vorzunehmen, und damit einer westlichen Operationslogik folgt, dieser Anspruch andererseits aber scheitern muss, wenn sich die Hijras einer Beschreibung durch ein binäres Konzept in der Form A|B entziehen.<sup>116</sup> Der Duktus der Bezeichnung erweist sich hier tendenziell als unzulänglich, als limitierte Beobachtungsform, wenngleich im Text der Status zwischen den Geschlechtern in Anlehnung an die Konzeption eines dritten Geschlechts anklingt. Diese Unzulänglichkeit und das Oszillieren zwischen den Seiten A und B stimulieren den Willen zur

---

113 Ebd., S. 91.

114 Ebd., S. 92.

115 Ebd., S. 93.

116 Dabei ist die Einordnung der Hijras auch im Wissenschaftsdiskurs und unter Aktivist:innen durchaus umstritten. Syed 2016, S. 241 f. erklärt, dass die Bezeichnung dieser Gruppe als transgener auf einer eurozentrischen Sichtweise beruhe, die eine Diskriminierung darstelle.

Beobachtung. Das zeigt sich nicht zuletzt an der Koexistenz weiblicher und männlicher Formen und einem auffallenden Wechsel der Zuschreibungen. Die Beobachtungsinstanz blickt gebannt auf das »Dasein zwischen den Geschlechtern«, auf das rituelle (Re-)Integrieren männlicher und weiblicher Anteile:

Bevor die Hijras den weißen Witwensari anlegen, den sie dann drei Tage lang tragen werden, nehmen sie noch ein rituelles Bad im Dorfteich. Das Wasser wäscht alle Schminke fort, kantige, männliche Gesichtszüge kommen zum Vorschein, und der Zwiespalt, in dem die Eunuchen leben, ein Dasein zwischen den Geschlechtern, wird erkennbar.<sup>117</sup>

Die Verwendung des Begriffs des »Eunuchen« akzentuiert das Bemühen, an tradierte Zuordnungen und Vorstellungskonzepte anzuknüpfen.<sup>118</sup> Auch das Motiv der Verwandlung in Form einer rituellen Waschung dient diesem Bemühen. Insgesamt vollzieht der Artikel jene eurozentrischen Beobachtungen, die das Nonkonforme und Abweichende in einem medialen Programm des kulturell Anderen zu plausibilisieren suchen. Das faszinierte Erstaunen über die wechselseitigen Interferenzen zwischen geschlechtlichen, ethnisierten und religiösen Kategorien vor dem Horizont ambiger Irritationen ist mit Unterstellungen über eine wenig aufgeklärte indische Gesellschaft verschwistert, in der »[s]ogar modern denkende Inder versuchen, Streit mit den Hijras zu vermeiden. Denn wer sie beleidigt, wird nicht selten von ihnen verflucht. Und die Worte eines Hijras, so sagt man, werden wahr.«<sup>119</sup> Letzteres führt auf die hegemonialen Beobachtungsregime eines Mediensystems zurück, deren Differenzmarkierungen nicht selten auf einer Behauptung westlicher Aufgeklärtheit gegenüber anderen, als unaufgeklärt bestimmten Kultur- und Referenzsystemen basierten. Der Reportage des *Focus* ist damit ein Vergleich unterschiedlicher, medial konstruierter Zeiträume inhärent: Die Beobachtung der Hijras kann als medialer Blick in eine eurozentrisch imaginierte Vergangenheit decouvriert werden. Die etablierten Beobachtungsregime akzentuieren noch einmal die Persistenz hegemonialer Deutungsangebote, die zugleich als limitierte und unzureichende sichtbar werden. Die eingeführten Motive der Verwandlung zeigen die Verflechtung massenmedialer Ordnungslogiken und Bewer-

---

117 Hug 1998, S. 95.

118 Vgl. zur westlichen Wahrnehmung von Eunuchen in ihrer Funktion als Wächtern der Unterscheidung auch das Kapitel *An Grenzen mahnen*.

119 Hug 1998., S. 93.

tungen mit der durch Vorannahmen verstellten Beobachtung körperlich-ritueller Transformationen zwischen den Geschlechtern.

Für die Medienberichterstattung der Bundesrepublik und ihrer Diskussion von geschlechtlicher Ambiguität und Religion lässt sich abschließend Folgendes festhalten: Interferierende Unterscheidungsdimensionen, die sich über uneindeutige Geschlechtszugehörigkeiten, religiöse Zuordnungen und ethnisierte Settings erstrecken können, provozieren Instabilitäten und »Fehler« im (hegemonialen) Sinnprozessieren und verlangen nach einer Rekalibrierung tradiertter Beobachtungsordnungen. Situationen der Irritation und des Scheiterns von Beobachtungsmechanismen haben dabei das Potenzial zur subversiven Umwidmung und Aneignung von Unterscheidungen. Anders gesagt: Definitionsmacht wird verfügbar.

Die Analyse von Interferenzen zwischen uneindeutigen Geschlechtszugehörigkeiten und religiösen Zuordnungen eröffnet also einen Blick auf irritierte und in Teilen scheiternde Beobachtungsmechanismen. In diesem Kontext zeigen sich zugleich Prozesse einer Rekalibrierung von medialen Bedeutungszusammenhängen, die das faszinierende Andere ausstellen und Erklärungsmuster für die Beobachtungsabweichungen suchen. Darüber hinaus vermochte die Aneignung religiöser Semantiken, mit der ein Umwerten von Unterscheidungen korrespondieren konnte, dem Aushebeln von hegemonialen Kategorien der Unterscheidung dienen. Hier öffneten sich die medialen Korridore einer subversiven Umwidmung von tradierten Unterscheidungs- und Zuordnungsmechanismen. Letzteres bedeutet nicht, dass diese medialen Korridore nicht verletzlich und bedroht gewesen wären: Die Kritik an den gesellschaftlichen Beobachtungsformen und geschlechtlichen Unterscheidungspraktiken formiert sich in Kontexten machtvoller medialer Asymmetrien, in der Individuen strategische und öffentliche Bekenntnisse formulieren müssen. Indem das Beobachten der medialen (und indirekt auch der kirchlichen) Autoritäten als ein unzureichendes und misslingendes ausgewiesen wird, erfolgt der Versuch einer Zurückweisung der Definitionsmacht jener Beobachtungsinstanzen, die Deutungshoheit über die Subjekte und ihre geschlechtliche Zuordnung beanspruchen. In den Redebeiträgen des *nachtClubs* werden damit tradierte Unterscheidungen, die auf das Festlegen eindeutiger Geschlechtergrenzen abzielen, unterlaufen. Es ist eine Form des rekursiven, gegenseitigen und zugleich medial inszenierten Beobachtens, das zum Selbstbekenntnis auffordert. Ferner wird die Verflechtung unterschiedlicher Kommunikationsroutinen deutlich. Die Medizin und ihre operativen Eingriffe – in der Medienberichterstattung

sonst als Instrument zur Legitimation weltlicher Ordnungsvorstellungen eingeführt – werden in den Redebeiträgen gleichsam als Erfüllung der göttlichen Schöpfung ausgegeben, was zu einer Transzendierung der weltlichen Ordnung beiträgt. Der Prozess der Selbstaneignung von Fremdbeobachtungen kulminiert in diesen konkreten Fällen also gerade in einer (wohl nie vollständig abgeschlossenen) Aufhebung gegenläufiger Unterscheidungs-routinen und Beobachtungsformen medialer, religiöser und medizinischer Prägung, die durch den stetigen Auf- und Abbau von vermeintlich eindeutigen Geschlechtergrenzen beschrieben werden kann. Außerdem ist Ambiguität nicht nur ein Anlass für das System der Massenmedien, eine Beobachtung bestimmter Phänomene aufzunehmen, sondern stellt selbst ein Beobachtungsschema dar. Das zeigt sich vor allem in Fällen von Interferenz, wenn die Anwendung von Leitunterscheidungen durch das Auftreten unterschiedlicher Ambiguitätsdimensionen gestört wird und unerwartete Beobachtungen hervorgebracht werden. Hier etablieren sich neue Codierungen, die sich in Teilen dem Zugriff durch das Mediensystem der Bundesrepublik mit seinen Beobachtungsroutinen zu entziehen scheinen. Das tradierte Unterscheidungs- und Kategorienrepertoire muss angepasst und verändert werden, um weiterhin als ein Instrumentarium medialer Beobachtungsformen seine Anwendung finden zu können.

## Schluss

Auf der Grundlage einer Betrachtung unterschiedlicher Phänomene der Überlagerung grundlegender Unterscheidungen haben wir uns um eine exemplarische Auseinandersetzung mit der Interferenz als einem neuen Konzept in und für Forschungen zur Intersektionalität und den Ansätzen des »Un/doing Difference« bemüht. Unsere Gegenüberstellung ambiger Dramaturgien religiöser Transzendenz in zeitgenössischen und vormodernen Settings konnte Interferenzmuster von Religion mit *race*, Geschlecht und Sexualität herausarbeiten. Wir konnten zeigen, dass sich Phänomene der Überlagerung ausdehnen und auf diese Weise sowohl die Unterscheidungsregime selbst als auch die ihnen zugrunde liegenden Beobachtungssysteme unter Druck geraten.

Ob hierbei die Ambiguität der Anlass für die Beobachtung eines Phänomens ist (wie etwa in der retrospektiven Bezugnahme Allan Boesaks



oder Phillis Wheatley Peters' poetischen Stilmitteln), ob sie Bestandteil eines (Selbst-)Bekanntnisses ist (wie etwa im Fall von John Marrant und den beiden trans Frauen im *nachtClub*) oder Ambiguität selbst zum Beobachtungsschema avanciert, durch das zugleich andere Beobachtungen mit Unterscheidungen aufgeladen werden können (wie in den Reportagen des *Focus* und des *Spiegel*), hängt von den spezifischen Interferenzkonstellationen und ihren historisch-kulturellen Settings ab. Jedoch konnte in allen untersuchten Fällen gezeigt werden, dass die entstehenden Interferenzen die Kategoriensysteme und Ordnungslogiken tendenziell destabilisieren.

Im Fall von Allan Boesak nahm die Trias aus Black Consciousness, Black Theology und Black Power einen zentralen Stellenwert ein, wobei seine religiöse Überzeugung wesentliche Impulse für die Auseinandersetzung mit dem südafrikanischen Apartheidstaat lieferte.<sup>120</sup> Schien sich bei Phillis Wheatley Peters die Kraft der politischen Argumentation vor allem aus der Kombination von religiöser Überzeugung, der kreativen Umnutzung puritanischer Deutungsmuster und der literarischen Form zu speisen, so setzte Marrant auf eine Mischung etablierter literarischer Formate (Konversionserzählung, Gefangenschaftsbericht und Reisebericht) um in dem ihn selbst umstellenden Rahmen des *frontier*-Diskurses die rassifizierende Unterscheidung ganz grundsätzlich unterlaufen zu können. Eine Serie von iterativen Selbst-Praktiken und Interaktionen mit dem Erweckungsprediger, den Gemeindegliedern, der Familie und mit indigenen Gemeinschaften sorgen dafür, dass die erfahrenen Ausgrenzungen zu Ausgangspunkten neuer Handlungsmöglichkeiten werden.<sup>121</sup> In den medial dokumentierten Fällen geschlechtlicher Uneindeutigkeit löste hingegen die Auseinandersetzung mit Religion und Glauben durchaus Irritation und Verunsicherung aus, wiewohl das Potenzial zur Aneignung religiöser Semantiken bestand und die Geschlechtstransition in einem christlich geprägten Bedeutungs-

---

120 Vgl. Boesak 2020: »And what made it interesting was, I saw Black Theology as one of a trilogies, of Black Consciousness, Black Theology and Black Power. My argument was, you must have all three, to have a good Black Theology. Then you cannot just have Black Consciousness without translating everything to some kind of Black Power. So, those were the things we are talking about.«

121 Vgl. Barad/DeKoven 2001, S. 90 zu den historisch-kulturellen Dynamiken der Interferenz verschiedener Unterscheidungspraktiken (und dem Zusammenfallen von Ontologie und Epistemologie): »iterative intra-actions are the dynamics through which temporality and spatiality are produced and reconfigured in the (re)making of material-discursive boundaries and their constitutive exclusions. Exclusions introduce indeterminacies and open up a space of agency; they are the conditions of possibility of new possibilities.«

horizont plausibilisiert werden konnte. So griffen die beiden trans Frauen im *nachtClub* auf religiöse Semantiken zurück und eigneten sich in ihren öffentlich eingeforderten und strategischen (Selbst-)Bekanntnissen Unterscheidungen an. Die Beispiele der *Spiegel*- und der *Focus*-Reportage zeigen hingegen exemplarisch, wie soziale Systeme den Referenzpunkt der Person so konstruieren, dass die Ermächtigung und die Verunsicherung der beobachtenden und der beobachteten Person – zwar auf unterschiedlichen Aktivitäts- und Relevanzniveaus, wie Hirschauer sagen würde,<sup>122</sup> aber dennoch gleichzeitig – verfolgt werden können. In derartigen Konstellationen dehnt sich die Interferenz zwischen den verschiedenen Unterscheidungen, aber auch zwischen ihnen und der beobachteten Ambiguität von Indifferenz und Differenz als Störquelle der Beobachtungssysteme aus. Die Berichterstattung in den Reportagen des *Focus* und des *Spiegel* suchte und unterstellte in der Beobachtung von Ambiguität und Religion tendenziell Divergenzen. In ihrer Plausibilisierung deutet sich an, dass Bülent Ersoys Bekenntnis als gläubige Muslimin keine uneingeschränkte Anerkennung genoss und das Leben indischer Hijras auch einem medial stilisierten Blick in eine »unaufgeklärte« Vergangenheit diene. Damit sind Fragen nach der Legitimität ritueller Transzendenzversprechen aufgeworfen.

Unsere interdisziplinäre Untersuchung politisch oft dezidiert Selbstverortungen und Fremdbeschreibungen prominenter, aber auch wenig bekannter Fälle von religiöser Transzendenz in Kontexten geschlechtlicher und rassifizierender Unterscheidungspraktiken ist selbst so verfahren, dass Interferenzen zwischen den untersuchten Settings angeregt wurden. Dabei zeigten sich deutliche Divergenzen in der Überlagerung von religiösem (Selbst-)Bekenntnis mit anderen Unterscheidungsdimensionen, aber es zeigten sich auch unerwartete Ähnlichkeiten. Wurde der christliche Gleichheitsanspruch im Kontext rassifizierender Unterscheidungspraktiken des südafrikanischen Apartheidstaates vor allem dazu genutzt, um Ungleichheiten abzuwehren und die Differenz einer rassistisch begründeten gesellschaftlichen und politischen Mittlerrolle in eine ambig schillernde Indifferenz abzuwandeln, so trat das religiöse Bekenntnis im Kontext vor-revolutionärer afroamerikanischer Konversionserfahrungen

---

122 Hirschauer 2020, S. 321. Hirschauer geht es um das »Kontinuum der Dramatisierung« und er fragt: »wie [werden] Differenzen in ihrer laufenden Kookkurrenz je zeitweise hochgespielt oder zurückgedrängt [...]. Mit welchem Relevanzniveau und auf welchem Aktivitätsniveau werden sie prozessiert?«

in das Zentrum des Geschehens. Es wurde geradezu als Werkzeug zur Abwehr gesellschaftlicher Definitionsmächte kanonisch implementiert. Dadurch konnten diese gesellschaftlichen Definitionsansprüche in einem produktiven Überlagerungsszenario von variierenden und heterogenen Unterscheidungshandlungen und Ambiguitätsbeobachtungen als kontingent dargestellt werden. Aus den entstehenden Interferenzen ergab sich sowohl eine Nicht-Notwendigkeit von Unterscheidungen als auch eine anders denkbare Möglichkeit der Selbst- und Fremdverortung jenseits rassifizierender wie auch geschlechtlicher Unterscheidungen und religiöser Indifferenz.<sup>123</sup> In unserem dritten Untersuchungsbereich spielten religiöse Selbstbekenntnisse in bundesdeutschen medialen Beobachtungen von Transgeschlechtlichkeit eine in ihrer Häufigkeit ephemere, aber nicht minder politisch folgenreiche Rolle, wenn diese einerseits als Amplitudenverstärker und andererseits auch als hegemoniale Zurechtweisungen entkräftendes Element in medial ausgestellten Auseinandersetzungen mit der (Geschlechts-)Identität herangezogen wurden.

Unsere Fallbeispiele zeigten Formen von divergenten und konvergenten Differenzierungs- und Entdifferenzierungsprozessen, von denen Stefan Hirschauer sagt:

Situative Undoings, normative Inhibierungen und historische Prozesse der Deinstitutionalisierung und Entdifferenzierung verunmöglichen eine Unterscheidung nicht, sie machen es nur unwahrscheinlicher, dass sie stattfindet und wahrscheinlicher, dass sie misslingt. Es vermehren sich Situationen der Ununterschiedenheit in einer Hinsicht. Denn verhalten sich Personen distanziert und ungebunden gegenüber ihren sozialen Zugehörigkeiten und unterbinden Institutionen Kategorisierungen, gerät eine Differenz in den Schwebezustand der *Indifferenz*. Es entsteht eine Art liminaler Zone zwischen der Differenziertheit und der Differenzlosigkeit einer Sache.<sup>124</sup>

Wie wir im Rahmen der von uns diskutierten Variationen der Interferenz herausgearbeitet haben, lässt sich bei den von der Binnendifferenzierung Betroffenen eine höchst dynamische Verschränkung von Religion und Geschlecht bzw. Religion und Herkunft nachweisen. Religiöse Praktiken der

---

123 Vgl. Thompson u.a. 2014. In ihrer Einleitung sprechen die Verfasser:innen von drei »kategorialen Verflüssigungen« (ebd., S. 9), welche schwer zu antizipierende Interferenzen wahrscheinlich machen: »die Unmöglichkeit [...], die Fundierung, Richtung und Interpretation kulturell-sozialer Praxis stillzustellen«; die »Kontingenz als Nicht-Notwendigkeit und Anders-Möglichkeit«; und die »Wanderung und Translation« von gängigen Interpretations- und Beobachtungsmodi (ebd., S. 7).

124 Hirschauer 2020, S. 331, Hervorh. im Orig.

Offenbarung und des Bekenntnisses hegen die Herrschaftseffekte des politisch motivierten Unterscheidens und Differenzierens ein und transzendieren sie. Hier bedeutet Transzendenz die Möglichkeit, gesellschaftliche Regime für die Beobachtung und Wahrnehmung der eigenen Körperlichkeit, der Erfahrung und der Erkenntnis auf der Grundlage eines religiösen Gleichheits-, Erweckungs- und Heilsversprechens zu übersteigen, letztlich außer Kraft zu setzen, aber in anderen Fällen Unterscheidungen auch zu re-affirmieren, umzudeuten und zur Autorisierung von Sprecher:innenpositionen zu nutzen. Gemeinsam ist dem Material also die Bezugnahme auf Fragen der religiösen Identität,<sup>125</sup> die mit anderen Modi der Differenzierung konfrontiert wird. Stets handelt es sich um generalisierte Formen des öffentlichen Bekenntnisses, die sowohl die Selbstdefinitionen von Individuen tangieren als auch Instrumente der Ausübung von Macht darstellen können, sobald dem Subjekt die Definitions- und Entscheidungsgewalt genommen wird. Der Ansatz der Interferenz erlaubte es, das Überlagern von religiöser Zugehörigkeit und Kommunikation mit ambigen Phänomenen der ethnischen, räumlichen und geschlechtlichen Zuordnung als reiterativen, kontingenten Prozess zu begreifen. Die beobachteten Wechselwirkungen zwischen den Kategorien von Religion, *race*/Ethnie, Geschlecht und räumlicher Zuordnung waren so vielschichtig, hoch dynamisch und teils kontingent, dass eine weitere Ausdifferenzierung einer interdisziplinären Theorie der Interferenz geboten scheint.

## Literatur

- Adhikari, Mohamed, *Hope, Fear, Shame, Frustration. Continuity and Change in the Expression of Coloured Identity in White Supremacist South Africa, 1910–1994*, Diss. phil., University of Cape Town, Kapstadt 2002.
- Adhikari, Mohamed, *Not White Enough, Not Black Enough. Racial Identity in the South African Coloured Community*, Athens/Kapstadt 2005.
- Adhikari, Mohamed, »Hope, Fear, Shame, Frustration. Continuity and Change in the Expression of Coloured Identity in White Supremacist South Africa, 1910–1994«, in: *Journal of Southern African Studies*, Jg. 32, H. 3, 2006, S. 467–487.

---

125 Vgl. zu Identitätskonzepten in sozialwissenschaftlichen, psychologischen und theologischen Zusammenhängen Pirker 2013.

- Adhikari, Mohamed (Hg.), *Burdened by Race: Coloured Identities in Southern Africa*, Kapstadt 2013.
- Ammicht Quinn, Regina, »(Un)Ordnungen und Konversionen. Trans\*, Gender, Religion und Moral«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität*, Berlin/Boston 2019, S. 231–247.
- Barad, Karen/DeKoven, Marianne, »Re(Con)figuring Space, Time, and Matter«, in: Marianne DeKoven (Hg.), *Feminist Locations. Global and Local, Theory and Practice*, New Brunswick 2001, S. 75–109.
- Bayramoğlu, Yener, *Queere (Un-)Sichtbarkeiten. Die Geschichte der queeren Repräsentationen in der türkischen und deutschen Boulevardpresse* (Critical Studies in Media and Communication, Bd. 21), Bielefeld 2018.
- Biko, Steve, »The Definition of Black Consciousness«, in: ders. (Hg.), *I Write What I Like*, London 1978, S. 48–53.
- Boesak, Allan A., *The Tenderness of Conscience. African Renaissance and the Spirituality of Politics*, Stellenbosch 2005.
- Botha, Nico, »The Voice of Protest within the Dutch Reformed Church 1976–1986«, in: Mary-Anne Platjies-van Huffel/Robert Vosloo (Hg.), *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960–1990*, Stellenbosch 2013, S. 75–91.
- Buchenau, Barbara, »The Captive's Crucible. Haudenosaunee Violence in Early North American Narratives of Christian and Cultural Conversion«, in: Josef Raab/Alexander Greiffenstern (Hg.), *Interculturalism in North America* (Inter-American Studies, Bd. 8), Trier/Tempe (AZ) 2013, S. 27–56.
- Buchenau, Barbara, *Figurations of Difference*, in Vorbereitung.
- Bull, Klaus-Michael, *Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die Apostolischen Väter*, Göttingen <sup>8</sup>2018.
- Butler, Jon, *New World Faiths. Religion in Colonial America*, Oxford 2008.
- Butler, Judith, *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.
- Carretta, Vincent (Hg.), *The Writings of Phillis Wheatley*, Oxford 2019.
- Cooper, Brittney, »Intersectionality«, in: Lisa Disch/Mary Hawkes-Worth (Hg.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford 2018, S. 385–427.
- »Darf man Gottes Schöpfung korrigieren? Die Probleme der Transsexuellen«, in: *nacht-Club*, Videoproduktion, Archivnummer: 86660. 07.03.1990, Redaktion: Berichte und Diskussionen, Redakteur: Dietmar Ebert, Diskussionsleitung: Helga Nowotny. Archive des Bayerischen Rundfunks.
- de Silva, Adrian, *Negotiating the Borders of the Gender Regime. Developments and Debates on Trans(sexual)ity in the Federal Republic of Germany* (Gender Studies), Bielefeld 2018.
- Galston, William, »Michael Walzer, Exodus and Revolution«, in: Yehuda Kurtzer/Claire E. Sufrin (Hg.), *The New Jewish Canon. Ideas & Debates 1980–2015* (Emunot. Jewish Philosophy and Kabbalah), Boston 2020, S. 3–9.
- Gates, Henry Louis/Curran, Andrew J. (Hg.), *Who's Black and Why? A Hidden Chapter from the Eighteenth-Century Invention of Race*, Boston 2022.

- Geerts, Evelien/van der Tuin, Iris, »From Intersectionality to Interference. Feminist Onto-Epistemological Reflections on the Politics of Representation«, in: *Women's Studies International Forum*, Jg. 41, 2013, S. 171–178.
- Geerts, Evelien/van der Tuin, Iris, »Diffraction und Reading Diffractively«, in: *Matter Journal of New Materialist Research*, Jg. 2, H. 1, 2021, S. 173–177.
- Goertz, Stephan, »Theologien des transsexuellen Leibes. Eine moraltheologische Sichtung«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Das Geschlecht in mir. Neurowissenschaftliche, lebensweltliche und theologische Beiträge zu Transsexualität*, Berlin/Boston 2019, S. 267–283.
- Grandin, Greg, *The End of the Myth. From the Frontier to the Border Wall in the Mind of America*, New York 2019.
- Boesak, Allan im Interview mit Amad Hamid, Kapstadt 12.03.2020.
- Hancock, Ange-Marie, »When Multiplication Does Not Equal Quick Addition. Examining Intersectionality as a Research Paradigm«, in: *Perspectives on Politics*, Jg. 5, H. 1, 2007, S. 63–79.
- Hirschauer, Stefan, »Humandifferenzierung. Modi und Grade sozialer Zugehörigkeit«, in: ders. (Hg.), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist 2017, S. 29–54.
- Hirschauer, Stefan, »Undoing Difference Revisited. Unterscheidungsnegation und Indifferenz in der Humandifferenzierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 49, H. 5–6, 2020, S. 318–334.
- Hirschauer, Stefan, »Menschen Unterscheiden. Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 50, H. 3–4, 2021, S. 155–174.
- Hochgeschwender, Michael, *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 2007.
- Hoenes, Josch, *Nicht Frosch – nicht Laborratte. Transmännlichkeiten im Bild. Eine kunst- und kulturwissenschaftliche Analyse visueller Politiken* (Studien zur visuellen Kultur, Bd. 22), Bielefeld 2014.
- Hug, Dorothea, »Aravans entmannte Bräute«, in: *Focus Magazin*, Nr. 4, 19.01.1998, S. 90–95.
- Isani, Mukhtar Ali. »Gambia on my Souk. Africa and the African in the Writings of Phillis Wheatley«, in: *MELUS*, Jg. 6, H. 1, 1979, S. 64–72.
- Jeffers, Honorée Fanonne, *The Age of Phillis*, Middletown (CT) 2020.
- Kammann, Karin, »... und danach, was wird? Geschlechterwandel und Folgen«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, Berlin/Boston 2016, S. 157–172.
- Kampf, Anne, »Volker Jung: Transsexualität endlich »entmoralisieren«, online: *evangelisch.de*, 05.02.2016, <https://www.evangelisch.de/inhalte/131438/05-02-2016/volker-jung-transsexualitaet-endlich-entmoralisieren>, letzter Zugriff: 16.09.2024, [Kampf 2016a].
- Kampf, Anne, »Kommen Transsexuelle in der Bibel vor?«, online: *evangelisch.de*, 11.02.2016, <https://www.evangelisch.de/inhalte/131574/11-02-2016/kommen-transsexuelle-der-bibel-vor>, letzter Zugriff: 16.09.2024, [Kampf 2016b].

- Kleinwort, Karen, »Wir waren homosexuell. Mit einer Anzeigenkampagne versucht die religiöse Rechte Amerikas, Schwule und Lesben zum Ausstieg aus ihrer geschlechtlichen Orientierung zu bewegen«, in: *DIE ZEIT*, Nr. 39, 17.09.1998, S. 79.
- Klöppel, Ulrike, *XXOXY ungelöst. Hermaphroditismus, Sex und Gender in der deutschen Medizin. Eine historische Studie zur Intersexualität* (GenderCodes, Bd. 12), Bielefeld 2010.
- Leveq, Christine, *Black Cosmopolitans. Race, Religion, and Republicanism in an Age of Revolution*, Charlottesville 2019.
- »Liebe im Herzen. Eine beliebte Schlayersängerin, die früher ein Mann war, will sich auf die Reise nach Mekka begeben«, in: *Der Spiegel*, Nr. 50, 1997, S. 180.
- Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1997.
- Luhmann, Niklas, *Die Realität der Massenmedien* (Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften), Wiesbaden 2017.
- Marrant, John, *A Narrative of the Lord's Wonderful Dealings with John Marrant, a Black, (Now going to Preach the Gospel in Nova Scotia) Born in New-York, in North-America. Taken down from his own Relation, Arranged, Corrected, and Published by the Rev. Mr. Aldridge*, London 1785.
- Marx, Christoph, »Der lange Marsch der Brüder. Wie eine Geheimgesellschaft Südafrikas Universitäten manipulierte«, online: Universität Duisburg-Essen (Hg.), *Die Kleine Form*, 26.01.2011, <https://www.uni-due.de/kleine-form/marx.php>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Marx, Christoph, »Settler Colonies«, online: Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz (Hg.), *European History Online (EGO)*, 06.06.2017, [www.ieg-ego.eu/marxch-2015-en](http://www.ieg-ego.eu/marxch-2015-en), letzter Zugriff: 16.09.2024.
- May, Cedrick, »John Marrant and the Narrative Construction of an Early Black Methodist Evangelical«, in: *African American Review*, Jg. 38, Nr. 4, 2004, S. 553–570.
- Mbembe, Achille, *Politik der Feindschaft. Übersetzt von Michael Bischoff*, Berlin 2017.
- Meyer, Sabine, »Kämpfe um Respekt und Anerkennung. Zur Geschichte transgeschlechtlichen Lebens in den westlichen Besatzungszonen und der BRD zwischen 1945 und 1980«, in: Landesstelle für Gleichbehandlung – gegen Diskriminierung, Fachbereich LSBTI (Hg.), *Auf nach Casablanca? Lebensrealitäten transgeschlechtlicher Menschen zwischen 1945 und 1980*, Berlin 2018, S. 30–51.
- Miles, Tiya, »His Kingdom for a Kiss«. Indians and Intimacy in the Narrative of John Marrant«, in: Ann Laura Stoler/Gilbert M. Joseph/Emily S. Rosenberg (Hg.), *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*, New York 2006, S. 163–188.
- Miller, Perry, *Errand into the Wilderness*, Cambridge (MA) 1956.
- Murphy, Andrew, *Prodigal Nation. Moral Decline and Divine Punishment from New England to 9/11*, New York 2008.
- O'Neale, Sondra A., »Phillis Wheatley«, online: *Poetry Foundation*, o. J., [www.poetryfoundation.org/poets/phillis-wheatley](http://www.poetryfoundation.org/poets/phillis-wheatley), letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Phillips, Christopher N., »Acknowledging Early American Poetry«, in: Susan Belasco/Theresa Strouth Gaul/Linck Johnson/Michael Soto (Hg.), *A Companion to American Literature*, Hoboken (NJ) 2020, S. 152–166.

- Pirker, Viera, *Fluide und fragil. Identität als Grundoption zeitsensibler Pastoralpsychologie* (Zeitschriften, Bd. 31), Ostfildern 2013.
- Plaatjies-van Huffel, Mary-Anne, »Reading the Belhar Confession as a Historical Text«, in: Mary-Anne Plaatjies-van Huffel/Robert Vosloss (Hg.), *Reformed Churches in South Africa and the Struggle for Justice. Remembering 1960–1990*, Stellenbosch 2013, S. 329–345.
- Plaatjies-van Huffel, Mary-Anne, »The Unsettling Story about Allan Boesak's Involvement in the Struggle against Apartheid«, in: *Studia Historiae Ecclesiasticae*, Jg. 44, Nr. 1, 2018, S. 1–23.
- Pucherová, Dobrota, »The Colors of Resistance in Apartheid South Africa. Black Consciousness Poetry and the Racial Elusiveness of Wopko Jensma«, in: *Archiv Orientální*, Jg. 86, H. 3, 2018, S. 363–380.
- Richter-Appelt, Hertha, »Geschlechtsidentität und -dysphorie«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Jg. 62, H. 21–22, 2012, S. 22–28.
- Runte, Annette, *Biographische Operationen. Diskurse der Transsexualität*, München 1996.
- Saalfeld, Robin K., *Transgeschlechtlichkeit und Visualität. Sichtbarkeitsordnungen in Medizin, Subkultur und Spielfilm* (Queer Studies, Bd. 26), Bielefeld 2020.
- Syed, Renate, »Hijrās. India's Third Gender, or, Why Hijrās Are Not Transgender, but Cisgender«, in: Gerhard Schreiber (Hg.), *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*, Berlin/Boston 2016, S. 233–243.
- Taylor, Diana, *The Archive and Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Raleigh (NC) 2003.
- Thompson, Christiane/Jergus, Kerstin/Breidenstein, Georg, »Perspektiven kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung«, in: dies. (Hg.), *Interferenzen. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung*, Weilerswist 2014, S. 7–29.
- Trau, Kim, »Rechtswohltat oder ›Schweinerei‹? Die Diskussion des Transsexuellengesetzes in der Presse und in Petitionen an den Bundestag zwischen 1975 und 1982«, in: *Invertito – Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten*, Jg. 17, 2015, S. 68–99.
- Walzer, Michael, *Exodus and Revolution*, New York 1986.
- Wells, Colin, *The Devil and Doctor Dwight. Satire und Theology in the Early American Republic*, Chapel Hill 2002.
- Wheatley, Phillis, *Poems on Various Subjects, Religious and Moral*, London 1773.
- Wheatley, Phillis, »Letter to Rev. Samson Occom«, in: *The Connecticut Gazette*, 11.03.1774, in: Wendy Kurant, *Becoming America. An Exploration of American Literature from Precolonial to Postrevolution*, Bd. 1, Dahlonga (GA) 2019, S. 579.
- White Hodge, Daniel, »Religion and Race. Editorial for the Open Theology Special Issue on Religion and Racism«, in: *Open Theology*, Jg. 2, H. 1, 2016, S. 1033–1035.
- Wieder, Alan, *Teacher and Comrade. Richard Dudley and the Fight for Democracy in South Africa*, Albany 2008.
- Wolpe, Harold, »Capitalism and Cheap Labour-Power in South Africa. From Segregation to Apartheid«, in: *Economy and Society*, Jg. 1, H. 4, 1972, S. 425–456.





# Die Öffnung geschlossener Formen: Ein Triptychon der Konversion

*Elena Furlanetto, Christoph Marx und Benjamin Scheller*

## *Settings*

- Zwischen Schwarz und Weiß. Die südafrikanischen Coloureds und die Apartheid (Außereuropäische Geschichte – Marx)
- Das Meer der Neuchristen: Mobilität und Ambiguität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen im Adriaraum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit – Scheller)
- »Neophytes«, »renegados«, »creoles«: Dynamiken der (Dis)Ambiguierung in nordamerikanischen Diskussionen des Wandels vom Kolonialismus zur Nationalstaatlichkeit (Amerikanistik – Furlanetto)

Dieses Kapitel entfaltet ein Triptychon disparater Formen, die auf den ersten Blick zu etablierten, bisweilen sogar formelhaften Genres gehören: eine Kapellenstiftung des Troiano de Buctunis, eines sogenannten Neuchristen aus Trani in Apulien (ca. 1502), eine *conversion narrative* einer weißen Plantagenerbin im amerikanischen Süden, *A Narrative of the Life of Mrs. Hamilton, Written by Herself* (1810) und *Mannenbergs*, ein Lied des Jazzmusikers Abdullah Ibrahim aus Kapstadt (1974). Die Autor:innen dieser drei Zeugnisse begreifen wir als ambiguiert, insofern sie zwischen zentralen Unterscheidungen ihrer Zeit lavierten, nämlich religiösen Unterscheidungen und/oder rassifizierenden Kategorien. Der Neuchrist Troiano de Buctunis war Nachfahre von Jüd:innen, die Generationen zuvor, im Jahre 1292, unter dem Druck der Inquisition zum Christentum übergetreten waren. Die Etiketten »Neofitus« und »Christianus Novus« bzw. »Cristiano Novello« markierten die Konvertierten und ihre Nachkomm:innen auch noch Generationen später als Neuankömmlinge unter den Christ:innen, die als »Neugepflanzte« keine festen Wurzeln im christlichen Glauben hätten, und artikulierten somit eine am-

bige religiöse Identität und Zugehörigkeit.<sup>1</sup> Die Autorin des Konversionsberichtes, Sarah Hamilton, verließ die weiße, katholische, sklavenhaltende Gesellschaft, in die sie hineingeboren wurde, um Mitglied der Gemeinschaft der Baptist:innen zu werden, die ihre Türen für indigene und afroamerikanische Gläubige öffnete. Der Jazzmusiker Abdullah Ibrahim schließlich, früher bekannt als Dollar Brand, gehört der Gruppe der Coloureds an und konvertierte Ende der 1960er Jahre zum Islam: Seine Identität als Konvertit wird durch eine Position zwischen den *races* verkompliziert, die den Coloureds innerhalb der südafrikanischen Gesellschaft weithin zugeschrieben wird.<sup>2</sup>

Das Aufeinandertreffen ambiguiertes Sprecher:innenpositionen auf der einen und etablierter, kanonischer oder formelhafter Genres auf der anderen Seite ruft unweigerlich eine Vielzahl an Fragen hervor, zum Beispiel: Verwandeln die Interventionen von ambiguierten Individuen stabile in instabile Genres? Wenn ja, wie brechen diese ambiguierten Subjekte aus den Grenzen von Formeln aus? Und schließlich: Ist die formale Offenheit eines Genres die Folge der Ambiguität der:s Urheber:in oder haben umgekehrt diese offenen Formen die Fähigkeit, die Identität ihrer Autor:innen zu ambiguiieren? Um aus der Kontrastierung unserer drei Fälle Antworten auf diese Fragen zu erhalten, erscheint uns Umberto Ecos Konzept des »offenen Kunstwerks« hilfreich.<sup>3</sup> Eco zeigt, dass die Kunstproduktion zwar durch Codes geregelt ist, die sie aber zugleich überschreitet. Die Ambiguität der ästhetischen Botschaft, so Eco, ist das Ergebnis der absichtlichen »Unordnung« des Codes.<sup>4</sup> Die Mehrdeutigkeit des offenen Werkes suggeriere »etwas wie ein inneres Vibrieren, einen engeren Kontakt mit der Umgebung, stellt die Umrisse, die starren Unterscheidungen zwischen den Formen, [...] zwischen Formen und Hintergrund in Frage.«<sup>5</sup> Wenn dies geschieht, wird das Werk zu einer *opera aperta*, einem offenen Kunstwerk, lebendig, fluid, mit einer Vielzahl von Unterbedeutungen, offen für alternative Interpretationen. Eco vermutet, dass die Form des (modernen) Kunstwerks gerade in dem Maß an ästhetischer Gültigkeit gewinnt, in dem das Werk aus verschiedenen, unerwarteten Perspektiven betrachtet und verstanden werden kann. Unser Triptychon bedient sich des Eco'schen Konzepts mit spielerischer Geste, indem es die ästhetischen Überlegungen auf Gegenstände überträgt, die

1 Vgl. dazu das Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit* sowie Scheller 2013, S. 313–323.

2 Adhikari 2005, S. 1–65.

3 Eco 2019 [1962].

4 Ebd., S. 9.

5 Ebd., S. 155.

nicht in Ecos Blickfeld lagen. Auf den folgenden Seiten werden wir uns auf drei *opere aperte* – ein Jazz-Stück, eine Stiftung für das Seelenheil, eine Konversionserzählung – beziehen, die durch die Störungen ihrer spezifischen Codes, Kanones, Normen, Zentren, Genres und Formeln gekennzeichnet sind und dadurch konventionelle geschlossene Formen zu offenen Formen aufbrechen.

### »Where It's Happening«: Abdullah Ibrahim sprengt den Jazz-Kanon

Das Stück *Mannenberg*, das der südafrikanische Jazzmusiker Abdullah Ibrahim 1974 nach seiner Rückkehr aus einem zwölfjährigen Exil in New York veröffentlichte,<sup>6</sup> wird häufig als »Song« bezeichnet, was es eigentlich nicht ist, da das Stück nur eine einzige Textzeile in Afrikaans enthält, die eher als eine Art Ausruf zu verstehen ist: »Oh Mannenberg! Jy kan na New York gaan, maar ons bly hier in Mannenberg« (»Oh Mannenberg! Du kannst nach New York gehen, aber wir bleiben hier in Mannenberg«). In diesem Ausruf wird Ibrahims Heimkehr, die in dem Stück musikalisch klar zum Ausdruck kommt, auch verbal unterstrichen. *Mannenberg* ist ein Stück für eine Jazz-Combo, die bei der Originalaufnahme aus Abdullah Ibrahim am Klavier, Basil Coetzee (Tenorsaxophon und Flöte), Robbie Jansen (Altsaxophon und Flöte), Morris Goldberg (Altsaxophon), Paul Michaels (Bass) und Monty Weber (Schlagzeug) bestand. Jansen und Coetzee spielten das Stück später häufig bei Veranstaltungen gegen die Apartheidpolitik, wodurch es als Proteststück große Popularität erlangte.

Abdullah Ibrahim, vom Apartheidstaat als Coloured kategorisiert, drückt im Medium der Musik und der Religion den Wandel seiner gesellschaftlichen Selbstverortung aus. Jedoch ist die hier entwickelte Identität keine »Rückfallposition«, sondern versucht, die Kultur der Coloureds als innovativ neu zu beschreiben. Ibrahim bricht aus der rassifizierenden Zuschreibung aus, mit der der Apartheidstaat die Kulturen von Schwarzen und Coloureds als statisch, traditionsverhaftet und rückwärtsgewandt definierte, und entwickelt in seiner neugefundenen Identität als aus dem Exil zurückgekehrter

---

<sup>6</sup> Brand 1974.

Südafrikaner gleichzeitig eine Neubestimmung dessen, was es heißt, Coloured zu sein.<sup>7</sup>

Der Jazz war als Musik der Afroamerikaner:innen von Anbeginn eine subversive Kunst und eine Kunst der Subversion. Die regelmäßigen Innovationsschübe im nordamerikanischen Jazz brachten eine Erneuerung dieses subversiven Potenzials, insbesondere in den 1940er Jahren mit dem Bebop, nachdem weiße Bigbands zuvor den Jazz vereinnahmt, verharmlost und kommerzialisiert hatten.<sup>8</sup> Jazz ist eine Musik »von unten«, in den USA wie in Südafrika, daraus bezieht er seine Innovationskraft. Auch der südafrikanische Jazz war eine subversive Kunst, weshalb die weißen Regierungen alle künstlerischen Innovationen in Musik und Literatur bekämpften. Die Zerstörung des Vororts Sophiatown in Johannesburg (1955) war nicht nur gegen die »rassische Durchmischung« gerichtet, sondern mit dieser Form brutaler Stadtсанierung sollte auch das Zentrum des südafrikanischen Jazz und einer neu entstandenen urbanen Literaturszene vernichtet werden.<sup>9</sup>

Ibrahim verbindet seine Erfahrung des amerikanischen Jazz mit seinem eigenen musikalischen Erbe.<sup>10</sup> Der südafrikanische Jazz entwickelte sich seit den 1920er Jahren in den südafrikanischen Townships insbesondere am Witwatersrand und in den Minencompounds.<sup>11</sup> Der Einfluss des nordamerikanischen Jazz war kein kontinuierlicher, sondern ein temporärer und individueller, denn der südafrikanische Jazz entwickelte seine eigene Dynamik, wobei die afrikanischen Elemente vorherrschten. Dies macht seinen unverwechselbaren Sound aus, der durch antiphonale und kreisende, das heißt sich wiederholende Elemente geprägt ist, die für europäische Ohren formelhaft klingen können, weil das in der europäischen Tradition übliche Öffnen und Schließen der musikalischen Themenbildung fehlt.<sup>12</sup> Westliche Hörer:innen bemängeln oft die fehlende motivisch-melodische Entwicklung, die sie von ihrer eigenen Musikkultur her gewöhnt sind. Man muss sich nur Performances von Bigbands wie den African Jazz Pioneers aus Jo-

7 Vgl. auch Roper 2010; Brunders 2010, S. 73.

8 Jost 2003, S. 136.

9 Zur Bedeutung von Sophiatown für den südafrikanischen Jazz vgl. Coplan 1985, Kap. 6; für die neue urbane Literaturszene vgl. Stein 1999 und Mattera 1987.

10 Bickford-Smith u.a. 1999, S. 191.

11 Allen 1996, S. 56.

12 Stapleton/May 1987, S. 186. Durch die repetitiven Formen kommen für die Hörer:innen rhythmische Muster zum Vorschein, die keine:r der beteiligten Musiker:innen spielt, sondern die aus dem Zusammenspiel von Instrumenten entstehen, vgl. dazu Kubik 1962; Kwabena Nketia 1974, S. 171; Ballantine 1996, S. 48; Locke 2009.

hannesburg anhören, um die Verwandtschaft mit *Mannenberg* zu erkennen. In seinen frühen Jahren hielt Ibrahim südafrikanische musikalische Idiome aus seiner öffentlich gespielten Musik heraus, pflegte sie aber privat.<sup>13</sup>

Der amerikanische Jazz seinerseits kam durch ein Verschmelzen afrikanischer und europäischer Musiktraditionen zustande,<sup>14</sup> das dadurch ermöglicht wurde, dass die Tonleitersysteme mit der Ausnahme der zwischen der kleinen und großen Terz liegenden Blue Note sehr ähnlich waren.<sup>15</sup> In seiner Geschichte hat der amerikanische Jazz immer wieder entscheidende Impulse von anderen Musiktraditionen erhalten, insbesondere aus Afrika, Südamerika (in erster Linie Brasilien) und der Karibik (Kuba, Jamaika etc.). Gerade Duke Ellington, der Abdullah Ibrahim am Beginn von dessen Amerikaaufenthalt förderte, eine erste Schallplatte für ihn produzierte und ihr durch seinen Namen auf dem Cover die notwendige Reklame verschaffte, hat immer wieder solche Impulse aufgegriffen und auch einzelne Musiker:innen aus der Karibik in seine Bigband aufgenommen. Der sogenannte »Jungle Style« des Duke Ellington Orchestra verdankte sich solchen Einflüssen.<sup>16</sup>

Es ist darum fraglich, ob man überhaupt von einem hybriden Jazz-Stil sprechen kann, wenn der Jazz grundsätzlich und überall, ob in Südafrika oder Nordamerika, verschiedene Einflüsse aufgegriffen hat, ja der Vermischung von Musikkulturen seine Existenz verdankt.<sup>17</sup> Man kann Abdullah Ibrahims Musik nicht als eine südafrikanische Variante des amerikanischen Jazz bezeichnen, vielmehr verarbeiteten die Stücke, die er mit und nach *Mannenberg* geschaffen hat, seine USA-Erfahrung, sie integrierten einen amerikanischen Einfluss in einen eigenständigen südafrikanischen Jazz.<sup>18</sup>

*Mannenberg* hat für Ibrahims Biografie im Allgemeinen und seine musikalische Biografie im Besonderen die Bedeutung eines Wendepunkts, der Rückwendung zu einer südafrikanischen musikalischen Sprache, die gleichwohl Elemente des amerikanischen Jazz verarbeitet. Rückwendung heißt aber nicht Zurückfallen in Tradition, sondern im Gegenteil: Ibrahim findet für sich in einer neuen musikalischen Sprache einen Ausdruck dafür,

---

13 Mason 2007, S. 27.

14 Tracey 1963, S. 38.

15 Zu afrikanischen Tonleitersystemen, die Ähnlichkeiten zum Blues aufweisen, vgl. Kubik 1988, S. 305 f.; Jones 1951.

16 Berendt 1976, S. 78.

17 Über weiträumige innerafrikanische Einflüsse und Vermischung mit Jazz-Elementen in musikalischer Struktur wie Instrumenten vgl. Kubik 1991, S. 250.

18 Zu Ibrahims Einfluss auf andere Jazz-Musiker:innen vgl. Stapleton/May 1987, S. 205.

was es heißt, Coloured zu sein. Indem er sich musikalisch dem Schwarzen Jazz annähert, erfindet er seine Identität als Coloured neu und überwindet sie gleichzeitig. *Mannenberg* öffnet die weitgehend geschlossene Form des Jazz-Kanons für andere Musikstile, für herkömmliche und altbekannte wie auch für ungewöhnliche und unbekannt. Unter letzteren findet man Elemente mystischer islamischer Musik,<sup>19</sup> was *Mannenberg* zu einem Stück musikalischer wie auch spiritueller Vielfalt macht.

Ibrahim hat nach seiner Rückkehr aus einem zwölfjährigen Exil nach Südafrika im Jahr 1974 mit *Mannenberg* nicht nur einen eigenen Stil gefunden und die Kultur der Coloureds als eine Kultur der Innovation neu gestaltet, sondern er ist zum Islam konvertiert. Die südafrikanischen Coloureds sind mehrheitlich Christ:innen. Durch seine Konversion zum Islam und den Namenswechsel von dem kolonialen Dollar Brand (Brand ist ein unter Bur:innen verbreiteter Name) zu Abdullah Ibrahim hat er sich zu einer Minderheit unter den Coloureds gesellt, gleichzeitig aber eine kulturelle Distanz zu den Weißen aufgebaut. Konversion und innovativer Jazz-Stil gehören zusammen. Seine Identität als Konvertit ist verwoben mit der Textur des Songs und in dessen Paratext sichtbar. Denn die Kompositionsgeschichte wird von ihm – ähnlich einer Konversionsgeschichte – als plötzliche, über ihn kommende Inspiration beschrieben. Die scheinbar beiläufige Komposition von *Mannenberg* während einer Pause im Aufnahmestudio wird wie ein Erweckungserlebnis präsentiert.<sup>20</sup>

Der Titel des Stückes *Mannenberg* bringt Coloured-Identität zum Ausdruck und geht gleichzeitig darüber hinaus. Manenberg ist eines jener Wohngebiete in Kapstadt, das für die Coloureds den repressiven und exkludierenden Charakter der Apartheid verkörpert. Es ist das Gegenstück zum District Six, einem Wohngebiet in der Nähe des Stadtzentrums, das von der Apartheidregierung in den 1970er Jahren zum »weißen Gebiet« erklärt worden war und dessen Bewohner:innen daraufhin zwangsumgesiedelt wurden. Während District Six im kollektiven Gedächtnis eher eine nostalgisch verklärte Vergangenheit repräsentiert, steht Manenberg für die harte Lebensrealität der Gegenwart. Der Ursprung des Namens »Manenberg« ist nicht bekannt, möglicherweise gibt es einen Bezug zum afrikaansen Wort »maan«, dem Mond. In der Religion der Khoikhoi, aus denen die Coloureds unter anderem hervorgingen, spielte der Mond eine zentrale Rolle, die sich

---

19 Insbesondere im Stück *Ishmael*: Ibrahim 1979.

20 Vgl. Ibrahims Beschreibungen in Austin 1987.

aber wegen der kaum vorhandenen Quellen nicht mehr genauer bestimmen lässt. Missionare wollten aber beobachtet haben, dass konvertierte Khoikhoi nachts bei Mondschein beteten und dabei in geradezu exzessivem Maß ihre Emotionen äußerten.<sup>21</sup> Das doppelte »n« in Ibrahims Stück *Mannenberg* jedoch verwischt den klaren territorialen Bezug auf einen bestimmten Ort in Südafrika.<sup>22</sup> *Mannenberg* ist gewissermaßen entterritorialisiert. »Manne« ist das afrikaanse Wort für Männer und der Song erhält damit eine unausgesprochene und unklare Gender-Assoziation, sodass das Lied selbst als Protestlied gleichzeitig für das »Ermannen«, das Mut fassen, aber auch für die Wiederherstellung von Männlichkeit stehen kann.

Abdullah Ibrahim hat sich nie schriftlich zu seiner Musik geäußert, weshalb eigene Aussagen weitgehend auf Interviews und Filmdokumentationen beschränkt sind, zu denen auch Chris Austins Dokumentation *A Brother with Perfect Timing* (1987) zählt.<sup>23</sup> Darin zieht Ibrahim einen direkten Vergleich zwischen Manenberg bei Kapstadt mit Soweto bei Johannesburg, zwei sehr unterschiedlichen urbanen Räumen: Soweto hat ca. 2 Millionen Einwohner:innen, Manenberg 50.000. Eigentlich hätte ein Vergleich mit Kayelitsha, dem größten schwarzen Township bei Kapstadt, nahegelegenen, doch scheint Ibrahim bewusst Manenberg gewählt zu haben, um die Ausgrenzung der Coloureds und der Schwarzen in einen direkten Bezug zueinander zu setzen.

Als Exponent der Coloured-Community spricht Ibrahim aus einer Position der Ambiguierung, jedoch wird seine Position zwischen den *races* im Musikvideo zu *Mannenberg* mit Komplexität angereichert.<sup>24</sup> Darin stellt sich Ibrahim als Amalgam verschiedener Kosmologien dar: kniend vor einem muslimischen Grab – eine Reverenz vor seinem muslimischen Glauben –, jedoch auch Tai-Chi praktizierend, was eine offene, fluide Spiritualität suggeriert. Das Video endet mit einem Kameraschwenk auf den Vollmond und damit möglicherweise mit einer Anspielung auf die religiöse Verehrung des Mondes durch die Khoikhoi.

*Mannenberg* ist den Händen des Komponisten entglitten und verselbständigte sich in das, was John Edwin Mason »an icon of the [South African Coloured] community as a whole« und einen Spiegel ihrer Diversität nennt.<sup>25</sup>

21 Malherbe 1979, S. 370. Vgl. auch Jorritsma 2008, S. 61.

22 Johns 2014.

23 Austin 1987.

24 Das Video online: <https://www.youtube.com/watch?v=hiQouyqySBg>, letzter Zugriff: 16.09.2024.

25 Mason 2007, S. 36.



Vor allem Ibrahims Co-Musiker Basil Coetzee und Robbie Jansen popularisierten und politisierten das Lied zu einer »Hymne« und einem Symbol der Anti-Apartheid-Bewegung. Die immense Resonanz des Stückes wird durch die produktive Unbestimmtheit des Titels des Albums vorausgedeutet: *Mannenberg – Is Where It's Happening*, wodurch die Entterritorialisierung des Kampfes gegen die Apartheid durch den Bezug auf das Township schlechthin unterstrichen wird.

### »ut verum christianum decet«: Troiano de Buctunis macht ein Quasi-Testament

Als Troiano de Buctunis 1502 starb, sahen sich die Neuchrist:innen von Trani der größten Anfechtung gegenüber, der ihre Zugehörigkeit zur christlichen Gesellschaft in den über zweihundert Jahren seit der Konversion von etwa 20 jüdischen Gemeinden im Königreich Neapel im Jahr 1292 ausgesetzt war. Bereits unmittelbar nach ihrer Konversion hatten dominikanische Inquisitoren die vom Judentum Konvertierten Apuliens verfolgt, da ihre religiöse Praxis und Identität in ihren Augen Fragen aufwarf. Diese Verfolgung kam zwar bereits Mitte des 14. Jahrhunderts zum Erliegen, Mitte des 15. Jahrhunderts sahen sich die Neuchrist:innen Apuliens jedoch abermals mit dem Vorwurf konfrontiert, im Verborgenen dem Judentum anzuhängen. Als das Heer des französischen Königs Karl VIII. 1495 in das Regno di Napoli einfiel, lief dann eine Welle von Pogromen durch das ganze Land. Sie richteten sich nicht nur gegen die Jüd:innen des Reichs, sondern vielerorts auch gegen die Nachkomm:innen der Konvertierten von 1292. Die Neuchrist:innen von Trani wurden aus der Stadt vertrieben, ihr Besitz durch den König konfisziert. Auch Troiano de Buctunis sah sich nun ausgestoßen und seines Besitzes und seiner Lehen beraubt.<sup>26</sup>

Troiano stammte aus der führenden Familie der Neuchrist:innen Apuliens. Der Name de Buctunis ist die apulische Form von de Benedictis bzw. de Benedetti und damit möglicherweise eine Übertragung des jüdischen Namens ben Baruch (»Sohn des Gesegneten«) in die Volkssprache. Zumindest ist aus Trani eine Grabinschrift aus dem 13. Jahrhundert belegt, in der ei-

---

<sup>26</sup> Vgl. zum Fall des Troiano de Buctunis Scheller 2013, S. 271–283.

nes Rabbi Adonijah, Sohn des Rabbi Baruch, gedacht wird.<sup>27</sup> Der Name wäre dann Ausdruck eines Herkunftsbewusstseins, das die Erinnerung an die jüdische Herkunft in der Familie präsent hielt.

Erstmals in den Quellen belegt ist die Familie 1358 mit Troianos Urgroßvater, Leo de Buctunis. Dessen Sohn, Angelillo besaß mehrere Häuser in der Giudecca, dem (ehemaligen) Judenviertel von Trani. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts ist er jedoch auch in Venedig nachgewiesen, von wo er Tuche nach Apulien importierte. Troianos Vater, Molillo de Buctunis war ebenfalls Tuchhändler und gehörte zu den wohlhabendsten Bürger:innen von Trani.<sup>28</sup> Troiano de Buctunis hatte die Rechte studiert und ist im Jahr 1466 als Rat des Königssohns Ferrandino belegt. In der Folge hatte er wichtige Ämter in der königlichen Zentralverwaltung inne und gehörte ab Ende der 1470er Jahre zu den wichtigsten Ratgebern der Könige Ferrante und Ferdinandino. In ihrem Auftrag übernahm er Gesandtschaften an die Höfe der Herzöge von Ferrara und Mailand, nach Florenz, an die Kurie in Rom und 1501 an den französischen Königshof. Ein Jahr später starb er.<sup>29</sup>

Die Kapelle des Troiano de Buctunis ist nicht erhalten. Denn die Dominikanerkirche S. Croce in Trani, in der er sie stiftete, wurde 1763 mit Ausnahme des Campanile abgerissen und komplett neu errichtet. Das einzige überlieferte Dokument über die Errichtung dieser Stiftung ist die letztwillige Verfügung des Troiano de Buctunis, die dessen Sohn Andrea und die Dominikaner von Trani 1505, drei Jahre nach Troianos Tod, durch einen Richter und einen Notar in Anwesenheit von sieben Zeugen beurkunden ließen.<sup>30</sup> Die Urkunde zielt darauf ab, dem letzten Willen Troianos Rechtskraft zu verleihen und ihn juristisch unanfechtbar zu machen, muss aber gleichzeitig verschleiern, dass Troiano zum Zeitpunkt seines Todes offenkundig als Apostat infamiert war und daher gar kein rechtskräftiges Testament verfassen lassen konnte. Die Leerstelle des fehlenden Testaments wird notdürftig überdeckt, indem die Urkunde von 1505 ausführlich die Bemühungen des Troiano de Buctunis referiert, seinen letzten Willen in eine quasi-testamentarische Form zu bringen. Troiano habe ihn vor Verwandten und den Brüdern des Dominikanerkonvents bekundet und ihn von seinem Neffen, Baldessare de Gello, mit der Absicht schriftlich festhalten lassen, den Inhalt des Schriftstücks noch in

---

27 Cassuto 1931/1932; Munkácsi 1940, S. 79.

28 Scheller 2013, Prosopografie, Nr. V/1, V/3, V/5.

29 Scheller 2013, Prosopografie, Nr. V/14; Zapperi 1971.

30 Die Urkunde ist abgedruckt in Scheller 2013, S. 474–476.

die Form eines Testaments zu bringen. Außerdem betont die Urkunde von 1505, dass Troiano seine Verfügung zugunsten der Dominikaner im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte getroffen und dass er die Sterbesakramente erhalten habe, »wie es einem wahren Christen ziemt« (»dictus dominus Troyanus susceptis omnibus ecclesie sacramentis, ut verum christianum decet«). Mit seinem Quasi-Testament änderte Troiano de Buctunis also das formelhafte Genre des Testaments in eine instabile Form und dokumentierte so gleichzeitig die Reflexion eines ambiguierten Selbst in einem ambiguierten Text.

Ähnliches gilt für die Stiftung, deren Errichtung der Text sichern sollte. Stiftungen waren im Spätmittelalter eine stark konventionalisierte Praxis, um für das Seelenheil Sorge zu tragen.<sup>31</sup> Aufwändigere Stiftungen jedoch dienten gleichzeitig der innerweltlichen Repräsentation.<sup>32</sup> Christine Göttler hat religiöse Stiftungen portugiesischer Conversos im Antwerpen des 16. Jahrhunderts untersucht und diese als »rhetorische Gebärden« ihrer Stifter:innen interpretiert, die »auf bestimmte Situationen hin angelegt waren«, die in der einen oder der anderen Weise durch die Gefahr der Verfolgung oder Ausgrenzung geprägt waren.<sup>33</sup> Als eine solche rhetorische Gebärde kann auch die Kapellenstiftung des Troiano de Buctunis interpretiert werden. Sie macht Aussagen über seine Identität als Nachkomme von Jüd:innen, die vier Generationen zuvor zum Christentum übergetreten waren, und über die soziale Position, die er als solcher meinte beanspruchen zu dürfen. Indem er sich der Praxis der Stiftung bedient, versucht er außerdem, diese Intervention in die zeitgenössische Auseinandersetzung über den Ort der Neuchrist:innen von Trani in der christlichen Gesellschaft auf Dauer zu stellen und wichtige Verbündete für dieses Bestreben zu gewinnen.

Troiano de Buctunis' Kapelle sollte der Ort sein, an dem seine sterblichen Überreste ihre letzte Ruhe erhalten sollten. Die Dominikaner von Trani erhielten damit die Zuständigkeit für sein Totengedächtnis. Dieses bestand zum einen in ewigen Messen für ihn zu Allerseelen und an seinem Todestag. Außerdem sollten die Dominikaner von Trani an Mariae Lichtmess (*purificatio Mariae*) das Haus des Stifters und seiner Erben mit einer Fackel und Kerzen ehren (»singulis annis in die purificationis beatissime virginis Marie eius

---

31 Borgolte 2015.

32 Michalsky 2000.

33 Göttler 2000, S. 283.

heredes et domum honorare de una torcia et candelis«). Es sollte also gerade jenes Marienfest begangen werden, das zum Ausdruck brachte, dass die Gottesmutter und ihr Sohn Jüd:innen gewesen waren. Das Lukasevangelium berichtet, dass Maria sich nach der Geburt Jesu nach der vom jüdischen Gesetz vorgeschriebenen Frist zur Reinigung in den Tempel nach Jerusalem begeben und ihren Sohn dabei dem Herrn geweiht habe (Lk 2,22f.). Diese Frist betrug 40 Tage, und bereits im 4. Jahrhundert hatten die Christ:innen Jerusalems den 40. Tag nach Weihnachten besonders festlich begangen. Im 7. Jahrhundert wurde das Fest *in die purificationis Mariae* in Rom eingeführt und war seitdem fester Bestandteil der katholischen Liturgie.<sup>34</sup> Dabei standen vor allem die Kerzenweihe und eine Lichterprozession im Mittelpunkt. An manchen Orten wurden besonders lange Kerzenstöcke in die Kirche getragen und geweiht, die dann zu Hause zerschnitten und an die einzelnen Mitglieder der Familie verteilt wurden. Dies war möglicherweise mit der Formulierung in Troianos letztwilliger Verfügung gemeint, die Dominikaner von Trani sollten an Lichtmess das Haus des Stifters und seiner Nachkomm:innen mit einer Fackel ehren. In der Feier von Lichtmess kommt letztmalig im liturgischen Jahr die weihnachtliche Lichtsymbolik zur Geltung, und zwar in einer Weise, die auf das jüdische Erbe in der christlichen Religion verweist. Das Kerzenlicht steht nach jüdischer Tradition für die Verbindung von Körper und Seele im Menschen.

Mit der Stiftung einer Gedächtnisfeier für ihn und seine Nachkomm:innen an Mariae Lichtmess schrieb sich Troiano de Buctunis also in ein christlich-religiöses Fest ein, das wie kein anderes die jüdischen Grundlagen des Christentums betonte und in seiner praktischen Ausgestaltung versinnbildlichte. Damit inszenierte er eine Verteidigung der eigenen jüdischen Herkunft gegen die zu dieser Zeit grassierende Unterstellung, dass diese seine Zugehörigkeit zu den Christ:innen infragestellte, und bediente sich dabei eines Argumentes, wie es in Apulien zur gleichen Zeit auch von anderen vorgebracht wurde, das gleichzeitig jedoch in neuer Weise riskant geworden war.

Wenige Jahre vor Troianos Tod hatte der apulische Humanist Antonio de Ferrariis den Traktat *De Neophytis* veröffentlicht.<sup>35</sup> In diesem geht es zwar weniger um die Frage, ob die Nachkomm:innen jüdischer Konvertierter zu den Christ:innen gezählt werden können, als um die Frage, ob die Abstammung von Jüd:innen mit dem Aufstieg in den Adel vereinbar sei, was de Ferrariis

---

34 Schäfer 2021.

35 De Ferrariis 1959, S. 220–225; vgl. Scheller 2013, S. 326–330.

bejaht. Hierfür bemühte er freilich das Argument, dass die christliche Religion auf dem Judentum basierte, dass Christus Sohn einer Jüdin war und von Jüd:innen abstammte und dass die Apostel allesamt Juden waren: »Wenn wir Christen sind, wenn wir täglich im Tempel bekennen, Samen Abrahams zu sein, wenn wir Christus als Herrn und Meister verehren, warum verabscheuen wir die jüdische Herkunft, die unter allen Barbaren in allen Tugenden am meisten herausragt und die gerechteste ist?«<sup>36</sup>

Auch die Grabkapellenstiftung des Troiano de Buctunis stellte also seine »religiöse Identität [...] sichtbar zur Schau« und hatte das Ziel zu demonstrieren, dass »der Stifter in der katholischen Religion beheimatet« war.<sup>37</sup> Anders als die Stiftungen der portugiesischen Conversos im Antwerpen des 16. Jahrhunderts tritt in ihr jedoch kein »Übermaß an katholischer Rhetorik« mit »kompensatorischem Charakter« zutage.<sup>38</sup> Zwar soll auch sie Zweifeln an der christlichen Identität und den sozialen und politischen Konsequenzen begegnen, die diese Zweifel für die Neuchrist:innen Apuliens und für Troiano de Buctunis selbst um 1500 hatten. Als rhetorische Gebärde ist die Kapellenstiftung jedoch nicht defensiv, sondern stellt geradezu offensiv die jüdische Herkunft des Stifters heraus. Im Einklang mit zeitgenössischen Diskursen entwirft sie ein Konversionsnarrativ als Traditionsnarrativ, in dem das Judentum nicht als Antagonist des Christentums, sondern als dessen Grundlage präsentiert wird und eine Abkunft von Jüd:innen nicht als Stigma, das Zweifel an der christlichen Identität sät, sondern als Auszeichnung, da der Stifter diese Abstammung mit dem Erlöser und seiner Gebärerin teilte.

Die Grabkapelle des Troiano de Buctunis stellte daher nicht nur zur Schau, dass seine Identität als »wahrer Christ« durch seine Abstammung von Jüd:innen nicht in Zweifel gezogen werden konnte, sondern auch, dass seine Familie eine zentrale Rolle in der städtischen Gesellschaft für sich beanspruchen konnte. Sein Sohn Andrea ließ die Kapelle, die das Patrozinium S. Maria de Gratia erhielt, zwischen 1502 und 1505 erbauen, und zwar liturgisch und sozialräumlich so zentral wie nur eben möglich: in der Nähe des Hauptaltars, neben den Kapellen zweier der ältesten Adelsfamilien von

---

36 De Ferrariis 1959, 221 f.: »Si Christiani sumus, si semen Abrahæ nos esse quotidie palam in templis profitemur, si Christum magistrum et dominum colimus, quare iudaicam originem inter omnes barbaros in omni virtute præstantissimam et iustissimam abominamur?«

37 Göttler 2000, S. 284.

38 Ebd., 305.

Trani, der Filangeri und der de Cunio. Hier sah Andrea de Buctunis den Platz, den sein Vater Troiano für seine Familie beanspruchte.

Dass es Troiano gelang, eine Gedenkkapelle für seine Familie in der örtlichen Dominikanerkirche von Trani errichten zu lassen, obwohl seiner letztwilligen Verfügung die Rechtskraft eines formalen Testamentes abging, und das in der Nähe der Kapellen der ältesten aristokratischen Familien von Trani, war nur möglich, weil er den dortigen Konvent als Verbündeten für seine rhetorische Gebärde gewinnen konnte. Doch nicht nur das: Er machte die Dominikaner gleichzeitig zu Verbündeten für sein Bestreben, sein Vermögen, das seit 1495 prekär war, für sich und seine Nachkomm:innen zu bewahren. Und dies macht sein posthumes Vermächtnis noch komplexer. Zu den erblichen Lehen, die Troiano de Buctunis 1495 während der französischen Invasion verlor, gehörten auch die Einkünfte aus einem Zoll am Hafen von Trani. Zwar war es ihm nach dem Abzug der Franzosen aus dem Königreich Neapel gelungen, sie durch den König zurückerstattet zu bekommen, vor Ort stieß die Einnahme der Zolleinkünfte durch die Beauftragen der Familie de Buctunis jedoch immer wieder auf Widerstände. Wohl aus diesem Grund dotierte Troiano 1502 seine Kapellenstiftung bei den Dominikanern von Trani nicht mit dem Pachtzins einer Immobilie, wie es die Regel war, sondern mit einem Teil der Einkünfte aus dem Zoll, die ihm in Trani nach 1495 immer wieder verweigert wurden. Denn so mussten künftig auch die örtlichen Dominikaner daran interessiert sein, dass Troianos Erb:innen diese Einkünfte tatsächlich beziehen konnten. Gleichzeitig machte er die Dominikaner so zu Garanten seiner religiösen Orthodoxie. Schließlich und endlich fand Troiano de Buctunis durch die Stiftung einer Grabkapelle bei den Dominikanern von Trani seine letzte Ruhe auch in der Nähe seiner jüdischen Vorfahr:innen. Denn im Jahre 1302 hatte König Karl II. das Gelände, auf dem der jüdische Friedhof von Trani lag, den Dominikanern übereignet, die in der unmittelbaren Nachbarschaft ihre Kirche errichtet hatten.<sup>39</sup>

Troianos letztem Willen fehlt die Form des Testaments, doch er schafft eine dauerhafte rhetorische Geste in Form einer Kapelle und zielt darauf ab, die Wahrnehmung seiner religiösen Identität und seines sozialen Status dauerhaft zu formatieren. Dieses architektonische Addendum unterstreicht, dass Troianos textuelles Vermächtnis weit über die Grenzen des testamentarischen Genres hinausreicht, zeitgleich durch Defekt und Exzess. Ähnlich wie Ibrahims Aufbruch vom und seine Ambiguierung des

---

39 Beltrani 1873, Nr. 6; vgl. Scheller 2013, S. 75.

Jazz-Standards politisch war und *Mannenberg* zu einem Symbol, zu einer Hymne und zu einem Anzeiger der Präsenz von Coloureds in südafrikanischer Kultur wurde, so wurde auch Troianos Kapelle, deren prominente Positionierung neben dem Altar und mitten unter Tranis aristokratischen Familien zu einer politischen Erklärung über die Positionierung der Neuchrist:innen in der urbanen Gesellschaft von Trani, der Zentralität, die sie erreichen konnten, und ihres Rechtes auf Prominenz. Durch ihre instabilen und destabilisierenden Texte bezeugen Abdullah Ibrahim und Troiano de Buctunis die Etablierung ambiguerter Präsenzen im Kanon oder in der architektonischen Landschaft einer Stadt. Troianos Handlungsvermögen als Konvertit, als Person zwischen zwei religiösen Traditionen, spiegelt sich ebenso in diesem Dokument wider. Troiano erweitert die Möglichkeiten zweier formelhafter Genres, des Testaments und der Stiftung, und transformiert sie in einen Raum, in dem zwei religiöse Traditionen koexistieren können, ohne dass die eine die andere herausfordert. Folglich öffnet Troianos Quasi-Testament ein formelles Genre zu einem Feld der Ambiguität: auf der einen Seite festigt es seine Zugehörigkeit zum Christentum, auf der anderen unterstreicht es seine jüdische Herkunft und zeigt die Interdependenz beider Religionen auf.

## Sarah Hamilton erzählt ihre Konversionsgeschichte

Sarah Hamilton (1745–1806), Erbin der katholischen Aristokratie von South Carolina, konvertiert zum Baptismus: Eine enthusiastische und höchst performative Konfession, die ihre Anhänger:innen in allen Schichten und *races* fand. Sarah Hamilton wird 1745 in eine katholische Familie in Frankfurt am Main geboren, die aber 1752 nach Charleston, South Carolina, übersiedelt. Im Alter von etwa 16 Jahren heiratet sie den Charlestoneer Kaufmann Alexander Hamilton, der allerdings im Revolutionskrieg fällt. Verwitwet und mittellos zieht Sarah Hamilton zu einem wohlhabenden Onkel, der ihr sein Haus und sein Vermögen öffnet und sie zu seiner Erbin macht. Sie lernt einen Plantagenbesitzer aus Georgia kennen und verlobt sich mit ihm. Die Hochzeit sollte jedoch durch Sarahs Konversion zum Baptismus verhindert werden.

Ihre Konversionsgeschichte legt Hamilton in einer spirituellen Autobiografie nieder: 1803 erscheint *A Narrative of the Life of Mrs. Hamilton, Written*

by *Herself*, 1807 und 1810 folgen zwei weitere Auflagen. In ihrer Erzählung berichtet Hamilton von einem wiederkehrenden Traum, in dem sie mit einem Priester der Episkopalkirche aus goldenen Schalen trinkt, als ihr Blick auf »a great company of shining people« fällt, »dressed in white robes, with white palms in their hands«. <sup>40</sup> Nach diesem Anblick erscheinen sie selbst und der Priester ihr plötzlich »black and disagreeable«. <sup>41</sup> Hamilton versucht, die strahlenden Menschen zu erreichen, aber ein tosendes (»boisterous«) Meer erstreckt sich zwischen ihr und ihnen und als sie einen Weg sucht, es zu überqueren, stößt »a negro« sie hinein, eine Geste, die an das baptistische Taufritual erinnert. <sup>42</sup> Von den Wogen des Meeres bald wieder an Land gespült, weist der »Capt[ain] of these shining ones« sie auf einen schönen Palast hin, »as large as this globe, but it was still above this world«. <sup>43</sup> Beim Versuch, diesen Palast zu erreichen, gibt jedoch die Erde unter ihr nach und reißt Hamilton in einen gähnenden Abgrund, wo sie auf einem kleinen Vorsprung drei Tage ausharrt, bis ein anderer Mann aus der Gruppe der »shining ones« ihr einen dünnen Faden zuwirft, an dem sich festhaltend sie aus der Grube gezogen wird. »I then awoke, and behold it was a dream.« <sup>44</sup> Dreimal hat Sarah denselben Traum, bevor sie bei einer baptistischen Taufe eines Versklavten den Täufer als jenen Mann aus ihrem Traum erkennt, der sie am zarten Faden aus der Grube gezogen hat. Diese Begegnung erschüttert Sarah so sehr, dass eine Krankheit sie befällt, von der sie weder Medizin noch katholische Seelsorge befreien können, bis die Familie den baptistischen »minister« herbeiruft, um den Fluch, mit dem dieser Sarah belegt haben soll, aufzuheben. Das Gespräch mit dem Geistlichen führt Sarah schließlich aus ihrer Verzweiflung und zur Konversion zum Baptismus.

Das Genre der Konversionserzählung ist eine geschlossene Form. Es geht zurück auf Vorbilder wie etwa Paulus' Bekehrung auf seinem Ritt nach Damaskus oder Augustinus' Schilderung des eigenen Konversionsweges in den *Confessiones*. Die Gattung folgt typischerweise konventionellen Regeln und entfaltet sich entlang erwartbarer Paradigmen, die unter anderem durch die beiden berühmten Vorlagen geprägt wurden. <sup>45</sup> Auch der Traum gehört zu

---

40 Hamilton 1810, S. 3 f.

41 Ebd., S. 4.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Ebd., S. 5.

45 Gordis 2008, S. 371.



diesem Motivrepertoire.<sup>46</sup> Aufgrund ihrer Konventionalität wurden frühe atlantische und amerikanische Vertreter dieses Genres oft, so Patricia Caldwell, als »stiff and formulaic, dutifully conforming to established theological conventions and plowing along in the same old ruts« bewertet.<sup>47</sup> Caldwell zeichnet jedoch ein weitaus lebendigeres Bild der *conversion narrative*, die trotz ihrer »prescribed signs and stages of conversion« die Artikulation origineller Individualitäten erlaube.<sup>48</sup>

Die *Narrative* Sarah Hamiltons ist ein Beispiel für eine solche Öffnung der konventionellen Form und deren originelle Aneignung. Grund hierfür ist die ungewöhnliche Rolle, die *race* in Hamiltons Konversionsgeschichte spielt und die die formelhafte Natur der *conversion narrative* sowie die herkömmlichen Vorstellungen von *race* im Amerika des 19. Jahrhunderts stört und destabilisiert. Sofern das Thema in den *conversion narratives* von Native Americans und afroamerikanischen Christ:innen anklingt, geschieht dies eher in dem Bemühen, den Autor:innen den »Makel« nicht-weißer Herkunft durch die ostentative Anpassung an europäische Kultur, Kleidung, Haarmode, Körperhaltung usw. zu nehmen. In den *conversion narratives* von weißen Frauen wiederum sind Anspielungen auf *race* eher selten und tauchen eher in einem abolitionistischen Kontext auf. Abolitionistische Ambitionen, wie sie sehr deutlich etwa von Harriet Beecher Stowe oder Lydia Maria Child artikuliert werden, darf man Hamiltons *Narrative* wohl nicht unterstellen, denn eine Aufwertung von Blackness lässt sich in der Erzählung an keiner Stelle beobachten. Im Gegensatz zu diesen Umgangsweisen mit rassifizierenden Zuschreibungen findet man bei Hamilton das Blackening eines Genres, dessen Autor:innen gemeinhin eher dazu neigten, *race* zu kaschieren oder überhaupt nicht zu thematisieren.

An Hamiltons *Narrative* sticht vor allem die zentrale Rolle heraus, die Afroamerikaner:innen für Sarahs Konversion und die Erzählung im Ganzen spielen: vor allem die »negroe« im Traum, die sie ins tosende Meer stößt,<sup>49</sup> und die baptistische Taufe, deren Zeugin sie wird und die für sie das eigentlich erschütternde Bekehrungserlebnis ist.<sup>50</sup> Wie gesagt darf der Umstand, dass geträumte und reale Begegnungen mit baptistischen Afroamerikaner:innen Sarahs Konversion motivieren, keineswegs als eine

---

46 Vgl. etwa das Kapitel *Traum, Bekehrung und christliche Autobiographien* in Schmitt 2006, S. 122–135.

47 Caldwell 1983, S. 39.

48 Ebd.

49 Hamilton 1810, S. 4.

50 Vgl. Sobel 1997.

Anerkennung oder Aufwertung von Blackness, geschweige denn als eine abolitionistische Positionierung missdeutet werden. Im Gegenteil: Das *Narrative* scheint abwertende Vorstellungen von Blackness zu reproduzieren, wenn der Priester vom Anfang ihres Traums ihr genau wie sie selbst im Vergleich mit den »shining ones« als »black very disagreeable« oder ihr Umfeld als »accursed black crew« erscheint.<sup>51</sup> Diese Charakterisierung erinnert an den Pequot-Missionar William Apess, der »in the breasts of many who are [white] leaders« ein »most unrighteous, unbecoming and impure black principle« entdecken zu können meinte und in der »confused world« eine »black inconsistency [...] which is ten times blacker than any skin that you will find in the Universe« ausmachte.<sup>52</sup> 30 Jahre vor William Apess findet auch bei Hamilton eine Art Vermischung des moralischen und des rassifizierenden Registers von Schwarz und Weiß statt. Zwar ruft ihre Beschreibung der »shining ones« die konventionelle Metaphorik eines Gegensatzes von Licht und Dunkelheit auf – zugleich wird sie aber durch Sarahs Vision von der baptistischen Gemeinschaft, zu der Personen verschiedener *races* gehören, gleichsam invertiert: »a great company of *shining* people, dressed in *white* robes, with *white* palms in their hands. They all sang with melodious harmony, such singing as I had never heard before«.<sup>53</sup> Mechal Sobel zufolge stellt die Gruppe der »shining people« trotz der deutlichen Betonung des Weiß-Seins eine Gemeinschaft von Afroamerikaner:innen dar. Ihr Glänzen deute möglicherweise auf das von Afroamerikaner:innen gelegentlich praktizierte Einölen der Haut hin, die »white palms« suggerierten zum einen die am Palmsonntag getragenen Blätter, zum anderen aber auch die hellen Handflächen von Afroamerikaner:innen (»Africans' palms«), und »the singing never heard before« sei eine gängige Art gewesen, afroamerikanische Gesänge zu beschreiben.<sup>54</sup> Will man dieser Interpretation folgen, so kehrt Hamiltons *Narrative* durch die Darstellung von Afroamerikaner:innen als spirituelle Autoritäten die Hierarchien zwischen den *races* um und eröffnet einen Raum, in dem Religion *race* irrelevant macht. Man könnte also von einer Interferenz zwischen der Unterscheidung der Religion und der der *race* sprechen, bei der die *race* umso ambiger erscheint, je klarer die religiöse

---

51 Hamilton, S. 4 bzw. S. 7.

52 Apess 1833, S. 55.

53 Ebd., S. 3 f., eig. Hervorh.

54 Sobel 1997, S. 191 f.

Differenz zwischen Baptismus und Katholizismus konturiert wird.<sup>55</sup> Diese Überlagerung von religiöser Unterscheidung mit der Ambiguität von *race*, macht Hamiltons Konversionserzählung von einer geschlossenen zu einer offenen Form, offen für unerwartete, unorthodoxe Interpretationen.

Vor diesem Hintergrund scheint auch Sarahs Selbstbezeichnung als »wretch« über die religiösen Allusionen an die Verdammnis einer von Zweifeln gepeinigten Seele hinaus<sup>56</sup> das Blackening zu unterstreichen. In einem vielleicht introspektiv zu nennenden Moment, in dem sie, religiös zutiefst verunsichert, ihr eigenes Leid anerkennt, nähert sie sich semantisch der »dirty wench« an, jener Sklavin, deren Taufe sie hatte verhindern wollen. Zwischen Sarahs von Zweifeln und Jenseitsangst gepeinigter Seele und der »negroe«, die die Protagonistin in ihre transzendente Verunsicherung stürzt wie in ein tosendes Meer, besteht keine Hierarchie mehr – sei diese nun auf *race* oder soziale Distinktion gegründet. Im Bildsystem der *conversion narrative* Hamiltons sind die Grenzen zwischen dem weißen Selbst und dem schwarzen Anderen porös. Während sich das Amerika des 19. Jahrhunderts auf die Konstruktion rigider diskursiver und rechtlicher Barrieren zwischen den *races* zubewegt, macht Hamiltons *Narrative* das Gegenteil: sie ambiguiert sie.

Diese Ambiguierung scheint auch Sarahs Familie wahrzunehmen. Nach dem Konfessionswechsel von ihrem Onkel und ihrem Verlobten verstoßen und von finanziellen Nöten geplagt, sucht sie Jahre später ihren Vater auf, wird aber auch dort des Hauses verwiesen. Ihre Verbindung zu Baptist:innen verschiedener *races* scheint dafür zu sorgen, dass ihre Familie sie nicht nur als Ketzerin wahrnimmt, sondern auch als einen Fremdkörper, der von Blackness gleichsam kontaminiert worden ist und abgelehnt und ausgestoßen werden muss. Der Vater lässt ihr durch einen Stellvertreter ihre Enterbung ankündigen, sofern sie nicht zum Katholizismus als der Konfession ihres Standes und ihrer *race* rekonvertiert. Doch Sarah erwidert trotzig, »that it was impossible he should disown me, for [...] my looks so favoured his, that

55 Vgl. zu den Interferenzen zwischen Religion und der Ambiguierung anderer Unterscheidungen auch das Kapitel *Interferenzen in Regimen der Unterscheidung*.

56 Hamilton 1810, S. 11: »I then saw that God could be just and justify him that believeth in Jesus, even such a wretch as I was.« Vermutlich spielt Hamilton hier auf den Vers Röm 7,24 an, der in der King James Version lautet: »O wretched man that I am! who shall deliver me from the body of this death?«

all who saw us would know for a certainty that I was really his child.«<sup>57</sup> Diese Passage mit ihrer besonderen Hervorhebung der Ähnlichkeit in der Erscheinung – und damit implizit der Whiteness – antizipiert Motive der Literatur des 19. Jahrhunderts von Eltern, deren Elternschaft aufgrund der scheinbar anderen Hautfarbe ihrer Kinder angezweifelt wird, etwa George Washington Cables Kurzgeschichte *Madame Delphine* und *Tite Poulette* (1879) oder Kate Chopins *Desirée's Baby* (1893). Nach dem erfolglosem Versuch, bei der Familie Aufnahme zu finden, endet die Erzählung mit einer heimat- und mittellosen Sarah, entschlossen zwar »to pray for Zion«, aber auch zutiefst ungewiss über das eigene Schicksal: »let what will become of me«. Die Leser:innen aber versichert sie, »that religion shall through God's assistance, be my principal object«. <sup>58</sup> Obgleich im Glauben gefestigt, ist die Situation der Erzählerin mehr als prekär, fast als habe der ambige Text die Identität seiner Autorin destabilisiert. Während es eingangs keinen Zweifel an Sarah Hamiltons Whiteness gibt, scheint am Ende der Erzählung jeder – ihr Vater, ihr Bruder, sogar sie selbst – zu vermuten, dass die Assoziation mit den im Hinblick auf *race* weitgehend indifferenten Baptist:innen sie gewissermaßen weniger weiß gemacht hat. Hamilton durchläuft einen Prozess des »metaphorical blackening«, <sup>59</sup> dem *race* in Antizipation von Theorien des späten 19. Jahrhunderts als »emanating [...] from the body's interior« fungiert, <sup>60</sup> als ein inneres Phänomen, das mehr mit der Seele des Subjekts zu tun hat als mit seiner Hautfarbe.

## Schluss

Kehren wir zum Schluss zum Bild des Triptychons zurück, das dieses Kapitel einleitete. <sup>61</sup> Ein Triptychon ist ein Bild oder ein Relief, das in drei separaten

---

57 Hamilton, S. 19. Zur (Re-)Konversion von Frauen vgl. auch das Kapitel *Verweigerte Glaubensumkehr von Frauen*.

58 Hamilton 1810, S. 23.

59 Chiles 2014, passim.

60 Ebd., S. 208.

61 Wir sind den Mitgliedern unserer Forschungsgruppe dankbar, die das Potenzial des Triptychons als Bild erkannten und uns ermutigt haben, dies weiter auszuführen. Ferner danken wir Phillip James Grider für seine Übersetzungen und sprachlichen Hilfestellungen. Auch danken wir Marcel Müllerburg für seine Anregungen und Formulierungsvorschläge zu diesem Abschnitt.

Teilen arrangiert ist, die durch Scharniere verbunden sind, die das Auf- und Zuklappen ermöglichen. Die drei Teile stehen einerseits in Bezug zueinander und stellen dennoch keinen erzählerischen oder auch eine Argumentation entwickelnden Gesamtzusammenhang her.<sup>62</sup> Funktion des Triptychons sei es im Gegenteil, so Gilles Deleuze, »die Narration zu zerschlagen«.<sup>63</sup> Die Scharniere des dreigeteilten Bildes sind ebenso Verbindungspunkte, wie sie die einzelnen Teile trennen. Im Triptychon der hier untersuchten Fälle bestehen die Scharniere einerseits aus der Öffnung konventionell geschlossener Formen – des Jazz, der Seelenheilstiftung und des Testaments sowie der *conversion narrative* – und andererseits aus dem Thema der Religion, das in allen drei Fällen mehr oder minder deutlich durchklingt. Der (Re-)Migrant und Konvertit Abdullah Ibrahim reichert die Konventionen des amerikanischen Jazz mit musikalischen Elementen an, die aus südafrikanischen Traditionen stammen, um der ambigen Identität der Coloureds eine Ausdrucksform zu geben; Troiano de Buctunis nutzt das Medium der Seelenheilstiftung um einerseits sein christliches Bekenntnis durch eine Bindung an die örtlichen Mendikanten ostentativ zu unterstreichen – und gestaltet sie zugleich ein einer Weise, die die Herkunft seiner Vorfahr:innen aus dem Judentum hintersinnig zitiert; Sarah Hamilton schließlich eignet sich das starre Genre der *conversion narrative* in einer ungewöhnlichen Weise an, die dazu tendiert, die Unterschiede der *race* in gemeinsamer Gotteskindschaft einzuebneten. Es scheint, als legten ambiguierte Positionen des Sprechens, wie sie der in den Augen seiner Umwelt religiös dubiose Troiano, aber auch der staatlicherseits unter die Coloureds platzierte Abdullah Ibrahim einnehmen, es nahe, sich in den eigenen Ausdrucksentscheidungen vom Erwartbaren und Musterhaften zu lösen und die geschlossene Form zu öffnen. Ist es die Selbstwahrnehmung der Urheber:innen als ambige Subjekte, die sich gegen die Artikulation im Konventionellen sperrt? Doch auch umgekehrt scheint ein Zusammenhang zu bestehen: Sarah Hamiltons *Narrative* legt von der sukzessiven Destabilisierung der Protagonistin Zeugnis ab. Mit ihrem Traum und der Konversion zum Baptismus beginnt eine Geschichte, an deren Ende die Zukunft vollkommen ungewiss und das Meer so tosend ist, dass sogar die grundlegende Ordnung rassifizierender Unterscheidungen keinen Halt mehr bietet. Hier ist es der ambige Text, der die Identität seiner Autorin destabilisiert.

---

62 Vgl. hierzu König 2022, S. 56 f. u.ö. mit Bezug auf Deleuze 1995.

63 Deleuze 1995, S. 10.

## Literatur

- Adhikari, Mohamed, *Not White Enough, Not Black Enough. Racial Identity in the South African Coloured Community*, Athens/Kapstadt 2005.
- Allen, Lara, »Drumbeats, Pennywhistles and All That Jazz«. The Relationship between Urban South African Musical Styles and Musical Meaning«, in: *African Music*, Jg. 7, H. 3, 1996, S. 52–59.
- Apess, William, *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe*, Boston 1833.
- Austin, Chris, *A Brother with Perfect Timing*, 90 Minuten, Vereinigtes Königreich 1987.
- Ballantine, Christopher, »Fact, Ideology and Paradox. African Elements in Early Black South African Jazz and Vaudeville«, in: *African Music*, Jg. 7, H. 3, 1996, S. 44–51.
- Beltrani, Giovanni Battista, *Sugli antichi ordinamenti marittimi della città di Trani*, Barletta 1873.
- Berendt, Joachim Ernst, *Das Jazz-Buch*, Frankfurt a. M. 1976.
- Bickford-Smith, Vivian/van Heyningen, Elizabeth/Worden, Nigel, *Cape Town in the Twentieth Century*, Kapstadt 1999.
- Borgolte, Michael, »Stiftungen ›für das Seelenheil‹ – ein weltgeschichtlicher Sonderfall?«, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Jg. 63, 2015, S. 1037–1056.
- Brand, Dollar [= Abdullah Ibrahim], »Mannenberg«, auf: ders., *Mannenberg – Is Where It's Happening*, The Sun Records 1974.
- Brunders, Sylvia, »Parading Respectability. The Christmas Bands Movement in the Western Cape, South Africa and the Constitution of Subjectivity«, in: *African Music*, Jg. 8, H. 4, 2010, S. 69–83.
- Caldwell, Patricia, *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1983.
- Cassuto, Umberto, »Iscrizioni ebraiche a Trani«, in: *Rivista degli Studi Orientali*, Jg. 13, 1931/1932, S. 178–180.
- Chiles, Katy L., *Transformable Race. Surprising Metamorphoses in the Literature of Early America*, Oxford 2014.
- Coplan, David B., *In Township Tonight! South Africa's Black City Music and Theatre*, London/New York 1985.
- de Ferrariis Galateo, Antonio, *Epistole*, ed. Antonio Altamura, Lecce 1959.
- Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logik der Sensation. Aus dem Französischen von Joseph Vogl* (Bild und Text), München 1995.
- Eco, Umberto, *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. M. <sup>14</sup>2019 [zuerst ital. 1962].
- Gordis, Lisa M., »The Conversion Narrative in Early America«, in: Susan Castillo/Ivy Schweitzer (Hg.), *A Companion to the Literatures of Colonial America*, Malden (MA) 2008, S. 369–386.
- Göttler, Christine, »Religiöse Stiftungen als Dissimulation? Die Kapellen der portugiesischen Kaufleute in Antwerpen«, in: Michael Borgolte (Hg.), *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (StiftungenGeschichten, Bd. 1), Berlin 2000, S. 279–305.

- Hamilton, Sarah, *Narrative of the Life of Mrs Hamilton. Written by Herself*, Stirling 1810.
- Ibrahim, Abdullah, »Ishmael«, auf: ders., *Africa – Tears and Laughter*, Enja Records 1979.
- Johns, Lindsay, »The Song That Fought Apartheid. A Seminal Album by South African Jazz Pianist Abdullah Ibrahim Celebrates Its 40<sup>th</sup> Anniversary«, online: *The Spectator online*, 21.06.2014, <https://www.spectator.co.uk/article/the-song-that-fought-apartheid>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Jones, Arthur Morris, »Blue Notes and Hot Rhythm«, in: *Newsletter of the African Music Society*, Jg. 1, H. 4, 1951, S. 9–12.
- Jorritsma, Marie, »The Hidden Transcripts of Sacred Song in a South African Coloured Community«, in: *African Music*, Jg. 8, H. 2, 2008, S. 56–75.
- Jost, Ekkehard, *Sozialgeschichte des Jazz*, Frankfurt a. M. 2003.
- König, Sophie, *Das literarische Triptychon. Poetik einer transmedialen Form von der Moderne bis in die Gegenwart*, Paderborn 2022.
- Kubik, Gerhard, »Afrikanische Elemente im Jazz – Jazzelemente in der populären Musik Afrikas«, in: ders., *Zum Verstehen afrikanischer Musik. Aufsätze*, Leipzig 1988, S. 300–321.
- Kubik, Gerhard, »Muxima Ngola – Veränderungen und Strömungen in den Musikkulturen Angolas im 20. Jahrhundert«, in: Veit Erlmann (Hg.), *Populäre Musik in Afrika*, Berlin 1991, S. 201–271.
- Kubik, Gerhard, »The Phenomenon of Inherent Rhythms in East and Central African Instrumental Music«, in: *African Music*, Jg. 3, H. 1, 1962, S. 33–42.
- Kwabena Nketia, Joseph H., *Die Musik Afrikas*, Wilhelmshaven 1974.
- Locke, David, »Simultaneous Multidimensionality in African Music. Muscial Cubism«, in: *African Music*, Jg. 8, H. 3, 2009, S. 8–37.
- Malherbe, V. C., »The Life and Times of Cupido Kakkerlak«, in: *Journal of African History*, Jg. 20, H. 3, 1979, S. 365–378.
- Mason, John Edwin, »Mannenber«. Notes on the Making of an Icon and Anthem«, in: *African Studies Quarterly*, Jg. 9, H. 4, 2007, S. 25–46.
- Mattera, Don, *Memory is the Weapon*, Johannesburg 1987.
- Michalsky, Tanja, *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien*, Göttingen 2000.
- Munkácsi, Ernst, *Der Jude von Neapel. Die historischen und kunstgeschichtlichen Denkmäler des süditalienischen Judentums*, Zürich o. J. [1940].
- Roper, Chris, »Great SA Songs: Mannenberg«, online: *Mail & Guardian online*, 2010, <https://mg.co.za/article/2010-05-26-great-sa-songs-mannenberg>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Schäfer, Joachim, »Artikel Mariä ›Purificatio‹, ›Reinigung‹ – Fest der Darstellung des Herrn im Tempel«, online: *Ökumenisches Heiligenlexikon*, 2021, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Maria-Lichtmess.html>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Scheller, Benjamin, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Tra-ni des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion* (Europa im Mittelalter, Bd. 22), Berlin 2013.
- Schmitt, Jean-Claude, *Die Bekehrung Hermanns des Juden. Autobiographie, Geschichte und Fik-tion*, Stuttgart 2006.

- Sobel, Mechal, »The Revolution in Selves. Black and White Inner Aliens«, in: Ronald Hoffmann/Mechal Sobel/Fredrika J. Teute (Hg.), *Through a Glass Darkly. Reflections on Personal Identity in Early America*, Williamsburg 1997, S. 163–205.
- Stapleton, Chris/May, Chris, *African All-Stars, The Pop Music of a Continent*, London 1987.
- Stein, Sylvester, *Who killed Mr. Drum?*, Bellville 1999.
- Tracey, Hugh, »The Development of Music«, in: *African Music*, Jg. 3, H. 2, 1963, S. 36–40.
- Zapperi, Roberto, »Bottunis, Troiano de«, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, Bd. 13, Rom 1971, S. 503–505.





# Ausdrücke der Unerreichbarkeit: Bezeichnungen, Begrifflichkeiten und sprachliche Bilder für Konversion und Konvertierte

*Benjamin Scheller, Barbara Buchenau und Kader Konuk*

## *Settings*

- Das Meer der Neuchristen: Mobilität und Ambiguität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen im Adriaraum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit – Scheller)
- »Neophytes«, »renegados«, »creoles«: Dynamiken der (Dis)Ambiguierung in nordamerikanischen Diskussionen des Wandels vom Kolonialismus zur Nationalstaatlichkeit (Amerikanistik – Buchenau)
- Religious Ambiguity in Turkey's Literatures from 1923 to the Present: A Yardstick for an Open Society? (Turkistik – Konuk)

Die Konversion ist eine Erfindung des Monotheismus. Nur dort, wo in religiöser Praxis und religiösem Diskurs die Unterscheidung von wahr und falsch etabliert wird, ist die Erkenntnis der Wahrheit und der Übertritt von falschen Religionen zur wahren, aber auch der als Glaubensabfall verstandene Wechsel von der wahren Religion zur falschen möglich.<sup>1</sup> Gleichwohl ist die Haltung der Anhänger:innen der monotheistischen Religionen gegenüber Konversionen und Konvertierten seit jeher alles andere als eindeutig.

Zwar begrüßten religiöse Autoritäten der aufnehmenden Religionsgemeinschaft Konversionen grundsätzlich, belegten sie doch den Wahrheitsanspruch ebenso wie das Offenbarungsversprechen ihrer jeweiligen Religion. Religiöse Zugehörigkeit war und ist jedoch nicht nur eine Frage des Glaubens, sondern in vielfältiger Weise mit dem Zugang zu kulturellen, sozialen und politischen Ressourcen verknüpft. Konversionen konnten daher auf

---

<sup>1</sup> Assmann 2015, S. 16.

der einen Seite ein Mittel sein, um die soziale Position zu verbessern. Auf der anderen Seite hatten sie oft zur Folge, dass kulturelle, soziale und politische Ressourcen, die die Konvertierten in ihrer vormaligen Glaubensgemeinschaft erworben hatten, mit dem Übertritt ihren Wert einbüßten. Ersteres, also der mit der Konversion verbundene soziale Aufstieg, warf Zweifel daran auf, ob die Konvertierten die Wahrheit ihrer neuen Religion auch wirklich erkannt und die Offenbarung persönlich erfahren hatten. Letzteres, also der mit der Konversion einhergehende Verlust von spezifischen kulturellen und politischen Ressourcen, machte ihre soziale Position prekär. Beides galt umso mehr, wenn Konversionen unter Zwang erfolgten, etwa im Kontext der Mission, der kolonialen Expansion oder bei Massenkonzersionen angesichts von Verfolgung bzw. Pogromen, wie sie etwa die Jüd:innen Süditaliens und der Iberischen Halbinsel Ende des 13. bzw. des 14. Jahrhunderts erlitten.

Konvertierte fanden sich daher oftmals in einem »no-man's land« zwischen ihrer ehemaligen und ihrer neuen Religionsgemeinschaft wieder und waren in beiden »neither full outsiders nor full insiders.«<sup>2</sup> Gleichzeitig stand und steht vielfach der Verdacht im Raum, sie könnten es mit ihrer neuen Religion nicht wirklich ernst meinen bzw. in ihre vormalige religiöse Überzeugung zurückfallen. Was Bischof Agobard von Lyon im 9. Jahrhundert über Häretiker geschrieben hatte, galt in den Augen vieler Beobachter:innen also auch für Konvertierte: Sie verhielten sich in manchen Hinsichten blasphemisch, stimmten in anderen jedoch mit der Wahrheit überein.<sup>3</sup> Ihre Umwelt etikettierte sie daher oftmals mit Bezeichnungen, die auf die eine oder andere Weise zum Ausdruck brachten, dass die Konvertierten oder ihre Vorfahren sich einst auf der anderen Seite der Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion befunden hatten. Besonders drastisch fiel die Etikettierung aus, wenn die Konversion zu einer Abkehr vom Glauben der Beobachtenden führte.<sup>4</sup> Bereits in diesen basalen Ausdrucksentscheidungen ist

2 Simonsohn 1991, S. 369; Graizbord 2004, S. 104. Graizbord spricht mit Blick auf Mehrfachübertritte auf der Iberischen Halbinsel der Frühen Neuzeit vom dauerhaften Leben auf einer kulturellen Schwelle, welche sowohl unüberwindbare Grenze als auch durchschreitbarer Wegepunkt sei (ebd., S. 2). Vgl. Scheller 2013, S. 14.

3 Agobard von Lyon 1899, cap. 9, S. 189, Z. 22–25: »Re etenim vera proprium est hereticorum in aliquibus communitere sentire cum ecclesia, in aliquibus dissentire ab ea, hoc est ex parte blasphemare, ex parte veritati consonare, Iudeorum autem ex totum mentiri, ex toto blasphemare dominum et deum nostrum Iesum Christum et ecclesiam eius, et nihil de eo verum credere nisi mortem.« Für den Hinweis auf diese Stelle danken wir Marcel Müllerburg.

4 Elena Furlanetto verdanken wir den Hinweis auf den Puritaner Cotton Mather, der im ausgehenden 17. Jahrhundert unter dem Eindruck der durch die englische Krone auferlegten religiösen

also zu fassen, dass Akteur:innen in der Umwelt der Konvertierten diese als religiös (und damit auch kulturell oder habituell) ambig beobachteten.

So wurden Konvertierte vom Christentum zum Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels als »Ger« (גר) bezeichnet, einem Ausdruck, der in biblischer Zeit die Bedeutung von »Fremder« gehabt hatte. In ihm kondensiert gleichsam die Beobachtung der Konvertierten, die sich in den rabbinischen Texten fassen lässt. Die rabbinischen Texte »present the converts as marginal beings, occupying the liminal space between the Israelites and gentile communities. [...] They were not gentiles, although their gentile past seems to have been important in certain contexts.«<sup>5</sup> Das Liminale und Fremde ist aber nur ein Aspekt in der Beobachtung von religiösen Konversionen. Mindestens ebenso wichtig ist die Beobachtung einer unvollständigen oder unsicheren Abkehr oder Umkehr, ebenso wie die Beobachtung einer als neu deklarierten Qualität, also der Hinweis auf die Entstehung einer bisher nicht bekannten Formation.

Für die Iberische Halbinsel im 13. Jahrhundert ist ein breites Spektrum an Ausdrücken zur Bezeichnung konvertierter Muslim:innen belegt. Ihre christliche Umwelt bezeichnete sie entweder als »Getaufte« (*baptizati*), »Neugepflanzte« (*neophiti*) oder »Neuchristen« (*novi christiani*) oder aber als »Abtrünnige« (*renegados*) bzw. »Wendehälse« (*tornadis*). Letztere Ausdrücke waren offenkundig abwertend. Denn König Jaume I. von Aragón verbot im Jahr 1263 den Christ:innen seines Reichs, getaufte Muslim:innen verbal zu belästigen, indem sie sie so bezeichneten.<sup>6</sup>

Im kolonialen Nordamerika galten unter den Puritaner:innen die zu indigenen, wie auch muslimischen Glaubensgemeinschaften Konvertierten gleichfalls als »renegados«, als Renegat:innen und damit faktisch als Apostat:innen, da sie vom wahren Glauben und seinem kulturellen Koor-

---

Toleranz der neu geordneten Province of Massachusetts Bay über englische Gefangene in Nordafrika sagte: »We earnestly beg it of God for you, that whatever *Miseries* you undergo, you may not, in a vain Hope of *Deliverance* from those *Miseries*, Renounce the *Christian Religion*. Those Wretched *Renegados*, who have abandoned the *Christian Religion*, Expecting thereby to mend their Condition in the World, have not always had their Expectation answered. The dreadful Vengeance of God, hath sometimes filled them with confusion, by causing their Oppressors afterwards to sleight them, and vex them, and more barbarously than ever to multiply Oppressions upon them.« (Mather 1698, S. 3 f.) Eine detaillierte Diskussion der Furcht vor der Abkehr vom Glauben des Betrachtenden bei Mather findet sich in Furlanetto 2019, S. 108 f. und in Furlanetto 2022, insb. im Unterkapitel *Creolian Declension. The New World Degeneracy Theory*, S. 36–42; vgl. auch ebd., S. 313 f. 5 Porton 1994, S. 215; Rabinowitz/Eichhorn 2007.

6 Burns 1960, S. 341.

dinatensystem abgefallen zu sein schienen.<sup>7</sup> Zeitgleich wurden indigene Konvertierte von protestantischen Beobachter:innen als habituell anglierte Ursprungsbevölkerung – »Praying Indians« – oder als unfertige Menschen, als »Children« bezeichnet.<sup>8</sup> Ihre Konversion erfolgte weniger durch europäische Missionare als durch anglierte Mitglieder ihrer eigenen Gruppe.<sup>9</sup> Diese Form der selbst gestalteten Konversion wurde von dem Puritaner John Eliot als Zukunftszeichen der größeren protestantischen Kongregation verstanden. Praying Indians waren also als gesellschaftliche Gruppe umgehend eingemeindet in die Unsicherheiten und Unwägbarkeiten einer größeren Glaubensgemeinschaft, die um ihr Überleben bangte. So wurden sie zum Ausdruck und Effekt der puritanischen Bemühungen um ein Verbleiben auf der »richtigen« Seite einer religiösen Unterscheidung:

Eliot sees in the conversion experiences of the Indians themselves a model for the spiritual renewal of a colony struggling to cope with both the internal strife of ecclesiastical conflict and the anxiety over England's uncertain future in the wake of the restoration.<sup>10</sup>

---

7 Furlanetto 2022, S. 360 verweist auf Mather 1698, S. 4. Der in diesem Text als Geistlicher und Seelsorger agierende Mather betreibt die Gleichsetzung von Konversion und Apostasie wie folgt: »We had rather a *Turk* or a *Moor* should continually Trample on you, than that the *Devil* should make a *prey* of you. The Great God hath said concerning His *Christian Religion*, *If any man draw back from it, my Soul shall have no pleasure in him.*« Die eigene Konversion zu indigenen religiösen, wie auch kulturellen Praktiken beschreiben die puritanischen Akteur:innen Mary Rowlandson und John Williams im Nachhinein als eine radikale Form des Glaubensabfalls. Auch die in Neufrankreich arbeitenden Jesuiten, die in ihrer missionarischen Arbeit in Gefangenschaft gerieten und gemeinsam mit ihren eigenen Konvertierten zur Konversion gezwungen wurden, beschreiben diese Form der Konversion als Apostasie. Diese Apostasie gilt als eine fundamentale Gefahr für die als vulnerabel verstandene Gemeinschaft der europäischen Siedler:innen, insbesondere da auch indigene Renegat:innen in kriegerischen Auseinandersetzungen auf der Seite der Gegner:innen eine gewichtige Rolle spielen. Zur Renegat:innenfigur in der Forschung als innere Bedrohung der neuenglischen Siedlungsgemeinschaften und als externe Gefahr der protestantischen und katholischen Missionierungsarbeiten in Neuengland und Neufrankreich wie etwa bei John Williams und dem Jesuiten Isaac Jogues vgl. Buchenau 2012, S. 170–176; dies. 2013, S. 41–49.

8 Eliot 1680, S. 21, 27; vgl. ders. 1671. Das Zusammenfallen von religiöser Konversion und der auch juristisch folgenschweren Überschreibung des kulturellen und gesellschaftlichen Habitus zeigt sich beispielhaft in den 29 *Conclusions and Orders made and agreed upon by divers Sachims and other principall men amongst the Indians at Concord, in the end of the eleventh month, An. 1646*, die Thomas Shepard einem Brief John Eliots entnimmt und in seinen Traktat *The Cleare Sunshine of the Gospell, Breaking Forth Upon the Indians in New-England* einfügt. Vgl. Shepard 1834 [1648], S. 40 f.

9 Vgl. Cogley 2022. Zur Anglisierung vgl. Mulford 2002.

10 Scanlan 1999, S. 155.

Dabei wird zugleich jedoch die oft erzwungene (Massen-)Konversion als angemessenes Mittel gegen den kolonialen Glaubensabfall angepriesen.<sup>11</sup> Über diese Kopplung von Mission einerseits und religiöser Selbsterneuerung andererseits hinaus finden sich in den Texten der puritanischen wie auch der jesuitischen Missionare in Neuengland und Neufrankreich vermehrt Redewendungen, die eine »Verpflanzung« der Konvertierenden imaginieren und dabei das Bild des Neuen, zuvor nicht Bekannten, zeichnen.

Die Idee des Neuen findet sich auch im Persien des 19. und 20. Jahrhunderts. Dort wurden Jüd:innen, die zum Islam übergetreten waren, und ihre Nachkomm:innen als »Neue Muslime« (*ġadīd al-islām*) bezeichnet. Die meisten von ihnen waren im Rahmen erzwungener Massenkonzersionen im 17. und 18. Jahrhundert konvertiert und hingen mehrheitlich weiterhin im Verborgenen der Religion ihrer Vorfahren an. Teilweise waren sie jedoch auch praktizierende Muslime.<sup>12</sup> Die Bezeichnung als »Neuankömmlinge« eignete ihnen jedoch unabhängig von ihrer religiösen Praxis.

Dieses Spektrum der Kategorisierungen und seine soziale Funktion der Unterscheidung und der Abwertung, wie auch des vorsichtigen Versprechens von etwas Neuem, nie Dagewesenen, lässt sich weder historisch noch geografisch sinnvoll ein- und abgrenzen, denn die Ausdrücke wurden über Jahrhunderte und Kontinente hinweg zur Anwendung gebracht. In diversen Kontexten der europäischen Kolonisierung wurden gerade die mittelalterlichen Kategorien für Konvertierte wiederbelebt. Wie nur ein Blick in die englischsprachige Wortgeschichte des Begriffs »renegade« zeigt, fallen hier eine ganze Reihe der im 13. Jahrhundert belegten Bezeichnungen zusammen. Das *Oxford English Dictionary* nennt folgende Wortbedeutungen für »renegade«: »A person who renounces his or her faith; an apostate; (in early use) spec. a Christian who converts to Islam«, aber auch »a person who deserts, betrays, or is disloyal to an organization, country, or set of principles.« Ebenso bekannt ist auch die aufwertende Bezeichnung: »a person who rejects authority and control or behaves in an unconventional manner; a rebel, a nonconformist.«<sup>13</sup>

Konzersionen produzierten also offenkundig immer wieder Situationen epistemischer und damit zugleich politisch-sozialer Offenheit, in der eine Verortung der Konvertierten mithilfe der Unterscheidung wahr|falsch

---

11 Ebd., S. 156.

12 Fischel u.a. 2007.

13 S.v. »Renegade«, in: *Oxford English Dictionary*, 2023, doi: 10.1093/OED/8673824667.

bzw. rechtgläubig|ungläubig nicht ohne weiteres gelang. Konvertierte wurden und werden in ganz unterschiedlichen Zeiten und in verschiedensten Regionen als ambig beobachtet. In unterschiedlichen Kontexten sind Übertragungen von Metaphern und anderen sprachlichen Bildern dokumentiert, welche sowohl die Zugehörigkeit zu der neuen religiösen Gruppe als auch die vormalige Zugehörigkeit zu einer anderen religiösen Gruppe anzeigen. Der Übertritt wird in diesen sprachlichen Bildern stets als unvollkommen und letztlich unerreichbar dargestellt. Diese spezifische, auch durch die Wortwahl markierte Ambiguität des Glaubensübertritts erscheint somit als relativ kontextunabhängig. Die Toleranz bzw. Intoleranz gegenüber der Ambiguität der Konvertierten und die Dynamiken von Inklusion und Exklusion, die aus der Beobachtung resultierten, konnten jedoch sehr verschieden sein. Dies macht die folgende Zusammenschau dreier völlig verschiedener Settings von Konversionen und ihrer Beobachtung sichtbar: diese Settings sind das Süditalien des Spätmittelalters, die europäischen Kolonien Nordamerikas des 17. und 18. Jahrhunderts und das Osmanische Reich (bzw. die Türkei) seit dem 17. Jahrhundert.

### Neuchrist:innen und Neugepflanzte: Fremdbeobachtungen konvertierter Jüd:innen und ihrer Nachkomm:innen im Königreich Neapel des Spätmittelalters

Im Königreich Neapel, dem festländischen Süden Italiens, sind Konversionen von Jüd:innen zum Christentum in nennenswerter Zahl seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts belegt. Sie waren Resultat von Missionsbestrebungen der Bettelorden und können als Vorboten einer Massenkonzersion der süditalienischen Jüd:innen in den Jahren um 1292 interpretiert werden.

In den ersten 25 Jahren, die ab dem Zeitpunkt der ersten in den Quellen fassbaren Konversionen vergingen, existierten im dokumentierten Sprachgebrauch zunächst einmal keine eigenen Nomina, mit denen konvertierte Jüd:innen bezeichnet worden wären.<sup>14</sup> Vielmehr bildeten die Sprecher:innen mithilfe von Adverbien oder Partizipien Unterkategorien von »Iudeus« (»Jude«). Bereits der erste belegte Konvertit, ein gewisser Manuforte, wird 1267

---

14 Zum Folgenden vgl. auch Scheller 2013, S. 319 f.

als »a Judayce infidelitatis errore ad fidem christianam conversus«, als »vom Irrtum des jüdischen Unglaubens zum christlichen Glauben umgekehrt« beschrieben.<sup>15</sup>

Nach der Massenkonzersion von 1292 jedoch verschwindet diese Form der Bezeichnung dann aus den Quellen und wird durch die Ausdrücke »Neofitus« bzw. »Neophita« und »Christianus Novus« bzw. deren Pluralformen ersetzt. Ihr Bedeutungsraum erweitert sich in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf die Nachkomm:innen konvertierter Jüd:innen. Letztere Bezeichnung wird ab der Mitte des 15. Jahrhunderts außerdem in der volkssprachlichen Variante »Cristiani Novelli« gebraucht.

Die Verdrängung der Bezeichnung »Iudeus ad fidem (christianam) conversus« durch die Formen »Neofitus« und »Christianus Novus« hatte unterschiedliche Effekte. Einerseits bringen sie ein neues zeitliches Verhältnis von vormaliger und neuer religiöser Identität zum Ausdruck. Das Partizipium Coniunctum »Iudeus ad fidem conversus« brachte diese in ein eindeutiges Verhältnis von Vorher und Nachher. Dies eröffnete, wie im erwähnten Beispiel des Konvertiten Manuforte, die Möglichkeit, den vorherigen (jüdischen) Zustand und den aktuellen (christlichen) im konkreten Sprachgebrauch stark miteinander zu kontrastieren. Die Bezeichnungen »Neofitus« und »Christianus Novus« bringen zwar ebenfalls einen Übergang von einem vorherigen zu einem späteren bzw. gegenwärtigen Zustand zum Ausdruck. Dennoch bleiben sie bezüglich des zeitlichen Verhältnisses von früherer und aktueller religiöser Identität des Bezeichneten wesentlich unbestimmter. Andererseits akzentuieren beide Bezeichnungen den neuen Zustand und implizieren den alten nur noch, ohne ihn klar zu benennen. Das gilt vor allem für »Christianus Novus«, das gleichsam eine Unterkategorie von »Christianus« darstellt, während »Iudeus ad fidem conversus« eine Unterkategorie von »Iudeus« ist. Dies eröffnete ganz verschiedene Spielräume für die Verortung der Konvertierten in der christlichen Gesellschaft.

In einer Urkunde von 1293, in der es um die Besteuerung der Neuchrist:innen von Neapel ging, heißt es, sie sollten zu dieser gemeinsam mit den Christ:innen und nicht mit den Jüd:innen herangezogen werden.<sup>16</sup> Dies war bereits zuvor mehrfach erfolglos angeordnet worden. Dabei hatte man die Konvertierten noch als »Iudei ad fidem christianam conversi« bzw. als »Ju-

---

<sup>15</sup> Codice Diplomatico 1902, Nr. 122.

<sup>16</sup> I Registri 44/2 1999, S. 26.



dei qui effecti sunt Christiani« bezeichnet.<sup>17</sup> Es ist daher gut möglich, dass man sie durch den Gebrauch der neuen Bezeichnung, die hier erstmals belegt ist, nun deutlicher als Christ:innen markieren wollte. Als der Königshof wenige Jahre später eine radikale Kehrtwende vollzog und sämtliche Konvertierte auf Lebzeiten von allen Steuern befreite, werden diese dagegen als »Neofiti«, also als »Neugepflanzte«, bezeichnet und damit mit jener Metapher, die Zartheit und geringe Verwurzelung zum Ausdruck bringt und daher nahelegt, dass Belastungen jedweder Art für sie schädlich sind.<sup>18</sup>

Gleichzeitig beginnen jedoch auch die Dokumente, in denen es um die Verfolgung der konvertierten Jüd:innen durch die Inquisition geht, sich des Ausdrucks »Neophita« bzw. »Neofitus« zu bedienen. So lud im Juli 1294 ein Inquisitor einen Stephanus aus Bari »Neophita« vor, weil dessen christlicher Glaube in Zweifel stand (»tamquam de Catholica fide suspectus«).<sup>19</sup> Die zuvor übliche Bezeichnung »Iudeus ad fidem conversus« artikulierte eine sichere Konversion, ein ernsthaftes Bekenntnis zum neuen Glauben und war in diesem Sinne auch verwendet worden. Der ebenfalls belegte Gegensatz »Iudeus conversus sed deinde reversus«, brachte dagegen Sicherheit darüber zum Ausdruck, dass die konvertierte Person zum Judentum zurückgekehrt war.<sup>20</sup> Für Neuchrist:innen genügte es bereits, nur »de Catholica fide suspectus« zu sein, um mit dem Inquisitor zu tun zu bekommen. Die Unbestimmtheit der Kategorie des »Neofitus« eröffnete der Inquisition bei der Verfolgung konvertierter Jüd:innen also erhebliche Spielräume, da der Begriff weniger Implikationen bezüglich der Rechtgläubigkeit der mit ihm bezeichneten Personen hatte und so auch die Überwachung sämtlicher Konvertierter legitimieren konnte.

Dabei werden die Zweifel bezüglich der Rechtgläubigkeit der Konvertierten und ihrer Nachkomm:innen im Südtalien des Spätmittelalters praktisch nie konkretisiert. Sie bleiben also unbestimmt, auch in den wenigen Texten, die sich ausführlicher mit ihrer vermeintlichen religiösen Devianz befassen. So heißt es in einer päpstlichen Urkunde von 1446, es sei dem Papst zu Ohren gekommen, dass viele Christgläubige, die in der Volkssprache »neofiti« oder »christiani novelli« genannt würden und in der Stadt und Diözese von Trani lebten, von anderen Gläubigen als Ketzer:innen behandelt und bezeichnet

17 I Registri 38 1991, S. 38, 52.

18 Zur Metapher des Pflanzens und Gärtners s. u. S. 80.

19 I Registri 46 2002, S. 153.

20 I Registri 4 1952, S. 139, 158 f.

würden, weil man ihnen und ihren Vorfahr:innen, die freilich vor längst vergangenen Jahren von der göttlichen Gnade erleuchtet vom Judentum zum katholischen Glauben übergetreten seien, nachsage, seit der Zeit ihres Übertritts gewisse besondere Sitten, Bräuche und Lebensformen (»mores, ritus seu vivendi modus singulares«) befolgt zu haben und noch zu befolgen, die sich sehr von denen der anderen Christgläubigen jener Stadt und Diözese unterschieden.<sup>21</sup> Und ganz ähnlich in einer Urkunde von 1453: Der Papst habe erfahren, dass in verschiedenen Städten und Orten des Königreiches Sizilien diesseits des Faro viele Menschen beiderlei Geschlechts lebten, die »neophiti« genannt würden. So wie die anderen Christ:innen empfangen sie öffentlich die Taufe und die anderen Sakramente der Kirche. Ihre Vorfahr:innen freilich seien Jüd:innen gewesen, die vor über 150 Jahren mehr gezwungen als freiwillig zu Christ:innen gemacht worden seien. Und so habe die Mehrheit von ihnen bis zum heutigen Tage die jüdischen Riten und Zeremonien beibehalten und folge nicht der christlichen Religion.<sup>22</sup>

Welches die jüdischen Praktiken sind, die die Neuchrist:innen angeblich befolgten, wird in keiner der beiden Bullen ausgeführt. Dabei wird in ihnen die Bedeutung der Bezeichnungen in gleicher Weise erläutert. »Neofiti« bzw. »Cristiani Novelli« sind sowohl Jüd:innen, die getauft wurden, als auch Nachkomm:innen von Jüd:innen, die getauft wurden und die jüdische Bräuche praktizierten bzw. denen man dieses nachsagte. Gleichzeitig belegen sie, dass sich das Gewicht der Bedeutung Mitte des 15. Jahrhunderts noch weiter in Richtung auf die Nachkomm:innen konvertierter Jüd:innen verschoben hatte. Die jüdische und die christliche Identität der kategorisierten Person bzw. Gruppe standen nun nicht mehr in einem eindeutigen zeitlichen Verhältnis von Vorher und Nachher. Die Kategorien »Neofitus« bzw. »Cristiano Novello« brachten vielmehr eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zum Ausdruck: Sie bezeichneten Personen, die Christ:innen waren, aber gleichzeitig als jüdisch galten, ohne dass gesagt wurde, was dies konkret hieß.

Als solche wurden die jüdischen Konvertierten und ihre Nachkomm:innen sprachlich durchaus über lange Zeiträume hinweg innerhalb der Gemeinschaft der Christ:innen situiert. Die Bezeichnungen »Neuchrist:in« und »Neugepflanzte:r«, die die Irritation zum Ausdruck brachten, die Beobachter:innen empfanden, wenn sie die jüdischen Konvertierten und ihre Nachkomm:innen mithilfe der Unterscheidung christlich|jüdisch verorten

---

21 Simonsohn 1988, Nr. 750.

22 Lonardo 1907, S. 584 = Simonsohn 1988, Nr. 814.

wollten, waren ihrerseits Produkt einer Unterscheidung. Deren Außenseite lautete vom späten 13. bis zum späten 15. Jahrhundert: »die anderen Christ:innen« (»alii christicolae«, »alii christifideles«, »alii« bzw. »ceteri christiani«).<sup>23</sup> Das Indefinitpronomen »andere« führt in die Gesamtheit der Christ:innen eine Binnenunterscheidung ein in dem Sinn, dass »andere Christ:innen« ihrerseits von »anderen Christ:innen« unterschieden werden. Als semantische Form markierten »Neofitus« bzw. »Christianus Novus« also gleichzeitig die Differenz *und* die Identität des Unterschiedenen. In der Wissensordnung des spätmittelalterlichen Süditalien galten die Neuchrist:innen ihrer jüdischen Herkunft und allen Zweifeln an ihrer religiösen Lebensführung zum Trotz also über Jahrhunderte als Teil einer differenzierten Gemeinschaft der Christ:innen, einer Gemeinschaft jedoch, die sich für ihre Ausdifferenzierung der »inkludierenden Exklusion« bedient.<sup>24</sup>

Erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts änderte sich dies. Zu dieser Zeit erhielt die Kategorie der Neuchrist:innen eine neue Außenseite. Sie wurde in der Kommunikation nun nicht mehr durch die Unterscheidung von den »anderen Christ:innen« hervorgebracht, sondern durch die Unterscheidung von den »Christ:innen von Natur« (»Cristiani di Natura«) bzw. von »Christ:innen durch Geburt« (»Cristiani a nativitate«). Näher bestimmt wurden diese dabei oftmals als »allervollkommenste«, »hervorragende« und »wahre« Christ:innen. Damit erhielt die Bezeichnung »Cristiano Novello« eine neue Bedeutung. Als Innenseite der Unterscheidung benannte sie nun defizitäre, gar falsche Christ:innen, die dieses Defizit ebenfalls von Natur, nämlich aufgrund seiner Abstammung von Jüd:innen aufwiesen. Natur und Geburt fungieren hier als Verweise auf eine Wahrhaftig- und Eigentlichkeit und damit auf Eigenschaften, die durch eine bloßen Änderung der Praxis niemals verändert werden können.<sup>25</sup> So zeichnen sie die Differenzierungen zwischen Kultur und Biologie bereits voraus. Das »Neue« werden die »Neuen Christ:innen« nun nicht mehr abschütteln können, weil es gegen die viel älteren und tieferen Bindungen von Geburt und Natur nicht ankommt. Im Gegenteil evoziert jede Konversion neben den Zweifeln an ihrer Ernsthaftigkeit und Vollständigkeit nun auch Konnotationen der Abkehr oder des Abfallens von etwas zuvor bei der Geburt Mitgegebenen.

<sup>23</sup> Vgl. zum Folgenden Scheller 2013, bes. S. 325.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch das Kapitel *Das Eindeutige hinter dem Ambigen*.

## Konversion vom Judentum zum Islam im Osmanischen Reich: Die Dönme

Der bekannteste Fall einer Massenkonzersion vom Judentum zum Islam im Osmanischen Reich stammt aus dem 17. Jahrhundert, als Sabbatai Zwi (1626–1676), der in Smyrna geborene rabbinische Gelehrte und Kabbalist, zum Messias erklärt wurde, eine Gefolgschaft um sich scharte und die Reise nach Konstantinopel antrat. Er schien sich zum Ziel gesetzt zu haben, den osmanischen Sultan abzusetzen und das messianische Zeitalter zu beginnen. 1666 wurde er inhaftiert und unter Androhung der Todesstrafe zur Annahme des Islam gezwungen. Etwa 1.000 seiner Anhänger:innen folgten Sabbatai Zwi in späteren Jahren und bekannten sich ebenfalls zum Islam.<sup>26</sup> Die Mehrheit der konvertierten Familien lebte im osmanischen Thessaloniki. Die Zahl der Sabbatianer:innen ist ungewiss, jedoch berichtete Carsten Niebuhr im Jahre 1774 in seiner *Reisebeschreibung nach Arabien* von 600 Familien in Thessaloniki,<sup>27</sup> von denen zwar bekannt sei, dass sie endogam heirateten und das Konnubium »mit Juden und Türken gleicherweise« ablehnten,<sup>28</sup> deren Personenzahl zu Beginn des 20. Jahrhunderts aber dennoch auf ca. 10.000 geschätzt wird.<sup>29</sup> Nach ihrer Zwangsumsiedlung in die Türkei 1923, auf die später noch zurückzukommen ist, wurde 1940 gar von 12.000 sabbatianischen Familien ausgegangen.<sup>30</sup>

Der Religionshistoriker Gershom Scholem befasste sich eingehend mit dieser Massenkonzersion und nannte die Geschichte der sogenannten Sabbatianer:innen eine »der seltsamsten und paradoxesten Erscheinungen der jüdischen Religionsgeschichte.«<sup>31</sup> Für Scholem war die Gefolgschaft Sabbatai Zwis eine religiöse Gruppe, die bemüht war, »als Muslime nach außen, aber als Juden nach innen, wenn auch Juden sehr merkwürdiger Art, eine Sonderexistenz zu führen und ihre jüdische Identität in diesem Doppeldasein zu bewahren.«<sup>32</sup> Scholem referiert die Thesen Nathans von Gaza (ca. 1643–1680), der das messianische Wirken Sabbatai Zwis prophetisch angekündigt hatte. Nach Nathan ist, um das Heil unter alle Völker zu tragen, ei-

---

26 Reinkowski 2013, S. 92.

27 Landau 2007, S. 110.

28 Scholem 1960, S. 102.

29 Landau 2007, S. 110.

30 Vgl. Gövsa 1940.

31 Scholem 1960, S. 93.

32 Ebd.

ne scheinbare Konversion des Messias erforderlich, der demzufolge auf der Ebene »der Äusserlichkeit [sic] und der Innerlichkeit [lebe], die bis zu seiner Wiederkehr im vollen Glanz der messianischen Herrschaft auseinanderklaffen müssen«. Die vermeintliche Apostasie des Sabbatai Zwi erscheint Nathan von Gaza in Scholems Worten somit als »ein notwendiger Akt [des Messias] in der Erfüllung seiner mystischen, aber auch seiner historischen Funktion.«<sup>33</sup> Scholem betrachtete den Sabbatianismus daher nicht nur als kryptojüdische Sekte, sondern ging so weit, ihn als jüdisch-häretische Untergrundbewegung mit einer türkisch-muslimischen Fassade zu interpretieren.<sup>34</sup>

Die Anhänger:innen Sabbatai Zwis stellen wohl in der Geschichte der Massenkonzersionen insofern einen Sonderfall dar, als die Konversion nie als vollkommener Übertritt zum Islam gedacht war. Vielmehr hielten sie wohl am ursprünglichen messianischen Glauben fest, womit sie, so Marc Baer, etwas Neues geschaffen hätten: »[A] new form of ethno-religious belief, practice, and identity, which made them distinct, while promoting a morality, ethics, and spirituality that reflected their origins at the intersection of Jewish Kabbalah and Islamic Sufism.«<sup>35</sup>

Das Phänomen der Sabbatianer:innen zeigt zum einen den Unterschied zwischen Selbst- und Fremdbezeichnung (in diesem Falle aus jüdischer wie auch muslimischer Perspektive) und zum anderen, wie die religiöse Zuordnung der polyreligiösen Gemeinschaft erst beim Übergang vom Osmanischen Reich zum türkischen Nationalstaat prekär wurde. Die sabbatianischen Konvertierten und ihre Nachkomm:innen wurden über die Jahrhunderte hinweg unterschiedlich wahrgenommen, eingeordnet und benannt. Während sich die Sabbatianer:innen selbst als »Ma'minim« (»Gläubige«) bezeichneten,<sup>36</sup> wurden sie von anderen Jüd:innen »sazanikos« genannt, »angeblich nach einem Fisch [...], der sich in seiner Farbe jeweils an die Umgebung anpaßt.«<sup>37</sup> Im Bild des glitschigen Fisches, der nur schwer zu fassen ist und optisch in seiner Umwelt aufgeht, liegt all die Ambiguität, mit der der Sabbatianismus von außen beobachtet wurde. Der Begriff, in dem sich die Wahrnehmung der Konvertierten als unzuverlässig bzw. sich

33 Ebd., S. 97. Dort auch das voranstehende Zitat.

34 Ebd., S. 98.

35 Baer 2010, S. XI. Reinkowski 2013, S. 93, bezeichnet sie als »kryptoreligiöse Gruppe eigenen Rechts«.

36 Landau 2007, S. 109.

37 Reinkowski 2003, S. 22.

verstellende Muslim:innen am deutlichsten niederschlägt, ist der Begriff »Dönme«. Die Wurzel des Substantivs »dönme« ist das Verb »dönmek«, im wörtlichen Sinne »umdrehen« und im übertragenen Sinne »konvertieren«. Obwohl der Begriff vom Ursprung her nicht pejorativ ist, erhielt er in der frühen kemalistischen Zeit eine negative Konnotation. Die Anthropologin Leyla Neyzi vergleicht ihn mit anderen, die für die Ein- und Ausgrenzung aus der türkischen Nationalgemeinschaft funktionalisiert werden:

There is a stigma attached to the term dönme, which, like the term Kızılbaş, tends to connote dissimulation and harbors allegations of heterodox practices often linked to incest. The fact that the term dönme is also used in contemporary Turkish to refer to persons who have undergone a change in sexual identity, adds an additional layer of ambiguity (and notoriety) to this already ambiguous term.<sup>38</sup>

Ähnlich wie bei der Abgrenzung der »Cristiani Novelli« von den »Cristiani de Natura« hat sich hier ein semantischer Wandel des Begriffs »dönme« vollzogen, der nun auf alle Umkehrbewegungen anwendbar geworden ist, in denen Personen zugeschrieben wird, eine ihrer »eigentlichen« Eigenschaften verändert zu haben. Das implizierte Gegenteil einer:s Dönme ist dann ein Mensch, der wahrhaftig so ist, wie er zu sein hat.

Der Charakter der sabbatianischen Bekehrung im 17. Jahrhundert bleibt bis heute ambig, da die Konvertierten und ihre Nachkomm:innen religiöse Bräuche entwickelten, die sowohl Elemente des Islam als auch des Judentums miteinander verbinden. Ähnlich wie bei den Neuchrist:innen wahrscheinlich auch umfassten die religiösen Praktiken durchaus synkretistische Elemente, ohne dass eine Abspaltung als Kryptoreligion erfolgte.<sup>39</sup> Während bei ersteren die Katechese unterblieb und selbstreflexive Äußerungen weitgehend fehlen, kann die Forschung im Falle der sabbatianischen Bekehrung Selbstzeugnisse in die Betrachtung einbeziehen. Bezeichnend für diese Bekehrung war hier unter anderem die doppelte Namensführung, welche die Unterscheidung nach innen und außen markierte. Obwohl sie offiziell türkische Namen führten, waren sie innerhalb ihrer Gemeinschaft unter ihren hebräischen oder sephardischen Vornamen bekannt.<sup>40</sup>

38 Neyzi 2002, S. 142. Zur Verbindung zwischen der Beobachtung religiöser und geschlechtlicher Ambiguität vgl. auch die Kapitel *An Grenzen mahnen* sowie *Interferenzen in Regimen der Unterscheidung*.

39 Vgl. dazu auch die Kapitel *Religiöse Ambiguität in der Vormoderne* und *Crypto-Religion and State Power*.

40 Scholem 1960, S. 112.

Über 250 Jahre lang scheint der polyreligiöse Charakter ihrer Bräuche und die beobachtete Ambiguität der Sabbatianer:innen keine nennenswerten Konflikte erzeugt zu haben. Erst im Zuge der Auflösung des Osmanischen Reiches und der Gründung der türkischen Republik wurde die im Türkischen als »Dönme« bezeichnete Gemeinschaft als ambige Gruppe im politischen Diskurs problematisiert, als sie entlang ethnischer und religiöser Unterscheidungen klassifiziert werden sollte. Ambiguität wird hier also virulent, weil Institutionen Unterscheidungen durchsetzen und Subjekte unter Entscheidungszwang gebracht werden.<sup>41</sup> Während bei den Neuchrist:innen die Frage der Besteuerung zum Anlass der Ambiguierung wurde, ist es im Falle der Dönme der Prozess nationalstaatlicher Homogenisierung und des damit einhergehenden Bevölkerungsaustausches, welcher die Unterscheidung erzwingt. 1923 vereinbarten die nach dem Untergang des Osmanischen Reiches neu gegründete Republik Türkei und Griechenland im Bemühen um eine ethnisch und religiös möglichst homogene Bevölkerung, ihre jeweiligen muslimischen und christlichen Einwohner:innen untereinander »auszutauschen« bzw. zwangsumzusiedeln. Im Zuge dieser nicht nach sprachlichen, sondern religiösen Unterscheidungsmerkmalen erfolgten nationalstaatlichen Homogenisierung und Vereindeutigung stellte sich die Frage, ob die Nachkomm:innen der Sabbatianer:innen auf der griechischen oder der türkischen Seite zu platzieren seien, da sie formal zwar Muslim:innen, ihre Konversion aber offenbar als zweifelhaft wahrgenommen wurde. Letztendlich entschied man aufgrund des formalen Kriteriums und die Sabbatianer:innen mussten Griechenland verlassen. Der Versuch führender Dönme von der griechischen Regierung eine Bleibeerlaubnis in Thessaloniki zu erlangen, wenn sie sich wieder offen zum Judentum bekannten, scheiterte.<sup>42</sup> Diejenigen, die blieben, fielen gemeinsam mit dem Großteil der jüdischen Bevölkerung der Stadt der Shoah zum Opfer. Im Türkischen ist seit der Deportation aus Griechenland der Begriff »Selanikli« geläufig, der zunächst nur auf den Ursprung aus Thessaloniki hinweist.

Nach dem sogenannten Bevölkerungsaustausch von 1923 (*mübadele*) in der Türkei angekommen, wurden die Dönme-Familien, die damit zu türkischen Staatsbürger:innen geworden waren, allerdings nicht fraglos als Muslim:innen aufgenommen. Ihre religiöse Zuordnung blieb innerhalb der

---

41 Vgl. dazu auch das Kapitel *Religiöse Ambiguität in der Vormoderne*.

42 Scholem 1960, S. 112 f.

neuen Republik stark umstritten.<sup>43</sup> Die Debatte darüber, ob die Dönme als jüdisch oder muslimisch klassifiziert werden sollten, wurde wiederbelebt und die Ambiguität virulent – und einmal mehr waren fiskalische Fragen der Anlass. Zur Zeit des Zweiten Weltkriegs wurden türkische Jüd:innen als nicht assimilierbare ethnisch-religiöse Gemeinschaft ausgegrenzt und enteignet.<sup>44</sup> In der zunehmend antisemitischen Atmosphäre der 1940er Jahre führte die türkische Regierung aufgrund der Wirtschaftskrise eine Kapitalsteuer ein, die zwischen Muslim:innen, Nicht-Muslim:innen (*gayrimüslim*), Dönme und Ausländer:innen unterschied. Da 1942 hauptsächlich nicht-muslimische Minderheiten von der Kapitalsteuer betroffen waren, verloren sie infolge der Bestimmungen zur »Türkifizierung« der Wirtschaft an Eigentum.<sup>45</sup> Unschlüssig, ob die Dönme auf die muslimische oder die jüdische Seite der Unterscheidung gehörten, verlangte der Staat ihnen das Doppelte der von muslimischen, aber weniger als die von den jüdischen Staatsbürger:innen gezahlte Steuersumme ab.<sup>46</sup>

Die Besonderheit der Figur der Dönme besteht darin, dass sie die vom neuen Nationaldiskurs geprägten Vorstellungen von Heimat, Zugehörigkeit und nationalem Charakter irritierte. Nachfahr:innen der Dönme wird bis in die Gegenwart eine ambige Rolle zugewiesen, die viele dazu zwingt, ihre Herkunft zu verleugnen.<sup>47</sup> Dönme werden bis heute im Allgemeinen als Kryptojüd:innen betrachtet, die angeblich nach außen hin den Islam, aber heimlich das Judentum praktizieren.<sup>48</sup> So stehen die Dönme für das sprichwörtliche Trojanische Pferd und verkörpern eine subversive »fünfte Kolonne«, die den nationalen Zusammenhalt bedroht. Das Bild der Dönme wird in nationalistisch gesinnten Debatten mobilisiert, wenn politische Verschwörung und Verrat ins Spiel kommen: Gemeinsam mit Jüd:innen und dem Freimaurertum sehen Verschwörungsgläubige sie die Weltherrschaft vorbereiten. Zuweilen ist man auch bemüht, unliebsamen Politiker:innen eine Dönme-Herkunft und damit ihre nationale Unzuverlässigkeit »nachzu-

---

43 Vgl. Baer 2004.

44 Zum zunehmenden Antisemitismus in den 1940er Jahren vgl. auch Konuk 2010.

45 Bali 2005, S. 55.

46 Küçük 2001, S. 43, 438. Ein gesteigertes Interesse an den religiösen Praktiken der Dönme ist auch in zahlreichen Publikationen aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs erkennbar.

47 Neyzi 2002.

48 Für eine Übersicht zu Sabbatai Sevi und seinen Anhängern vgl. Levy 1992, S. 84–89. Für eine ausführlichere Erläuterung der Terminologie vgl. Küçük 2001, S. 181–204. Eine umfangreiche Studie zu den Nachfolger:innen der Konvertierten im 20. Jahrhundert bietet Baer 2004 und Zorlu 1998.



weisen«. <sup>49</sup> Während in der osmanischen Zeit der polyreligiöse Charakter der Sabbatianer:innen kein Aufsehen erregte, verkörpern sie im nationalistisch-türkischen Diskurs Infiltrant:innen unter dem Deckmantel vermeintlicher Konversion.

### »Praying Indians« und christliche »renegades« in der europäischen Landnahme: Beobachtungen zur Konversion als kolonialer Neupflanzung in Nordamerika

Im Nordamerika der Frühen Neuzeit wird Konversion zum Massenphänomen in gesellschaftlichen Kontexten des Staunens und des Zweifels. <sup>50</sup> Hier vervielfachen sich die Möglichkeiten der gesellschaftlichen Unterscheidungen und Ab- und Aufwertungen ebenso wie die Möglichkeiten der Neuformation und der Ambiguierung von Zuschreibungen. In kolonialen Texten ist die Konversion zu den sich immer weiter aufspaltenden christlichen Konfessionen schon in den frühen schriftlichen Berichterstattungen über den Wettlauf der Europäer:innen um die Landnahme belegt; sie erhält aber im Kontext der evangelikalen Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts erneut große Aufmerksamkeit. <sup>51</sup> Die zu erwirkenden Glaubenseintritte der ursprünglichen amerikanischen Bevölkerung wie auch später die oftmals verbotene Glaubensunterrichtung der versklavten und zwangsmigrierten Menschen sind fast immer dicht verwoben mit Diskursen über die Glaubensabkehr oder die Gefahr einer Rebellion, welche die koloniale Gemeinschaften zu spalten drohten.

In den textuellen Überlieferungen der christlichen Konversionen werden die teils scharf konkurrierenden Interessen und Handlungslogiken

<sup>49</sup> Landau 2007, S. 115.

<sup>50</sup> Greenblatt 1991, S. 2 spricht von »the shock of the unfamiliar, the provocation of an intense curiosity, the local excitement of discontinuous wonders«.

<sup>51</sup> Für das frühe koloniale Neuengland beschreibt Romero 2011, S. 71–135 beispielsweise die unvollständigen Konversionen der indigenen Bevölkerung als tiefe und nachhaltige Erschütterung von tradierten Bildern christlicher und indigener Männlichkeit. Zum kolonialen Austausch vgl. die exemplarischen Aufsätze in Mancall/Merrell 2000. Zur puritanischen Konversionslehre und zu den Great Awakenings vgl. Kelleter 2002, S. 200–206, 242–310. Im weiteren Verlauf des Arguments zeigt Kelleter, wie afroamerikanische und indigene Sprecher:innen die Konversionserfahrung im Sinne einer Befreiungstheologie weiterentwickelten.

der prominentesten Missionierungsbewegungen deutlich, wobei sich diese Bewegungen zudem jeweils von den spanischen Formaten der lateinamerikanischen Massenkonversionen abzusetzen suchten.<sup>52</sup> Die Jesuiten in Neufrankreich beispielsweise lernten mehrere nordamerikanische Sprachen und zogen in die indigenen Gemeinschaften, um Glaubensübertritte zu erwirken, die puritanischen Missionare in Neuengland setzten auf das Englische als *Lingua franca* des kolonialen Austausches, errichteten *praying towns* und schrieben bilinguale *prayer books* für Konvertierte, die Herrnhuter Brüdergemeinschaft wiederum verschrieb sich der Mehrsprachigkeit und bildete hybride Agrargemeinschaften mit den sogenannten »Mährischen Indianern«.<sup>53</sup>

Neben diesen sehr verschiedenen Zugängen zu Glaubensübertritten sind die aus ihnen erwachsenden Erzählungen der Konversion eingebettet in überregionale gesellschaftliche Phänomene. Besonders hervorzuheben sind die breit rezipierten und bei der Lektüre kollektiv nachvollzogenen Gefangenschafts- und Konversionserzählungen, die von Auseinandersetzungen mit etwa den Narraganset in Neuengland, den Alliierten des irokesischen Vielvölkerbundes in Neufrankreich, oder den muslimischen Freischärlern auf dem Atlantik berichten.<sup>54</sup> Auch die weitaus weniger systematisch textuell verbreiteten Massenkonversionen der Great Awakenings – der evangelikalen Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts – spielen eine entscheidende Rolle; unter anderem auch deswegen, weil eine Vielzahl von Texten der frühen afroamerikanischen und indigenen Literatur Schilderungen der eigenen Konversionserfahrung enthalten.<sup>55</sup> Was sich in diesen komplexen Konstellationen herauskristallisiert, sind drei interkoloniale Erklärungsmodelle des Glaubensübertritts: die Vorstellung des Abfalls von einem wahren Glauben (*declension*),<sup>56</sup> die Idee der Neupflanzung

52 DeGuzman 2005; Delâge 1995.

53 Einen Überblick bietet Wellenreuther 2004; für eine Detailstudie zweier pietistischer Missionen vgl. Wellenreuther 2023. Zu den konkurrierenden imperialen Logiken vgl. Pagden 1995. Eine Detailstudie zu Neuengland bietet Bross 2004.

54 Zur muslimischen Konversion vgl. Fuchs 2000; Baepler 1995. Zu englischsprachigen protestantischen Missionen vgl. Stevens 2004.

55 Exemplarisch hierzu Fisher 2012, bes. Kap. 3 und 4, in denen er die Unvollständigkeit oder vielmehr die Eigenständigkeit der Konversionen herausarbeitet und für den Begriff der selektiv verfahrenen »Affiliation« plädiert. Vgl. auch die bereits erwähnte Studie von Kelleter 2002.

56 Zur *declension* als Mischform von Glaubensabfall und interkultureller Oszillation vgl. Furlanetto 2019.

(*colonia, plantation*), und die wachsende Begeisterung für die Offenbarungen von Abtrünnigen (*renegade nation*).

Die Furcht vor dem Abfall vom wahren Glauben, der *religious declension*, ist besonders bekannt im puritanischen Schriftgut. Die drohende Ambiguierung betrifft hier die Subjektposition und nicht das beschriebene Gegenüber. Mary Rowlandson etwa bezeichnet den Angriff der Narraganset und ihre darauf folgende Verschleppung und Gefangenschaft nicht als Kriegsgeschehen im neuengländischen King Philip's War (1675–1676), sondern als gerechte Strafe für ihren eigenen Abfall vom Glauben: »I then remembered [...] how evilly I had walked in God's sight«. <sup>57</sup> Während der Gefangenschaft erfolgt zudem eine zunehmende Annäherung an die Alltagspraktiken der Narraganset, welche die autobiografische Erzählerin und ihre puritanischen Verleger auch durch die Textgestalt als weitere Konversionsgefahr ausflaggen: So ist der Text in 20 »Removes« unterteilt, welche die Stationen der Verschleppung und der kulturellen Konversion nachzeichnen. Diese sukzessive Entfernung und Abkehr von der als richtig und wahr empfundenen Religion, wie auch kulturellen Zugehörigkeit ist aber im Text zugleich auch markiert als eine schrittweise Läuterung und spirituelle Erneuerung der puritanischen Doktrin. <sup>58</sup>

Die eigene Apostasie und die Offenbarung des wahren Glaubens sind in Rowlandsons Erzählung nahezu unterscheidungsfrei miteinander verquickt. Doch auch wenn es um die Beschreibung indigener Formen der Apostasie und der Konversion geht und die Subjektposition keine religiösen Zweifel kennt, kann es zu derartigen Überlagerungen kommen. In den Briefen der Ursulinin Marie de l'Incarnation findet sich unter anderem die Schilderung einer Folterszene, in der zwei jesuitische Missionare unter Wyandot Glaubensübertritte bewirken und die Taufe vollziehen, bevor sie bei einem Angriff der Haudenosaunee in Anwesenheit von vormalig bekehrten Wyandot (»Huron renegades in detestation of the Faith«) selbst Gegenstand einer blutigen Travestie der Kommunion werden, um im nächsten Schritt einer gewalttätigen Taufe unterworfen zu sein:

Then, in derision of our holy Faith, the barbarians poured boiling water upon their heads, saying, »We are greatly obliging you. We are giving you great pleasure. We are baptizing you so that you will be very happy in heaven, for that is what you teach«. <sup>59</sup>

<sup>57</sup> Rowlandson 2000 [1682], S. 142.

<sup>58</sup> Vgl. Bennett 2014, S. 333 f.

<sup>59</sup> Martin 2002 [1649], S. 442.

Wichtig ist hier, dass die Folter ganz offensichtlich von allen Beteiligten – den Französ:innen, den Wyandot und den Haudenosaunee, ebenso wie der aus zeitlichem und räumlichem Abstand berichtenden weiblichen Erzählstimme – als Verhöhnung christlicher Rituale verstanden wird und nur aus dieser radikalen Abkehr (»blasphemies«) ihre tiefere Bedeutung gewinnt.<sup>60</sup> Die Nonne bezeichnet die beiden Folteropfer jedoch als »richly requited« durch das Martyrium und markiert durch diese Wortwahl ihre Bewertung der Gewalttaten als eine Form der blutigen Läuterung, der individuellen religiösen Katharsis, aber auch der Erneuerung der katholischen Kirche.<sup>61</sup>

Sind diese religiösen Ambiguitäten und ihre schmerzhaft Ermöglichung von Neuerungen an die Unwägbarkeiten der kriegerischen Kontexte und ihrer vielfältigen Renegat:innen gebunden? Zumindest scheint der Glaubensabfall, ähnlich wie bei in den Fällen der Ausweisung der Neuchrist:innen aus dem Königreich Neapel und der Zwangsumsiedlung der Dönme in der jungen türkischen Republik, mit der Oszillation zwischen klar unterschiedenen kulturellen Praktiken einherzugehen. Auch Formate der kulturellen Annäherung und der zeitweiligen Überbrückung der in den Texten markierten kulturellen, sozialen und politischen Unterscheidungen sind in allen drei untersuchten Konstellationen der Konversion zentral.

Ganz anders gelagert ist der Glaubensübertritt in Texten, die Neophyt:innen, also Neugepflanzte, in das Zentrum der Betrachtung stellen: Die Texte zu den Ideen der *colonia* bzw. *colony* wie auch der *plantation*. Hier wird die bereits für die Neuchrist:innen diskutierte Pflanzmetapher auf zwei miteinander verwobene Bestrebungen ausgeweitet: das eigene theokratische Siedlungsprojekt und die christliche Mission.

O let old *England* rejoyce in this, that our brethen who with extream difficulties and expences have Planted themselves in the *Indian Wildernesses*, have also laboured night and day with prayers and tears and Exhortations to Plant the *Indians as a spirituall Garden*.<sup>62</sup>

Mit der Pflanzmetapher beschrieben wird eine Sequenz von Konversionen. Zunächst ist da die persönliche religiöse Offenbarung der von der anglikanischen Kirche abgekehrten und zum Puritanismus übergetretenen Siedler:innenbevölkerung; und dann wird dieser Glaubensübertritt über die Missionierung der indigenen Nachbar:innen gefestigt. Die nonkonformis-

<sup>60</sup> Vgl. Lestringant 2010; Sayre 2001, S. 56 f.

<sup>61</sup> Martin 2002 [1649], S. 441.

<sup>62</sup> Caryl 1834 [1653], S. 266 f.

tischen Engländer:innen, die als Glaubensflüchtlinge die Heimat verließen, beschreiben sich selbst in diesem Text nach einer Generation (und im Zeichen der Gründung des ebenfalls konvertierten Commonwealth of England, 1649–1660) als Pionierpflanzen, denen die Selbstverpflanzung nach Neuengland aufgrund der vormaligen religiösen Verfolgung in England gelungen ist.

Die Rede von der Pflanzung der Indianer:innen als einem spirituellen Garten zeugt von einer auch in anderen konfessionellen Kontexten nachzeichnenden kolonialen Unterscheidung: die selbst erfahrene Offenbarung und die selbst gewählte religiöse Neuverortung wird unterschieden von der missionarischen Weiterverbreitung des Offenbarten durch die eigene »Gärtner:innenarbeit« – letztere zeigt klare Anzeichen des menschenverachtenden modernen staatlichen Gärtnerns, das Zygmunt Bauman beschrieben hat.<sup>63</sup> Für beide Pflanzmetaphern ist entscheidend, dass sie in früheren und in konkurrierenden kolonialen Kontexten in Nordamerika und in anderen Regionen der Welt keine religiösen Konnotationen hatten, sondern vielmehr der Doktrin der *active possession* geschuldet waren, nach der europäische Eroberer:innen und Siedler:innen nur dann ein Recht auf eine außereuropäische Besitzung geltend machen konnten, wenn sie das Land auch selbst besiedelten und beackerten.<sup>64</sup> Landwirtschaftlicher Erfolg war in der kolonialen Logik ein wichtiges Indiz für die ansonsten grundsätzlich problematische Unterscheidung zwischen dem rechtmäßigen und dem unrechtmäßigen Besitz. Wenn in der Rede von der religiösen Neupflanzung die Offenbarungserfahrung der eigenen Gruppe mit den Glaubensübertritten der indigenen Konkurrent:innen um das Land verbunden wird, eröffnet sich ein erheblicher Gestaltungsspielraum in rechtlich, ebenso wie religiös und kulturell ambigen Konstellationen.

In Kontexten, in denen nicht der wahre Glaube, sondern das gute Wirtschaften die wichtigste Bezugsgröße der Sinnstiftung ist, finden sich fast alle der für das mittelalterliche Europa und das Osmanische Reich diskutierten Begrifflichkeiten für Konvertierte wieder, wobei sie nicht mit religiösen, sondern kulturellen und politischen Bedeutungen verwendet werden. So leitet John Smith, ein *yeoman farmer*, der an der Gründung der ersten erfolgreichen englischen Kolonie in Virginia beteiligt war, seine (ihm immer wieder abgesprochene) Befähigung zur Leitung der Kolonie im Rückblick

---

63 Vgl. Bauman 2012 [1991], S. 51–71.

64 Vgl. auch Gomez-Galisteo 2013, S. 51–88.

aus seinen eigenen Erfahrungen in türkischer Gefangenschaft und unter der Fremdherrschaft durch die Powhatan ab. Er skizziert nicht nur sich selbst als Renegaten des englischen Absolutismus (und des anglikanischen Glaubens), sondern zeichnet auch seine türkischen und indigenen Master als Akteur:innen der Abkehr, des Verrats, aber auch der Neugestaltung.<sup>65</sup> Die Pflanzmetapher wird im schriftlichen Werk von Smith zu einer Methode der Disambiguierung; sie scheidet wahre Pflanzende und Gärtnernde von falschen, europäisch geprägte, intensive Viehwirtschaft von indigen geprägter, extensiver Gartenkultur, aber auch die ausbeuterischen Plantagen der europäischen Conquistadores von dem agrarischen Fleiß und demokratischen Gespür der einfachen Kolonist:innen.<sup>66</sup>

## Ambiger Glaube und seine Vergemeinschaftungen

Die Zusammenschau von Bezeichnungen, Begrifflichkeiten und sprachlichen Bildern für Konvertierte und Konversionen im europäischen Mittelalter, dem Osmanischen Reich und dem kolonialen Nordamerika zeigt Beobachtungen von Konversionen, die von der Umkehr über die Erneuerung oder auch Neuentstehung bis hin zur Abkehr und Unterwanderung reichen. Allen gemeinsam ist, dass der Übertritt in eine Glaubensgemeinschaft und ihre Rituale, wie auch ihre Alltagspraktiken als ein letztendlich unerreichbarer Zustand beobachtet wird: die Zugehörigkeit zur neuen Glaubensgemeinschaft, die die alte Glaubenszugehörigkeit restlos ablöst, ist ein Zustand, welcher nicht erreichbar ist. Sei es, weil den Konvertierten unterstellt wird, in ihrer früheren Glaubenspraxis zu verharren, sei es, weil die Neuankömmlinge ihre neue Gemeinschaft und ihre Statusanforderungen herausfordern und sie deshalb von ihr abgelehnt werden. Dabei zeigt sich die epistemische Offenheit und die Öffnung der religiösen Interpretationsverfahren und Auslegungslehren nicht nur an der Wortwahl, sondern

<sup>65</sup> Smith 1986 [1630]. Vgl. Kessler 2016.

<sup>66</sup> In *A Map of Virginia* schwärmt Smith: »large and pleasant navigable rivers, heaven & earth never agreed better to frame a place for mans [sic] habitation being of our constitutions, were it fully manured and inhabited by industrious people« (Smith 1612, S. 2). Entscheidend ist die Betonung auf dem Vieh-Dung zur Abgrenzung gegenüber der indigenen Landwirtschaft, wie auch die Betonung des Fleißes zur Abgrenzung gegenüber den aristokratischen Landnehmer:innen und Sklavenhalter:innen.

auch an dem Bedeutungswandel von Bezeichnungen und Metaphern, die zwischen sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen und historischen Konstellationen wandern, ohne dass diese Wanderung reflektiert würde. Diese bemerkenswerte transhistorische und transregionale semantische Kontinuität signalisiert die grundsätzliche Brisanz von Konversion als Ambiguitätsgenerator, als einem Format der gesellschaftlichen Innovation, wie auch der regressiven Differenzierung und Stratifizierung.

Vor allem Entscheidungszwänge, wie sie aufgrund von veränderter Rechtsprechung und Territorialansprüchen wirkmächtig werden – wie bei der Ausweisung der Neuchrist:innen, bei der Zwangsumsiedlung der Dönme, der Gründung und der Auflösung von *praying towns*, aber auch bei der Ausweisung oder Aufnahme von Mitgliedern in den kolonialen Siedlungen –, haben weitreichende Auswirkungen auf die Formate kultureller Annäherung, auf kryptoreligiöse Entwicklungen, aber auch auf gesellschaftliche Dynamiken. Denn sie erfordern oftmals die Vereindeutigung des Uneindeutigen. So leisten sie sozial regressiven Differenzierungen Vorschub und befördern soziale Stratifizierungen, in deren Zuge sich vormals weniger einflussreiche Gesellschaftsgruppen profilieren können. Dabei kommt es trotz oder vielleicht gerade wegen der gesellschaftlichen Ab- und Ausgrenzung der Konvertierten und ihrer Nachfahr:innen zur Übernahme ausgewählter Praktiken der vollzogenen Konversionen durch breite Gesellschaftsgruppen. Die konkurrierenden Offenbarungsversprechungen monotheistischer Religionen beflügeln also ebenso zerstörerische wie auch schöpferische Dynamiken der Konversion, welche im Kern den sozialen Praktiken des Unterscheidens widersprechen und die gestalterische Kraft der Uneindeutigkeit und der Selbstwidersprüchlichkeit zur vollen Entfaltung bringen.

## Literatur

- Agobard von Lyon, »Epistola 8«, in: *Epistolae Karolini aevi*, ed. Ernst L. Dümmler, Bd. 3 (MGH Epistolae, Bd. 5), Berlin 1899, S. 185–199.
- Assmann, Jan, »Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der ›Mosaischen Unterscheidung‹«, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015, S. 16–33.
- Baepler, Paul, »The Barbary Captivity Narrative in Early America«, in: *Early American Literature*, Jg. 30, H. 2, 1995, S. 95–120.

- Baer, Marc, »The Double Bind of Race and Religion. The Conversion of the Dönme to Turkish Secular Nationalism«, in: *Comparative Study of History and Society*, Jg. 46, H. 4, 2004, S. 682–708.
- Baer, Marc, *The Dönme. Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford 2010.
- Bali, Rifat N., *The »Varlık Vergisi« Affair. A Study of Its Legacy – Selected Documents*, Istanbul 2005.
- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Aus dem Englischen von Martin Suhr*, Hamburg 2005 [zuerst engl. 1991].
- Bennett, Bridget, »The Crisis of Restoration. Mary Rowlandson's Lost Home«, in: *Early American Literature*, Jg. 49, H. 2, 2014, S. 327–340.
- Bross, Kristina, *Dry Bones and Indian Sermons. Praying Indians in Colonial America*, Ithaca 2004.
- Buchenau, Barbara, »Prefiguring CanAmerica? White Man's Indians and Religious Typology in New England and New France«, in: Udo J. Hebel (Hg.), *Transnational American Studies* (American Studies, Bd. 222), Heidelberg 2012, S. 166–182.
- Buchenau, Barbara, »The Captive's Crucible. Haudenosaunee Violence in Early North American Narratives of Christian and Cultural Conversion«, in: Josef Raab/Alexander Greiffenstern (Hg.), *Interculturalism in North America. Canada, the United States, Mexico, and Beyond* (Inter-American Studies. Cultures, Societies, History, Bd. 8), Trier 2013, S. 27–56.
- Burns, Robert Ignatius, »Journey from Islam. Incipient Cultural Transition in the Conquered Kingdom of Valencia (1240–1280)«, in: *Speculum*, Jg. 35, 1960, S. 337–356.
- Caryl, Joseph, »Afterword. To all that pray and wait for the Prosperity of SION, and the increase of the Kingdom of our Lord Jesus Christ to the Ends of the Earth«, in: John Eliot/Thomas Mayhew, *Tears of Repentance: or, A Further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England* [1653], in: *Collections of the Massachusetts Historical Society. 3rd Series*, Jg. 4, 1834, S. 265–267.
- Codice Diplomatico del Regno di Carlo I. e II. d'Angiò*, ed. Giuseppe Del Giudice, Bd. 3 [= Bd. 2/1], Neapel 1902.
- Cogley, Richard W., *John Eliot's Mission to the Indians before King Philip's War*, Cambridge (MA) 2022.
- DeGuzman, Maria, *Spain's Long Shadow. The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire*, Minneapolis 2005.
- Delâge, Denys, *Bitter Feast. Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600–64*, Vancouver 1995.
- Eliot, John, *Indian Dialogues for Their Instruction in that Great Service of Christ, in Calling Home Their Country-Men to the Knowledge of God, and of Themselves, and of Jesus Christ*, Cambridge (MA) 1671.
- Eliot, John, *A Brief Narrative of the Progress of the Gospel among the Indians of New England*. Boston 1680.
- Fischel, Walter Joseph/Bornstein-Makovetsky, Leah, »Jadid al-Islām«, in: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.), *Encyclopaedia Judaica, 2nd Edition*, Bd. 11, Detroit 2007, S. 58.



- Fisher, Linford D., *The Indian Great Awakening. Religion and the Shaping of Native Cultures in Early America*, Oxford 2012.
- Fuchs, Barbara, »Faithless Empires. Pirates, Renegades, and the English Nation«, in: *English Literary History*, Jg. 67, H. 1, 2000, S. 45–69.
- Furlanetto, Elena, »Declensions. Conceptual Migrations across Empires«, in: *Fiar. Forum for Inter-American Research*, Jg. 12, H. 1, 2019, S. 101–115.
- Furlanetto, Elena, *Ambiguity. Dis/Ambiguated Texts and Selves in North America, 1643–1889*, Habilitationsschrift, Universität Duisburg-Essen, Essen 2022.
- Gomez-Galisteo, M. Carmen, *Early Visions and Representations of America. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca's Naufragios and William Bradford's of Plymouth Plantation*, London 2013.
- Gövsä, İbrahim Alaettin, *Sabatay Sevi. İzmirli Meşhur Sahte Mesih Hakkında Tarihi ve İctimai Tetkik Tecrübesi*, Istanbul 1940.
- Graizbord, David L., *Souls in Dispute. Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580–1700*, Philadelphia 2004.
- Greenblatt, Stephen, *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago 1991.
- I Registri della Cancelleria Angioina, ricostruiti da Ricardo Filangeri*, ed. Jole Mazzoleni, Bd. 4, Neapel 1952.
- I Registri della Cancelleria Angioina, ricostruiti da Ricardo Filangeri*, ed. Stefano Palmieri, Bd. 38, Neapel 1991.
- I Registri della Cancelleria Angioina, ricostruiti da Ricardo Filangeri*, ed. Stefano Palmieri, Bd. 44/2, Neapel 1999.
- I Registri della Cancelleria Angioina, ricostruiti da Ricardo Filangeri*, ed. Massimo Cubellis, Bd. 46, Neapel 2002.
- Kelleter, Frank, *Amerikanische Aufklärung. Sprachen der Rationalität im Zeitalter der Revolution*, Paderborn 2002.
- Kessler, Sabrina, *Kartographien von Identität und Alterität in englischen Reiseberichten über die Neue Welt, 1560–1630*, Frankfurt a. M. 2016.
- Konuk, Kader, *East West Mimesis. Auerbach in Turkey*, Stanford 2010.
- Küçük, Abdurrahman, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, Ankara 2001.
- Landau, Jacob M., »The Dönmes. Crypto-Jews under Turkish Rule«, in: *Jewish Political Studies Review*, Jg. 19, H. 1–2, 2007, S. 109–118.
- Lestrinant, Frank, »Le Martyre, un problème de symétrie: L'Exemple des jésuites de Nouvelle-France«, in: Charlotte Bouteille-Meister/Kjerstin Aukrust/Marie-Madeleine Fragonard (Hg.), *Corps sanglants, souffrants et macabres, XVIe–XVIIe siècles*, Paris 2010, S. 259–269.
- Levy, Avigdor, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton 1992.
- Lonardo, Pietro, »Un'abiura di ebrei a Lucera nel 1454«, in: *Studi Storici*, Jg. 16, 1907, S. 581–591.
- Mancall, Peter C./Merrell, James H. (Hg.), *American Encounters. Natives and Newcomers from European Contact to Indian Removal – 1500–1850*, New York/London 2000.
- Martin, Marie Guyart [Marie de l'Incarnation], »To the Community of the Ursulines of Tours (1649)«, in: Carla Mulford/Angela Vietto/Amy E. Winans (Hg.), *Early American Writings*, New York/Oxford 2002, S. 441–442.

- Mather, Cotton, *Letter to the English Captives, in Africa. From New-England*, Boston 1698.
- Mulford, Carla, »Of Nature and of Nations. Anglicization, Creolization, and Finding an American Identity in Eighteenth-Century English America«, in: Barbara Buchenau/Annette Paatz (Hg.), *Do the Americas Have a Common Literary History?*, Frankfurt a. M. 2002, S. 61–94.
- Neyzi, Leyla, »Remembering to Forget. Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey«, in: *Comparative Studies in Society and History*, Jg. 44, H. 1, 2002, S. 137–158.
- Pagden, Anthony, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France, c. 1500–c. 1800*, New Haven 1995.
- Porton, Gary G., *The Stranger within Your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago 1994.
- Rabinowitz, Louis Isaac/Eichhorn, David Max, »Proselytes«, in: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.), *Encyclopaedia Judaica, 2nd Edition*, Bd. 16, Detroit 2007, S. 587–594.
- Reinkowski, Maurus, »Kryptojuden und Kryptochristen im Islam«, in: *Saeculum*, Jg. 54, 2003, S. 13–37.
- Reinkowski, Maurus, »Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös. Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamisch geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten«, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 214), Gütersloh 2013, S. 75–98.
- Romero, R. Todd, *Making War and Minting Christians. Masculinity, Religion, and Colonialism in Early New England*, Amherst 2011.
- Rowlandson, Mary, »The Souverainty and Godness of God, 1682«, in: Gordon Sayre (Hg.), *American Captivity Narratives*, Boston 2000, S. 132–176.
- Sayre, Gordon M., »Communion in Captivity. Torture, Martyrdom, and Gender in New France and New England«, in: Carla Mulford/David S. Shields (Hg.), *Finding Colonial Americas. Essays Honoring J. A. Leo Lemay*, Newark 2001, S. 50–63.
- Scalan, Thomas, *Colonial Writing and the New World, 1583–1671: Allegories of Desire*, Cambridge 1999.
- Scheller, Benjamin, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion* (Europa im Mittelalter, Bd. 22), Berlin 2013.
- Scholem, Gershom, »Die krypto-jüdische Sekte der Dönne (Sabbatianer) in der Türkei«, in: *Numen*, Jg. 7, H. 2, 1960, S. 93–122.
- Shepard, Thomas, »The Clear Sun-Shine of the Gospel Breaking Forth upon the Indians in New-England« [zuerst 1648], in: *Collections of the Massachusetts Historical Society. 3rd Series*, Jg. 4, 1834, S. 25–67.
- Simonsohn, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews*, Bd. 1 (Studies and Texts, Bd. 94), Toronto 1988.
- Simonsohn, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews*, Bd. 7 (Studies and Texts, Bd. 109), Toronto 1991.

- Smith, John, *A Map of Virginia. With a Description of the Countrey, the Commodities, People, Government and Religion*, Oxford 1612.
- Smith, John, »The True Travels, Adventures, and Observations of Captaine John Smith (1630)«, in: Philip L. Barbour (Hg.), *The Complete Works of Captain John Smith (1580–1631) in Three Volumes*, Bd. 3, Chapel Hill 1986, S. 137–246.
- Stevens, Laura, *The Poor Indians. British Missionaries, Native Americans, and Colonial Sensibility*, Philadelphia 2004.
- Wellenreuther, Hermann, *Niedergang und Aufstieg. Geschichte Nordamerikas vom Beginn der Besiedlung bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts*, Münster 2004.
- Wellenreuther, Hermann, *Pietisms in the American Wilderness. Heinrich Melchior Mühlenberg, David Zeisberger, and the Missions in Eighteenth-Century North America*, Münster 2023.
- Zorlu, Ilgaz, *Evet, Ben Selanikliyim. Türkiye Sabetaycılığı*, Istanbul 1998.

# Verweigerte Glaubensumkehr von Frauen als Irritation für politische Ordnungen

*Kader Konuk, Benjamin Scheller und Jörg Wesche*

## *Settings*

- Das Meer der Neuchristen: Mobilität und Ambiguität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen im Adriaraum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit – Scheller)
- Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742) (Neuere deutsche Literaturwissenschaft – Wesche)
- Religious Ambiguity in Turkey’s Literatures from 1923 to the Present: A Yardstick for an Open Society? (Turkistik – Konuk)

Vom Standpunkt der Ursprungsreligion gesehen stellt die Glaubensumkehr stets Apostasie dar.<sup>1</sup> Da insbesondere die Religions- und Konfessionszugehörigkeit von Frauen in den drei monotheistischen Religionen auch ausschlaggebend für die religiöse bzw. konfessionelle Zuordnung für Nachkomm:innen sein kann, wird sie nicht nur unterschiedlich verhandelt, sondern kann in bestimmten historischen Momenten zum Politikum werden.<sup>2</sup> In den hier behandelten Fällen aus der osmanischen und europäischen Geschichte werden bei der Glaubensumkehr nicht nur die Interessen religiöser und politischer Autoritäten, sondern auch Geschlechter- und Ständedifferenzen beleuchtet, die durch Glaubensumkehr irritiert werden. Inwieweit insbesondere die Glaubensumkehr oder auch Glaubensrückkehr von Frauen

---

1 Gerlitz u.a. 1990.

2 Vgl. hierzu etwa Simonsohn 2023; Melammed 1999.

geduldet, verweigert oder als Gefahr für den religiösen Zusammenhalt gedeutet wird, reflektieren diese exemplarisch ausgesuchten Fallbeispiele.

Der Übertritt zu einer anderen Religion sowie ihre Verweigerung stellt in den Fällen Schwellenmomente dar, die Frauen nicht nur Handlungsräume ephemere oder gar dauerhafter Natur erschaffen. Gegenstand der Untersuchung ist daher die Frage, wie die Glaubensumkehr bzw. auch Glaubensrückkehr einer Frau bei der Erweiterung wie auch Einschränkung ihrer Handlungsspielräume in unterschiedlichen religiösen Zusammenhängen zum Tragen kommt. Die hier untersuchten Sachverhalte reichen vom Konfliktpotenzial und der Unterbindung bireligiöser und bikonfessioneller Ehen im europäischen 17. Jahrhundert zu der verweigerten Rekonversion jüdischer und christlicher Frauen aus dem Islam im späten Osmanischen Reich. Der Umgang mit der verweigerten Glaubensumkehr – sei es auf institutioneller Ebene oder in der literarischen Bearbeitung – legt Fälle der Ambiguität verursachender Konversion für religiöse und politische Ordnungen offen, die im Folgenden beleuchtet werden.

## Ignorierte Ambiguität: Konversion und Mobilität im Italien der Renaissance

In den Staaten Italiens im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit spielte die Unterscheidbarkeit der verschiedenen religiösen Gemeinschaften und ihrer Angehörigen eine zentrale Rolle für die Ordnung des Sozialen.<sup>3</sup> Die Aufrechterhaltung klarer religiöser Unterscheidungen genoss für die politischen Obrigkeiten dort daher vielfach Priorität gegenüber einer Erleichterung religiöser Konversionen, die immer das Risiko bargen, dass diese Unterscheidungen unklar wurden.<sup>4</sup> Gleichzeitig war Italien jedoch durch Fernhandel, Migration und die militärische Expansion des Osmanischen Reichs ein zentraler Knotenpunkt transkultureller Verflechtung. Im multireligiösen Mittelmeerraum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit bot dies nicht zuletzt Frauen die Möglichkeit, durch die Kombination von geografi-

---

3 Vgl. Siegmund 2006.

4 Vgl. Scheller 2016.

scher und religiöser Mobilität ihre Handlungsspielräume zu erweitern und sich sozial neu zu positionieren.

Der Übertritt zu einer anderen Religion ist bereits im Mittelalter von jungen Frauen (aber auch von Männern) genutzt worden, um sich der väterlichen Gewalt zu entziehen und arrangierten Ehen, die sie nicht eingehen wollten, zu entgehen. Schon Ibn Jubayr, ein Pilger aus Andalusien, der auf der Rückkehr vom Hadsch 1184/85 in Sizilien Zwischenstation machte, schrieb über die Muslim:innen, die dort unter Christ:innen lebten:

Die Muslime auf dieser Insel erleiden eine ernste Widerwärtigkeit. Sollte ein Mann Ärger über seinen Sohn oder seine Frau zeigen oder eine Frau über ihre Tochter, so kann derjenige, der Gegenstand des Missvergnügens ist, sich in eine Kirche begeben, dort getauft und Christ werden. Dann wird es für den Vater keinen Weg geben, sich dem Sohn zu nähern, noch für die Mutter der Tochter. Man bedenke den Zustand eines Menschen, der so in seiner Familie geschlagen wird oder gar durch den eigenen Sohn. [...] Die Muslime auf Sizilien sind daher sehr behutsam im Umgang mit ihrer Familie und ihren Kindern.<sup>5</sup>

Ähnliche Aussagen sind in rabbinischer Literatur aus dem Aschkenas des Hoch- und Spätmittelalters belegt.<sup>6</sup> Traten Christinnen zum Judentum oder aber zum Islam über oder wollten konvertierte Jüdinnen oder Musliminnen zu ihrer früheren Religion zurückkehren, dann waren solche Übertritte oftmals mit räumlicher Mobilität verbunden. Denn aus der Perspektive der Herkunftsreligion war Konversion Apostasie. Die als abtrünnig Erachteten mussten daher in weit entfernte Regionen migrieren, in denen niemand ihre frühere religiöse Identität und Zugehörigkeit kannte, wenn sie den Sanktionen entgehen wollten, die auf Apostasie standen. Außerdem ermöglichte Mobilität eine situative Anpassung und den mehrfachen Wechsel der religiösen Zugehörigkeit.<sup>7</sup>

Religiöse Unterscheidbarkeit war im Italien der Renaissance politisch nicht immer durchsetzbar und stellenweise auch nicht erwünscht. Denn oftmals mussten Staaten wie etwa die Republik Venedig Rücksichten auf wirtschaftliche Bedürfnisse des Fernhandels und auf diplomatische Interessen in der Auseinandersetzung mit dem Osmanischen Reich nehmen. An den religiösen Grenzen etablierten die italienischen Staaten der Renaissance daher seit dem 16. Jahrhundert ein Grenzregime, das Übertritte reglementierten und der obrigkeitlichen Aufsicht unterwerfen sollte. Die Grenzen

---

5 Ibn Dschubair, S. 256.

6 Vgl. Malkiel 2007, S. 30.

7 Vgl. Siebenhüner 2008.

zwischen den religiösen Gemeinschaften sollten zwar grundsätzlich durchlässig bleiben, aber pro Person eben nur einmal und nur in eine Richtung: Übertritte zum Christentum waren möglich und zumindest theoretisch auch wünschenswert. Die Gemeinschaft der Christ:innen zu verlassen und zum Judentum oder dem Islam überzutreten, jedoch musste als Apostasie verfolgt und in der einen oder anderen Form sanktioniert werden. Gleichzeitig sollte dafür Sorge getragen werden, dass Neuankömmlinge, die vom Islam oder dem Judentum zum Christentum konvertierten, eine eindeutige christliche Identität erhielten, damit sie die Unterscheidbarkeit der religiösen Gemeinschaften nicht gefährdeten. Die wichtigsten Institutionen dieses Grenzregimes waren zum einen die Inquisition, zum anderen die sogenannten Katechumen:innenhäuser (*Case dei Gatecumeni*).

Bereits im 13. Jahrhundert hatten die Päpste mit der Inquisition Tribunale ins Leben gerufen, die die Aufgabe hatten, gegen Ketzer:innen zu ermitteln, zu prozessieren und sie gegebenenfalls auch zu verurteilen, und diese hatten sehr bald auch begonnen, gegen Konvertierte, vor allem jüdische Konvertierte, vorzugehen, die unter dem Verdacht standen, zu ihrem früheren Glauben zurückgekehrt zu sein. Papst Paul III. gründete dann 1542 die römische Inquisition, die in erster Linie die Aufgabe hatte, die Ausbreitung des Protestantismus zu verhindern.<sup>8</sup> Aber auch vor ihren Tribunalen fanden sich bald Konvertierte, die der Apostasie verdächtig wurden. Seit 1548 war die römische Inquisition auch in Venedig aktiv.<sup>9</sup>

Auch die Katechumen:innenhäuser knüpften an mittelalterliche Vorläufer an. Ab dem 13. Jahrhundert entstanden für Konvertierte vielerorts Fürsorgeeinrichtungen, die christliche Caritas mit Kontrolle verbanden. Dies waren zum größten Teil Spitäler bzw. spitalartige Einrichtungen. Das erste belegte Konvertiertenspital war dabei die *domus conversorum*, die der englische König Heinrich III. 1231 stiftete.<sup>10</sup> In Italien wurden dann zwischen 1543 und 1709 insgesamt vierzehn Katechumen:innenhäuser gegründet. Ihre Zielgruppe bestand vor allem aus Jüd:innen und Muslim:innen, zu einem geringen Teil auch aus Protestant:innen, die zum Christentum bzw. zum Katholizismus übertreten wollten. Die ersten Katechumen:innenhäuser wurden 1543 und 1557 in Rom und Venedig gestiftet. Sie beherbergten eine kleine Zahl von Taufwilligen, die im Schnitt in Rom bei elf und in Venedig bei sieb-

---

8 Scheller 2008; Kriegel 1974.

9 Pullan 1983; Ioly Zorattini 1980.

10 Klein 2021.

zehn lag. Bereits diese überschaubaren Zahlen machen deutlich, dass die Einrichtung der Katechumen:innenhäuser in den beiden Städten weniger das Ziel hatte, die Zahl der Übertritte zum Christentum zu steigern, als vielmehr die wenigen Übertritte, zu denen es kam, der Aufsicht der Obrigkeit zu unterwerfen. Die Priester des venezianischen Herrschaftsbereichs und des Kirchenstaates mussten Muslim:innen, Jüd:innen und Protestant:innen, die um die Taufe baten, an das zuständige Haus verweisen. Dort mussten diese die Gründe für ihren Konversionswunsch darlegen. Überzeugte ihre Motivation, dann wurden sie in das Haus aufgenommen, registriert und dort in die Lehren des Christentums eingeführt.<sup>11</sup>

Die Handlungsspielräume, die die Konversion Frauen im Italien der Renaissance eröffnete, waren daher in erheblichem Maße durch Aushandlungsprozesse mit weiteren Akteur:innen beeinflusst und beeinträchtigt, zu denen neben ihren Familien die Institutionen gehörten, die die politischen Obrigkeiten an der Grenze zwischen den Religionen seit dem Spätmittelalter errichtet hatten. Das zeigen Fälle von muslimischen und jüdischen Frauen aus der Frühen Neuzeit, die zum Christentum übertraten oder überzutreten versuchten und dabei in unterschiedlicher Weise mit dem venezianischen und römischen Grenzregime in Verhandlung traten.

Stephen Ortega hat Fälle muslimischer Frauen aus dem Osmanischen Reich des 16. und 17. Jahrhunderts analysiert, die nach Venedig oder in den venezianischen Herrschaftsbereich geflohen waren und dort den Wunsch bekundeten, Christinnen zu werden, oder gar aussagten, bereits die Taufe genommen zu haben.<sup>12</sup> Dieser Wunsch stieß jedoch vielfach auf erhebliche Zurückhaltung der venezianischen Autoritäten. Im Jahr 1642 etwa verhandelten die Cinque Savi alla Mercanzia, also das venezianische Handelsgesicht, den Fall einer jungen Frau namens Lucia, die bereits eine doppelte Reise vom Balkan nach Venedig und angeblich einen Übertritt vom Islam zum Christentum hinter sich gebracht hatte, der nun jedoch unter Zweifel stand. Lucia stammte aus einer muslimischen Familie aus Bosnien, war nach eigener Aussage von zuhause weggelaufen, hatte in Kroatien die Taufe genommen und war dann nach Venedig gereist, um dort zu leben. In Venedig hatte man sie in das Katechumen:innenhaus eingewiesen, wo sie in der christlichen Lehre unterwiesen werden sollte. Jedoch, so Lucia vor dem Gericht, hätten ihre Verwandten sie in Venedig aufgespürt und gezwungen, ein Schiff

---

11 Scheller 2016; Lazar 2005, S. 99–124; Ioly Zorattini 2008.

12 Ortega 2008.



zu besteigen, das sie in ihre Heimat zurückbringen sollte. Doch bereits als dieses in Rovigno (Rovinj, Istrien) anlangte, habe Lucia dort ein Hilfesuch an den venezianischen Gouverneur gestellt, der sie wieder nach Venedig zurückbringen ließ, damit ihr Fall dort vor Gericht geklärt werde. Vor dem Gericht bestritten sowohl Lucias Verwandte als auch andere Zeugen ihre Geschichte. Sie sei Muslimin und ihre Familie habe sie keineswegs aus Venedig entführt, sondern vielmehr einen Beschluss der Cinque Savi erwirkt, dass Lucia nach Bosnien zurückkehren müsse. Lucia sei mit einem Muslim verheiratet gewesen und habe ihren Ehemann verlassen, um in der kroatischen Hafenstadt Šibenik, die zu Venedig gehörte, in einer außerehelichen Beziehung mit einem christlichen Grafen zu leben. Von dort sei sie nach Zadar (Zara) weitergezogen, einer Küstenstadt, die ebenfalls zu Venedig gehörte. Dort habe man sie auf Gesuch ihrer Familie in ein Kloster eingewiesen, um sie unter Aufsicht zu haben.

Das Urteil der Cinque Savi ist nicht erhalten. Doch spricht alles dafür, dass diese, wie Lucias Verwandte vorbrachten, bereits zuvor deren Gesuch entsprochen hatten, dass Lucia zurück zu ihrer Familie in Bosnien überstellt werden sollte. Offensichtlich hatte Lucia ihre Behauptung, sie sei in Kroatien getauft worden, ihrem christlichen Namen zum Trotz vor den venezianischen Behörden nicht beweisen können. Dass die Taufe von Muslim:innen und Jüd:innen seit 1557 in der Casa dei Catecumeni zentralisiert war, machte die religiöse Grenze für Lucia also unüberwindbar, solange ihre Familie nicht zustimmte.<sup>13</sup>

Im Fall von Lucia hatte die Casa dei Catecumeni also die Funktion einer regelrechten Transitzone, in der sie sich aufzuhalten hatte, bis ihr Gesuch, zum Christentum überzutreten und in Venedig zu leben, geprüft und darüber entschieden war. Dass es abschlägig beschieden wurde, hatte dabei nichts mit der Frage zu tun, ob Lucia in Venedig tatsächlich als Christin leben würde. Ausschlaggebend war allein die Tatsache, dass Lucias Wunsch, Christin zu werden, die Beziehungen zwischen Venedig und seinen Besitzungen auf dem Balkan und seinem osmanischen Nachbarn belastete. Die junge Frau musste in das osmanische Bosnien und wahrscheinlich auch zu ihrem muslimischen Ehemann zurückkehren, obwohl sie einen christlichen Namen führte, mit einem Christen zusammengelebt und längere Zeit in christlichen Institutionen, einem Kloster und dem Katechumen:innenhaus, verbracht hatte. Doch diese Ambiguität ignorierte die Republik Venedig.

---

13 Ebd., S. 332 f.

## Entlarvte Ambiguität: Glaubensfestigkeit als Kritik gegen konfessionellen Opportunismus in Haugwitz' *Maria Stuarda* (1683)

Das Motiv der verweigeren Glaubensumkehr ist gerade in der deutschsprachigen Märtyrer:innenragödie der 17. Jahrhunderts durchaus zentral. Obwohl in der hier untersuchten Märtyrer:innenragödie *Maria Stuarda* (1683) von August Adolph von Haugwitz (1647–1706) der Übertritt von der katholischen zur anglikanischen Kirche nicht stattfindet, wird der Schwellenmoment reflektiert und in einen politischen Zusammenhang gestellt.<sup>14</sup> Die verweigeren Glaubensumkehr der Königin erscheint dabei, wie gezeigt werden soll, insbesondere im frühneuzeitlichen Gattungshorizont der protestantischen Märtyrer:innenragödie bemerkenswert, die bei Haugwitz letztlich auf eine Kritik an den Taktiken der politischen Vereinnahmung konfessioneller Differenz in England hinzielt.

Haugwitz steht dramengeschichtlich in der Nachfolge des schlesischen Kunstdramas, sodass vor allem Andreas Gryphius (1616–1664) und Daniel Casper von Lohenstein (1635–1683) wichtige Orientierungsgrößen für ihn sind. Wie Lohensteins Jugenddrama *Ibrahim* (1650/53)<sup>15</sup> fußt etwa auch seine »Tragi-Comödie« *Soliman* auf der Übersetzung von Madeleine de Scudéry's Romans *Ibrahim ou l'illustre Bassa* (1641) durch Philipp von Zesen. Der Maria Stuart-Stoff vermittelt sich ihm über Erasmus Franciscis Geschichtskompendium *Traur-Saal steigender und fallender Herren* (1669) und Jost von den Vondels Trauerspiel *Maria Stuart of gemartelte Majesteit* (1646).<sup>16</sup> Das Modell der zeitüblich in Alexandriner gesetzten Märtyrer:innenragödie studiert Haugwitz dabei nicht nur am niederländischen Vorbild Vondels, sondern auch an den einschlägigen Mustertexten von Gryphius *Catharina von Georgien* und *Carolus Stuardus* (beide 1657). Im Hintergrund seiner heute

---

14 Haugwitz 1683.

15 Vgl. dazu das Kapitel *Der Konvertit als Anführer*.

16 Eine prosimetrische Übersetzung ins Deutsche bietet zeitgenössisch Kormat 1673. Darin wird Maria unter anderem angeklagt, Königin Elisabeth »durch Römisch=Catholische Feveler und Verführer des Volcks« den Tod geschworen zu haben (ebd., S. 21). Dabei markiert das Drama immer wieder die Blutgier des protestantischen Eifers in England (vgl. z.B.: »Es ist vielmehr der wahre Eiffer rechtgläubiger Christen«, S. 101). In der Todesstunde Marias versucht der calvinistische Priester Richardus Flechterus auf Befehl Elisabeths, der Verurteilten Trost zu spenden, was diese ähnlich wie bei Haugwitz mit einer Unterbrechung (dazu s. unten) zurückweist: »Schweigen in euren verkehrten Gottes=Dienst. Unsere Seele hat schon ihren himmlischen Trost empfangen« (ebd., S. 131). Das Motiv einer verweigeren Glaubensumkehr findet sich im Stück allerdings nicht.

weitgehend vergessenen Bearbeitung des Maria Stuart-Stoffs steht zudem das Jesuitendrama, das als katholisch geprägte Form mit Blick auf die Reflexion der konfessionellen Differenz im Stück von Haugwitz wohl ebenfalls hineinspielt.

Die Frage der Glaubensumkehr stellt sich im Drama am Punkt der anstehenden Vollstreckung des Todesurteils an der schottischen Königin. Mit dem Argument, dass Maria »die Röm[isch]-Cathol[ische] Religion wieder einzuführen« drohe,<sup>17</sup> hat man sie verurteilt und somit als Konkurrentin der englischen Königin Elisabeth kaltgestellt. In dieser Situation treten nun unabhängig von der Vorlage Vondels der Geistliche Dekan Flether sowie der Graf von Kent auf den Plan, um Maria zur Konversion zu bewegen. In einem ausholenden Monolog über die sie erwartenden Todesqualen legt zunächst Flether Maria nahe, das katholische Bekenntnis aufzugeben:

*Fleth.*

[...]

Sie sehe dieses Beyl durch das Sie welckt und blüht /

Durch das - - -

Maria.

Es ist unnoth / daß Er sich mehr bemüht.

Ich werde dennoch wohl im Römischen Glauben bleiben.<sup>18</sup>

Die Szene zeigt also, wie Maria Stuarda sich weigert, vor ihrer Hinrichtung vom katholischen zum anglikanischen Glauben zu konvertieren und den Geistlichen brüsk zurückweist. Inwiefern im Umstand, dass Maria den Geistlichen mitten im Satz unterbricht – die sprachliche Interaktionstechnik wird metrisch recht kunstvoll als Sprecherwechsel im Vers (Antilabe) realisiert –, ein Akt weiblicher Agency zu sehen ist oder eher ein Ausdruck des sozialen Gefälles zwischen beiden Figuren, ist an dieser Stelle analytisch kaum zu taxieren. Deutlich exponiert das Drama jedoch den Märtyrerinnencharakter Marias. Dass Haugwitz gerade diesen Aspekt im Stück zuspitzt, belegt die insistierende Wiederholung der Konstellation. Denn gleich im nächsten Redezug stürmt der Geistliche noch einmal, dann mit dem Grafen von Kent zusammen, auf Maria ein:

<sup>17</sup> Aus der Inhaltsübersicht von Haugwitz 1683, S. A4<sup>v</sup>.

<sup>18</sup> Ebd., S. 70.

*Decan.*

So will Sie sich dann nicht durch ware Reu bekehren?  
 Wil Sie dann nicht von dem / und ihrer Busse / hören?  
 Sie stell doch ihr Vertraun auff Christi sein Verdienst /  
 Und hoffe bloß von Ihm den himmlischen Gewinnst /  
 So fern Sie anders nicht will rechter Bahn verfehlen.

*Maria.*

Ich weiß schon selbst / was ich soll lassen oder wehlen /  
 Ich habe jederzeit von meiner Jugend auff /  
 Was Römisch ist / geglaubt / und wil nun meinen Lauff  
 In eben dieser Lehr und solchem Glauben schliessen /  
 Und vor dieselbe jetzt mein reines Blut vergiessen.

*Kent.*

Princeß! es ist mir leyd / daß ich in ihrer Hand /  
 Und Halse sehen muß den abergläubschen Tand.

*Maria.*

Ich trage Christi Bild umb seiner zugedencken.

*Kent.*

Viel besser ist es Ihn in euer Hertz zusencken.

*Maria.*

Den Christen soll dies Bild / wann sie nur nicht zum Schein /  
 Und bloß dem Namen nach / in Hertz und Händen seyn.<sup>19</sup>

Treten die Selbstbehauptungsgesten der Königin hier in der pronominalen Anapher (»Ich weiß schon selbst...« / »Ich habe jederzeit...«) durchaus stärker hervor, wird in den Repliken Marias nun auch die ikonoklastische Polemik (»abergläubschen Tand«) von Kents zurückgewiesen. Entsprechend legt die Szene stereotype Argumentationsmuster im protestantischen Lager offen. Die verweigerter Glaubensumkehr kodiert der Text dabei als die konfessionelle Standhaftigkeit der katholischen Märtyrerin, welche die Konversion unmittelbar im Anschluss ausdrücklich als Ambiguierungsakt ablehnt: »Ich darff vor GOtt nicht mit vermischter Andacht treten.«<sup>20</sup> Diese innere Notwendigkeit des Festhaltens an der konfessionellen Differenz – am Szenenende setzt Maria hinter die Trauerklagen der Jungfrauen schließlich noch das redeabschneidende Schlussignal »Daß ich Catholisch sterb'«<sup>21</sup> – markiert dabei eine Beharrungsästhetik, die im zeitgenössischen Gattungshori-

<sup>19</sup> Ebd., S. 71.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Ebd., S. 73.

zont indessen durch die protestantische Märtyrer:innentragedie eingeführt ist, wie Haugwitz sie vor allem bei Gryphius kennengelernt hat. So wird die protestantische Dramenform als Variante gesehen, in der die *confessio* gerade nicht mit der *conversio*, sondern mit der *constantia* eine Allianz eingeht. Zur Konversion werden die Held:innen im Trauerspiel wiederholt aufgefordert, doch macht ihr christlich-stoischer Widerstand dagegen ja gerade ihre Exemplarität und ihre Held:innenhaftigkeit aus.<sup>22</sup>

Haugwitz – selbst Protestant – überschreitet diese konfessionelle Festlegung im einschlägigen Gattungshorizont, indem er eine katholische Heldin in das Trauerspielschema einsetzt und die Beharrungsästhetik der protestantischen Märtyrer:innentragedie entsprechend ausweitet. Die Sympathien des protestantischen Autors für eine katholische Königin speisen sich dabei wohl weniger aus der Dramenvorlage Vondels als aus der kritischen Einstellung von Haugwitz zu der in seinen Augen übertriebenen Form der englischen Reformation. In diese Richtung weist im Stück auch der Freudenruf des Geistlichen nach Marias Hinrichtung, dass nun eine Feindin Englands tot sei. Im gehässigen Triumph wird angedeutet, wie einfaches Machtstreben religiös bemäntelt wird. Die unmittelbare Reflexion auf diese Problemstelle fällt im Stück dem Chor der Religion zu, in dem sich die Religion darüber beklagt, dass sie als Vorwand für einen Mord dienen muss:

Dann gesetzt / daß eurem Wahn /  
 Eurem Glauben recht zugeben /  
 Ist es doch nicht wohlgethan /  
 Daß ihr ihn durchs Schwerdt wolt heben.<sup>23</sup>

Ähnlich fallen die Kommentare von Haugwitz selbst zum Stück aus, wenn er auf die besondere Gewalttätigkeit der »calvinistischen« Reformation in England abzieht<sup>24</sup> und daran erinnert, dass die ersten Christen niemals zu den Waffen gegriffen hätten<sup>25</sup> – hier mit Referenz auf den »Chor der Religion und der Ketzler« im Trauerspiel *Carolus Stuardus* von Gryphius (1657/1663), das wiederum das politische Skandalon eines Fürstenmords in England darstellt. Im Blick auf das Motiv verweigerter Glaubensumkehr belegt das Stück nicht zuletzt eindrücklich, wie die konfessionelle Differenz über die

22 Bremer 2007, S. 445.

23 Haugwitz 1683, S. 60.

24 Ebd., S. 95, 97.

25 Ebd., S. 98.

Geschlechter- und Ständedifferenz festgeschrieben wird. Gerade in der gehobenen politischen Stellung der Königin ist konfessionelle Beharrung gefordert. Dieser Befund lässt sich im 17. Jahrhundert durchaus überkonfessionell ausweiten, denkt man etwa an die protestantische »Schwester« Marias Catharina von Georgien als Protagonistin der Märtyrer:innentragödie von Gryphius. So machen vor allem die hochgestellten Frauenfiguren kompromisslos den buchstäblichen Unterschied, während man Konvertitinnen in den Dramen der Zeit, so weit zu sehen ist, vergebens sucht. Im Gegenzug erscheinen im Barockdrama als Figuren religiöser Ambiguität – wie zum Beispiel in Lohensteins *Ibrahim*<sup>26</sup> – offenbar zumeist die Männer.

### »Selbst wenn ihr mich zerstückelt, bin ich Jüdin«: Verweigerte Rekonversion im späten Osmanischen Reich

Die Geschlechterdifferenz und soziale Stellung kommt auch im Osmanischen Reich bei der Bekehrung zum oder Abkehr vom Islam zum Tragen. In seiner Studie zu Bekehrungsnarrativen vor den Scharia-Gerichten Konstantinopels in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verweist der Historiker Marc Baer beispielsweise auf das Phänomen der Bekehrung von Hunderten von freien sowie versklavten christlichen und jüdischen Frauen.<sup>27</sup> Baer schildert im Besonderen zwei Bewegungsgründe für die Bekehrung zum Islam, die vor den Scharia-Gerichten dokumentiert wurden. Zum einen nutzten Frauen Scharia-Gerichte, um sich durch das Bekenntnis zum Islam von nicht-muslimischen Ehemännern scheiden lassen zu können. Zum anderen versuchten versklavte Frauen durch die Bekehrung ihre Freilassung zu erwirken. Baer interpretiert Konversion daher als Erweiterung rechtlicher Handlungsmöglichkeiten.<sup>28</sup> Dabei ignoriert er nicht die Tatsache, dass die Urteile der Scharia-Gerichte im Endeffekt die Macht muslimischer Männer bestärkten. Baer zufolge kann die Selbstbestimmung von Frauen infolge des Bekehrungsakts oder die Verbesserung ihres sozialen Status damit nur von beschränkter Natur sein.

---

<sup>26</sup> Vgl. dazu das Kapitel *Der Konvertit als Anführer*.

<sup>27</sup> Baer 2004.

<sup>28</sup> »Conversion was a moment of transition, when both free and slave women were able to assert their legal agency.« (Ebd., S. 427.)

Die individuelle Religionswahl wird spätestens seit dem 19. Jahrhundert zum Politikum. Archivmaterialien aus der spätoomanischen Zeit deuten darauf hin, dass sich die Abkehr eines Individuums vom Islam auf die politischen Verhältnisse zwischen den ethnoreligiösen *millet* auswirken konnte. In den tumultartigen Anfängen des 20. Jahrhunderts geht Anfang März 1909 im osmanischen Innenministerium ein Antrag aus dem Landkreis Başkale der ostanatolischen Stadt Van ein, der von dem Rabbiner Yunus und anderen Vertretern der jüdischen Gemeinschaft der Stadt unterzeichnet ist. Grund des Antrags ist die verweigerte Rekonversion einer Frau namens Rahbel. In dem Antrag heißt es, dass Rahbel mit dem Juden İlyas verheiratet gewesen, dann aber zum Islam konvertiert wäre und dieses Bekenntnis nun jedoch wieder rückgängig machen wolle. Die Umstände ihrer Ehe und die Gründe für ihre nur ein halbes Jahr zurückliegende Konversion werden im Antrag nicht dargelegt. Nachdem Rahbel im Februar 1909 den Gouverneur der Provinz über ihre Rückkehr zum Judentum informiert hatte, wurde sie einer Serie von Unterdrückungsmaßnahmen ausgesetzt. Die Unterzeichner des Antrags berichten, dass Rahbel unter Anwendung von Gewalt ins Haus des Scheichs Muzaffer Efendi gebracht wurde. Den Angaben gemäß setzte dieser Rahbel in seiner geistlichen Funktion als Scheich Gewalt und Folter aus. In ihrer fünf Tage andauernden Gefangenschaft habe sie jedoch an ihrem ursprünglichen Glauben festgehalten und ausgerufen: »Selbst wenn ihr mich zerstückelt, bin ich Jüdin.« Die Antragsteller versuchten vergeblich das Komitee für Einheit und Fortschritt (İttihad ve Terakki Cemiyeti) in Van auf den Fall aufmerksam zu machen und zum Einschreiten zu bewegen. Zuletzt, so die Antragsteller, wurde Rahbel von Soldaten inmitten einer »Winterapokalypse« an den Haaren durch den Schnee in das Haus des Scheichs Hamit Pascha gezerrt, wo sie weiterhin Widerstand leistete. Die Unterzeichner appellieren an das Recht auf Gleichheit, Brüderschaft und Gerechtigkeit – Parolen des konstitutionellen, auch als jungtürkische Revolution bekannten Umsturzes von 1908 – und hinterfragen, ob diese Grundlagen nicht nur in Konstantinopel, sondern gleichermaßen von den Scheichs in der Provinz wahrgenommen und respektiert werden. Der Antrag fordert das Innenministerium dazu auf, im Namen der Religionsfreiheit (*mezhep serbestligi*)

die »unschuldige Frau aus der Hölle und vor der Gefahr für ihr Leben zu retten«. <sup>29</sup>

Der Fall Rahbel wirft eine Reihe von Fragen in Bezug auf die Toleranz der Glaubensumkehr im spätoosmanischen Staat auf. Die Tatsache, dass sich der Rabbiner und andere Vertreter der jüdischen Gemeinschaft in Van auf den Grundgedanken der Religionsfreiheit beziehen, steht im Zusammenhang mit der konstitutionellen Revolution von 1908, deren Triebkraft das Komitee war. Zu beleuchten ist hier zunächst der Hintergrund, vor dem die Unterzeichner auf das Recht der Religionsfreiheit hinweisen, welches die Gleichheit aller osmanischen Bürger:innen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu den ethnoreligiösen Gemeinschaften, den *millet*, garantieren sollte. Dass die aus dem Komitee hervorgehende Partei für Einheit und Fortschritt wenige Jahre später den Völkermord am armenischen Volk während des Ersten Weltkriegs initiieren würde, war zur Zeit der konstitutionellen Revolution im Jahre 1908 nicht vorauszusehen. Das Parlament setzte sich aus muslimischen wie auch nicht-muslimischen Mitgliedern zusammen und wurde von Vertreter:innen nicht-muslimischer Gemeinschaften in der Hoffnung auf Gleichberechtigung unterstützt. Die Korrespondenz zu der verweigerten Rekonversion von Rahbel bezeugt die Tatsache, dass Vertreter:innen der christlichen und jüdischen Gemeinschaften das Ideal der Religionsfreiheit auch als Recht auf die Rückkehr zum ursprünglichen Glauben auslegten.

Rahbels Bekenntnis zum Islam mag ein Akt der Selbstbestimmung gewesen sein, der ihr die Scheidung ihrer Ehe ermöglichte. Gründe für ihre Rückkehr zum Judentum mögen religiöser, familiärer wie auch ökonomischer Natur gewesen sein. Die unter Gewaltanwendung durchgesetzte Verweigerung der Scheichs, Rahbels Rekonversion anzuerkennen, enthüllt entweder das Versprechen der jungtürkischen Revolutionär:innen, dass alle osmanischen Staatsbürger:innen gleichberechtigt seien, als leer oder entlarvt die auf Konstantinopel beschränkte Reichweite der Modernisierungsbemühungen. Auf Nachfrage des Innenministeriums hin ließ die Bezirksverwaltung den Vorfall untersuchen und behauptete, dass über Rahbels Versuch, zum jüdischen Glauben zurückzukehren, nichts bekannt sei. Die Archivlage gibt keinen Hinweis darauf, dass es hier um eine geistliche Auseinanderset-

---

29 Prime Ministry Ottoman Archives, DH.MKT. 2758/19. H 11.02.1327 [= 4. März 1909]. Ein ganz besonderer Dank für die Recherche in den osmanischen Archiven und die Transkription gilt dem Historiker der osmanischen Geschichte Kadir Yıldırım.



zung mit Rahbels Religionszugehörigkeit geht, sondern um eine politische Sachlage. Sie ist Zeugnis dafür, dass Rahbels *irtidad* – also die Abkehr vom Islam und damit Apostasie – kaum ein Jahr nach der Revolution zum ernsthaften Politikum werden könnte und daher gelegnet wird.

Wenige Jahre später entwickelte sich ein ähnlicher Vorfall in der ebenfalls ostanatolischen Region Hakkari, die das politische Gewicht verweigerter Glaubensumkehr verdeutlicht. Dieses Mal ging es um eine namenlos bleibende Jüdin, die sich zum Islam bekannt hatte, um sich von ihrem jüdischen Ehemann scheiden zu lassen und einen Muslim zu heiraten. Wenige Monate später kehrte sie jedoch zu ihrem jüdischen Glauben und ersten Ehemann zurück.<sup>30</sup> Da der muslimische Ehemann forderte, dass sie für die Apostasie nach der Scharia mit dem Tod bestraft werden solle, bat der stellvertretende Bezirksgouverneur das Ministerium für religiöse Angelegenheiten um Rat. Das Schreiben des Regierungsbeamten in Hakkari an das Ministerium in der Hauptstadt deutet zunächst auf die Einschätzung hin, dass es sich hierbei um eine Frage des religiösen Rechts handelt. Das Ministerium für religiöse Angelegenheiten leitete die Anfrage jedoch aufgrund ihrer potenziellen politischen Brisanz an das Innenministerium weiter. Dieses riet dringend von der Todesstrafe ab, da sie Grund zu Aufruhr in der nicht-muslimischen Bevölkerung geben könne.<sup>31</sup>

Dieser Fall belegt, dass ein zweifaches Übertreten der Religionsgrenze durchaus Gefahr lief, mit dem Tod bestraft zu werden. Noch bis Mitte des 19. Jahrhunderts drohte *mürted*, also Apostat:innen, die Todesstrafe. Als Resultat von Verhandlungen mit europäischen Mächten erklärte der osmanische Staat im Jahre 1844, auf die Bestrafung von Apostasie mit dem Tod zu verzichten.<sup>32</sup> Nicht nur die Fälle aus Van und Hakkari deuten darauf hin, dass der Modernisierungsprozess in den Provinzen langsamer vonstattenging, als in der Hauptstadt erhofft. Aus dem Jahre 1908 stammt beispielsweise der Fall einer Armenierin in Ulubey in der Schwarzmeerregion, die sich anfänglich aufgrund ihrer Ehe mit einem Muslim zum Islam bekannte, wenige Monate später jedoch als Schwangere den Wunsch äußerte, zu ihrer Ursprungsreligion und -familie zurückzukehren. Nicht nur wurde ihr die Rekonversi-

30 Prime Ministry Ottoman Archives. BOA. DH.İD. 116/45. H 09 Shawwal 1330 [= 21. September 1912].

31 »[...] gayrimüslim topluluklar arasında galeyana neden olabildiğinden dolayı.« Prime Ministry Ottoman Archives. BOA. DH.İD. 116/45. H 09 Shawwal 1330 [= 21. September 1912].

32 Vgl. Deringil 2012, S. 67–110.

on und Rückkehr zu ihrer Familie untersagt, sondern sie wurde außerdem in Haft genommen und musste das Urteil in einem Frauengefängnis abwarten.<sup>33</sup>

Eine ambige Situation ergab sich allerdings 1909 in der osmanischen Provinz Mosul im Norden des heutigen Irak. Hier ging es um die ambige Religionszugehörigkeit des Kindes einer jüdischen Frau, die ihren Säugling weder selbst stillen noch eine jüdische Amme finden konnte. Stattdessen nahm sie die Dienste einer muslimischen Frau in Anspruch, die den Jungen anderthalb Jahre lang stillte. Die Ambiguität der Religionszugehörigkeit wurde in dem Augenblick zur Irritation, als die leibliche Mutter ihr Kind nach der Stillzeit zurückforderte. Daraufhin griffen zwei Scheichs in die Situation ein, gaben dem Kind den muslimischen Namen Mehmed, erklärten ihn zum Muslim und verweigerten die Rückgabe an die leibliche Mutter mit dem Argument, dass die Milch der muslimischen Amme die Religionszugehörigkeit des Kindes bestimme. Das Telegramm aus der Provinz Mosul an das Innenministerium bittet dieses dringend um Klärung, da der Fall Spannungen zwischen der jüdischen und muslimischen Bevölkerung verursache, die man unter allen Umständen auflösen wolle.

Auch in diesem Fall fordert das zweifache Überschreiten religiöser Grenzen und der damit verbundene Vorwurf der Apostasie den jungtürkischen Staat heraus, der versucht, die interreligiösen Spannungen zu regeln und besonders den Einfluss europäischer Mächte auf christliche Gemeinschaften im Osmanischen Reich in Schach zu halten. Selim Deringil stellt in seiner Studie *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire* den Zusammenhang zwischen der Protektion nicht-muslimischer Gemeinschaften durch europäische Mächte und der osmanischen Außenpolitik dar. Das Vereinigte Königreich schützte die griechische, armenische und eine kleine protestantische Gemeinschaft, das Zarenreich kontrollierte den Kaukasus und Frankreich schützte die Katholik:innen.<sup>34</sup> Wie in den italienischen Staaten der Renaissance seit dem 16. Jahrhundert, sah man im späten Osmanischen Reich in Konversionen offenbar das Potenzial einer Gefährdung der labilen gesellschaftlichen Ordnung und bemühte sich daher, sie unter die Aufsicht zentraler Obrigkeiten zu stellen. Obwohl Apostasie nicht mehr mit dem Tod bedroht wurde, konstituierten klare religiöse Unterscheidungen den gemein-

---

33 Prime Ministry Ottoman Archives. BOA. DH.ŞFR. 394/13. R 19.12.1323 [= 3. März 1908].

34 Deringil 2012, S. 67. Vgl. dazu auch das Kapitel *Crypto-Religion and State Power*.

schaftlichen wie auch den politischen Zusammenhalt im sich nichtsdesto-trotz allmählich auflösenden Osmanischen Reich.

## Konversion als Erschaffung und Zerstörung von Handlungsspielräumen

Die Glaubensumkehr von Frauen wie auch ihre Verweigerung steht im Zentrum der Studien einiger Historiker:innen, die sich mit der osmanischen und europäischen Kulturgeschichte seit dem Mittelalter beschäftigen. Befasst sich Marc Baer mit der Vorgeschichte von Konvertitinnen im osmanischen 17. Jahrhundert, legt Stephen Ortega den Fokus auf die Biografien nach der Konversion.<sup>35</sup> Dabei greift er in seiner Studie zu Geschlechterverhältnissen in der Frühneuzeit Baers Überlegungen auf, betont jedoch das multifaktoriale Setting jeder Konversion: Neben der Religionsgrenze wurden auch sozial-hierarchische und familiäre Grenzen überschritten, die das Resultat der Konversionsbemühungen mitbestimmten. Dabei habe der Handlungsspielraum negativ mit dem sozialen Status der Konvertitin korreliert: Je höher der soziale Status, desto größer konnte der Gesichtsverlust einer Familie durch die Konversion einer Angehörigen sein, desto wahrscheinlicher waren wiederum Bemühungen, Konversionswillige zu hindern und desto größer war auch die Notwendigkeit der politischen Rücksichtnahme seitens Venedigs. Auch das literarische Modell Maria Stuarts stellt diese Interferenz von Religion, Geschlecht und Stand eindrucksvoll vor Augen. Die verweigerte Glaubensumkehr der Dramenfigur erscheint dabei letztlich als tragische Ambiguitätsfigur, indem sie einerseits als Akt der Selbstbehauptung und andererseits als tödliche Beschränkung des Handlungsspielraums kenntlich wird.

In einer Reihe von Fallbeispielen aus dem frühneuzeitlichen Mittelmeerraum entwickelt wiederum Eric R. Dursteler in *Renegade Women. Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean* eine Mikrogeschichte von Frauen, die sich als Renegatinnen von ihrer Ursprungsreligion abwandten und sich neue Handlungsspielräume schafften.<sup>36</sup> In den Begriff

---

<sup>35</sup> Baer 2004; Ortega 2008.

<sup>36</sup> Dursteler 2011.

»Renegat:in« schließt Dursteler alle ein, die religiöse, politische, soziale und geschlechtsspezifische Grenzen übertraten.<sup>37</sup> Dursteler stellt den Zusammenhang zwischen religiöser Grenzüberschreitung, Entscheidungsfreiheit, Mobilität und Heiratspolitik in den Vordergrund, die in den hier diskutierten drei osmanischen und europäischen Fällen ebenfalls reflektiert wird, und beleuchtet, wie die Bekehrung oder der Wunsch danach eine Bedrohung für venezianisch-osmanische Beziehungen darstellen konnte.

Dieses Kapitel beleuchtet drei Fälle aus drei verschiedenen imperialen Zusammenhängen und Jahrhunderten, in denen Frauen – in manchen Fällen mehrfach – konvertierten, sich der Konversion verweigerten oder aber von der Bekehrung abgehalten wurden. Trotz der geografischen und zeitlichen Spannweite zeigt sich eine Gemeinsamkeit darin, dass Frauen ebenso bei Überschreitung wie Nicht-Überschreitung von religiösen und konfessionellen Grenzen nicht nur in der Geschlechterlogik gefangen sind, sondern dass diese vor dem Hintergrund sozialer und politischer Ordnungen von höchster Relevanz ist. Die Permeabilität religiöser Grenzen eröffnete nicht immer Handlungsmöglichkeiten, sondern war in manchen Fällen auch Grund für ihre Schließung; für die Konversionswilligen bedeutete also das Überschreiten der Grenze nicht immer Schutz vor, sondern auch Erfahrung von Verfolgung und Unterdrückung. Die Untersuchung religiöser Konversion erfordert eine Herangehensweise, die die Geschlechterverhältnisse ebenso in den Blick nimmt wie deren Interferenz mit Ständebeziehungen und politischen Konstellationen.

## Literatur

- Baer, Marc, »Islamic Conversion Narratives of Women. Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Ottoman Istanbul«, in: *Gender & History*, Jg. 16, H. 2, 2004, S. 425–458.
- Bremer, Kai, »Konversion und Konvertiten auf dem Theater der Frühen Neuzeit«, in: Ute Lotz-Heumann/Jan-Friedrich Missfelder/Matthias Pohlig (Hg.), *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 2007, S. 431–446.
- Deringil, Selim, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge 2012.

---

<sup>37</sup> Zum Begriff »Renegat:in« vgl. auch das Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.

- Dursteler, Eric R., *Renegade Women. Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore 2011.
- Gerlitz, Peter/Signer, Michael A./Kollar, Rene/Brenner, Beatus, »Konversion«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 19, Berlin/New York 1990, S. 559–578.
- Haugwitz, August Adolph von, *Schuldige Unschuld/ Oder Maria Stuarda. Königin von Schottland*, Dresden 1683.
- Ibn Dschubair, *Tagebuch eines Mekka-Pilgers. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Regina Günther* (Bibliothek arabischer Klassiker, Bd. 10), Stuttgart 1985.
- Ioly Zorattini, Pier Cesare (Hg.), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1548–1560)* (Storia dell'Ebraismo in Italia, Studi e Testi, Bd. 2), Florenz 1980.
- Ioly Zorattini, Pietro, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna* (Biblioteca dell'»Archivum Romanicum«). Serie 1: Storia, Letteratura, Paleografia, Bd. 348), Florenz 2008.
- Klein, Franziska, *Die Domus Conversorum und die Konvertiten des Königs. Fürsorge, Vorsorge und jüdische Konversion im mittelalterlichen England* (Europa im Mittelalter, Bd. 37), Berlin/Boston 2021.
- Kormat, Christoph, *Maria Stuart: Oder Gemarterte Majestät / Nach dem Holländischen Joost van den Vondels*, Halle 1673, online: <http://diglib.hab.de/drucke/lp-167/start.htm>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Kriegel, Maurice, »Prémarranisme et inquisition dans la Provence des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles«, in: *Provence Historique*, Jg. 24, 1974, S. 313–323.
- Lazar, Lance Gabriel, *Working in the Vineyard of the Lord. Jesuit Confraternities in Early Modern Italy*, Toronto/Buffalo/ London 2005.
- Malkiel, David, »Jews and Apostates in Medieval Europe. Boundaries Real and Imagined«, in: *Past & Present*, Jg. 194, 2007, S. 3–34.
- Melammed, Renée Levine, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, Oxford 1999.
- Ortega, Stephen, »»Pleading for Help«. Gender Relations and Cross-Cultural Logic in the Early Modern Mediterranean«, in: *Gender & History*, Jg. 20, 2008, S. 332–348.
- Pullan, Brian, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550–1620*, Oxford 1983.
- Scheller, Benjamin, »Die Bettelorden und die Juden. Mission, Inquisition und Konversion im Südwesteuropa des 13. Jahrhunderts: ein Vergleich«, in: Wolfgang Huschner/Frank Rexroth (Hg.), *Christen, Juden, Heiden und Muslime. Gestiftete Zukunft im mittelalterlichen Europa*, Berlin 2008, S. 89–122.
- Scheller, Benjamin, »Die Grenzen der Hybridität. Konversion, uneindeutige religiöse Identitäten und obrigkeitliches Handeln im Europa des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit«, in: Julia Weitbrecht/Werner Rösche/Ruth von Bernuth (Hg.), *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike, Bd. 39), Berlin 2016, S. 297–315.
- Siebenhüner, Kim, »Conversion, Mobility and the Roman Inquisition in Italy around 1600«, in: *Past & Present*, Jg. 200, 2008, S. 5–35.
- Siegmund, Stefanie B., *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Stanford 2006.

---

Simonsohn, Uriel, *Female Power and Religious Change in the Medieval Near East* (Oxford Studies in Abrahamic Religions), Oxford 2023.



# Verortungen von Ambiguität

Jörg Wesche, Gabriele Genge und Kader Konuk

## *Settings*

- Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742) (Neuere deutsche Literaturwissenschaft – Wesche)
- Religious Ambiguity in Turkey's Literatures from 1923 to the Present: A Yardstick for an Open Society? (Turkistik – Konuk)
- Die Gegenwartskunst in Istanbul: Ambigüe Raum- und Bildpolitiken zwischen Religion und Staat (Kunstwissenschaft – Genge)

Differenzbezug, Beobachtungsrelativität, Wertungsneutralität und historisch-situative Settinganalyse sind die methodischen Leitplanken des nicht-essentialistischen Ambiguitätsverständnisses in diesem Buch. Gekoppelt ist es damit zumeist an Personen oder spezifische Kommunikationssituationen, in denen Ambiguität häufig als sprachliches Phänomen beobachtet wird. Wie kann Ambiguität indessen auch verortet werden; und lässt sich gar von einer Ortsgebundenheit bestimmter Ambiguitätsbeobachtungen sprechen? Diesen Fragen geht das folgende Kapitel anhand von Beispielen aus Literatur, Kunst und Film nach. Die Überlegungen sind dabei komparatistisch und künstervergleichend so angelegt, dass reale Orte, die in ihrer fiktionalen bzw. ästhetischen Aneignung als ambig wahrgenommen werden, zunächst aus einer germanistischen, dann turkistischen und schließlich kunstwissenschaftlichen Perspektive reflektiert werden.

Um die gemeinsame Untersuchungsperspektive der drei Fallstudien zu verdeutlichen, soll vorab folgendes Gedankenspiel zur Frage der Verortung von nicht-essentialistischer Ambiguität dienen: Überlegt man sich den Berliner Großen Stern, ist damit ein klar lokalisierbares Konkretum gege-



ben, von dem aus historisch-situative Bezüge hergestellt werden können, die sich anschaulich als dynamisches Zusammenspiel von Ambiguität und Unterscheidung beobachten lassen. Um 1698 unter der Ägide Kurfürst Friedrichs III. als Jagdstern angelegt und im 19. Jahrhundert weiter ausgebaut realisiert dieser Ort paradigmatisch den Zentrumsgedanken mit einem anfangs noch mythologisch umspielenden Bildprogramm, an dem der preußische Hegemonialanspruch öffentlich sichtbar in Erscheinung treten sollte. Als Denkmal für die Einigungskriege wird dann auf dem Königsplatz von 1864 bis 1873 die Siegestsäule errichtet, um das preußische Überlegenheitsgefühl in der hauptstädtischen Umgebung als triumphal hochragendes Zeichen hervorzubringen und die Unterscheidung zwischen Sieger:innen und Verlierer:innen in dem skulpturalen Bauwerk zu vereindeutigen. Gerade diese symbolische Prägnanz zieht dann im 20. Jahrhundert das Interesse der Nationalsozialisten auf sich. Ab 1938 kommt es gewissermaßen zu einer faschistischen Machtübernahme des nationalstaatlichen Gedenkort, indem die Siegestsäule vom Königsplatz auf den Großen Stern versetzt wird. Die Denkmäler für Bismarck, Roon und Moltke treten im Zuge dessen noch hinzu, sodass der Platz auch straßenbaulich als Großer Stern an die Siegesallee angeschlossen wird. Den öffentlichen Akt dieser Inszenierung einer nationalsozialistischen Anknüpfung an die symbolische Erzählung der preußischen »Sieger:innengeschichte« markiert schließlich die mindestens unheimlich zu nennende Einweihung der gigantomanen Denkmalsagglomeration am 50. Geburtstag Adolf Hitlers mit allem aufzubietenden militärischem Geschütz, das noch im September desselben Jahres den schrecklichsten Weltenbrand der Geschichte entfachen sollte.

Aus heutiger Sicht mag man fragen, wie ein derartig die preußisch-faschistische »Sieger:innennation« adressierendes Ensemble mitten im Herzen des Berlins, das sich die neu geeinte Bundesrepublik zur Hauptstadt erwählt hat, überhaupt stehenbleiben konnte, während auf der Sichtachse etwa der Palast der Republik gewichen ist. Als einigermaßen ernstzunehmende Begründung für diesen Umstand bleibt wohl nur der Verweis auf die Möglichkeit einer Neubesetzung der Gedenkfunktion des Platzes, der wie kaum ein anderer ebenso den deutschen Nationalstolz wie Zivilisationsbruch zentriert. Entsprechend wären etwa die Love-Parade oder – unter bestimmten Vorzeichen – auch die Fan-Meile um den Großen Stern als Umkodierungsversuche zu lesen, aus denen in der Durchsicht auf die unterschiedlichen Erinnerungsebenen für eine geschichtsbewusste Betrachtung heute letztlich eine Ambiguierung des Orts resultiert: Die differenten zeitlichen Schichten

werden dabei in der Beobachtungssituation so übereinander gelegt, dass eine Art topologisches Palimpsest entsteht, in dem die unteren Zeitschichten gleichsam situativ durchschimmern.<sup>1</sup> Gerade in dieser palimpsestartigen Beobachtungssituation können solche Orte in der spezifischen Durchsicht auf verschiedene Zeitschichten in der Anschlusskommunikation mit Ambiguität verknüpft werden.

Anhand der drei folgenden Fälle wird gezeigt, wie die fiktionale Aneignung realer Orte in Literatur, Kunst und Film zu solchen palimpsestartigen Verortungen von Ambiguität führt. Das erste Beispiel gibt die satirische Behandlung der Schwarzen Madonna in Einsiedeln als Wallfahrtsort in Grimmelshausens Schelmenroman *Simplicissimus Teutsch* (1669), das zweite die Stadtwahrnehmung von Kars in Orhan Pamuks Roman *Kar* (2002, dt. *Schnee*, 2004) und das dritte schließlich die mythologische Projektion der Ruinen der armenischen Hauptstadt Ani in Francis Alys' Video *The Silence of Ani* (2015).

## Konfessionelle Ambiguität an einem Wallfahrtsort

Die Erzählung über die Wallfahrt von Simplicius zur Schwarzen Madonna nach Einsiedeln in Grimmelshausens Roman ist das chronologisch früheste Beispiel für eine Verortung von in diesem Fall konfessioneller Ambiguität in diesem Kapitel. Konfessionalisierung und Dreißigjähriger Krieg sind dabei die zentralen historischen Kontexte, in denen der Roman als Lebensbeschreibung des berühmt gewordenen »Erzt-Vaganten« Simplicius steht, wie ihn die Titelei nennt. Die Hauptfigur erscheint dabei nicht zuletzt in der Hinsicht als das auf dem Titelpuffer abgebildete satirische Monstrum, dass sie über große Strecken des Romans schlicht konfessionslos bleibt – was in Grimmelshausens Zeit freilich ein Unding war.<sup>2</sup> Der konfessionslose Status der Figur offenbart sich dabei deutlich erst im 5. Buch, in dem Simplicius mit seinem Kombattanten und Freund Hertzbruder eine Wallfahrt nach Einsiedeln unternimmt. Als Wallfahrt basiert die Episode entsprechend

---

1 Grundlegend Genette 2008. Etwas anders gelagert, weil an unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten interessiert, zudem Koselleck 2003. Für eine Anwendung des Palimpsest-Konzeptes auf Orte und räumliche Konstellationen vgl. etwa Heißenbüttel 2009.

2 Vgl. auch das Kapitel *Religiöse Ambiguität in der Vormoderne*.

auf einer Bußhandlung, die im Handlungsverlauf in einer doppelbödigen Erzählanordnung entfaltet wird. Hertzbruder ist für die Reise die treibende Kraft. Er will zur Schwarzen Madonna in der Gnadenkapelle der Einsiedelner Benediktinerabtei pilgern, welche seit dem Spätmittelalter zu den wichtigsten katholischen Wallfahrtsorten zählt. Nach einer Verwundung im Kampf ist er wieder gesundet und sieht sich nun in der Verfassung, die unter »höchsten Nöthen«<sup>3</sup> seiner Schmerzen versprochene Reise als Bußübung anzutreten. Den angespielten realen Hintergrund darf man sich spektakulär vorstellen. Denn im 17. und 18. Jahrhundert erlebt die Wallfahrt eine Blüte, mit der die Anzahl der Pilger:innen bedeutend ansteigt.<sup>4</sup> Hertzbruder und Simplicius wollen sich also offenbar einem Massenereignis anschließen. In der Erzählanlage ist dabei zentral, dass Grimmelshausen den Handlungsfaden der Wallfahrt aus einer Doppelperspektive anspinnt. Auf der einen Seite stehen die aufrichtigen Läuterungsmotive Hertzbruders, auf der anderen Seite die eher trügerischen Absichten des Freundes Simplicius. Denn dieser verfolgt keine Besserungsabsicht, sondern will sich der Reise vielmehr aus Freundschaft zu seinem Gefährten anschließen; zudem sieht er die Chance, die »Aydgnößschafft« kennenzulernen, »als das einige Land / darinn der liebe Fried noch grünete.«<sup>5</sup> Im Erzählverlauf entwirft der Text die Schweiz folglich als paradiesische Gegenwelt zum omnipräsenten Krieg, deren Darstellung Grimmelshausen wahrscheinlich der Chronik *Gemeiner löblicher Eydgenosschafft Stetten / Landen vnd Volckeren* von Johann Stumpf (1548) entlehnt.<sup>6</sup> Aus diesem Grund setzt die Wallfahrt bei Simplicius auch keine innere Bußhaltung, sondern kulturelles Staunen in Gang: »Das Land«, schreibt er, »kame mir so frembd vor gegen andern Teutschen Ländern / als wenn ich in Brasilia oder in China gewesen wäre.«<sup>7</sup> Hertzbruder wird hingegen mit allen Mitteln echte Bußfertigkeit vorgemacht, damit dieser unter großen Umständen schließlich einwilligt, dass Simplicius ihn begleiten darf. Die heuchlerische Überredungstechnik von Simplicius wird dabei den Leser:innen gegenüber offen bekannt, sodass die eingeführte doppelte Optik in der Beobachtungsperspektive der Rezipient:innen von vornherein

---

3 Grimmelshausen 2005 [1669], S. 447.

4 Für das Jahr 1710 gibt Dieter Breuer im Stellenkommentar seiner Werkausgabe die beachtliche Zahl von 260.000 Pilgern an; vgl. ebd. S. 940.

5 Ebd., S. 447.

6 So Breuer im Stellenkommentar ebd., S. 941.

7 Ebd., S. 449.

in ihrer Ambiguität durchschaubar ist. »Hierdurch«, teilt Simplicius etwa unverhohlen mit,

*persuadirt* ich ihn / daß er zuliesse / den heiligen Ort mit ihm zu besuchen / sonderlich weil ich (wiewol alles erlogen war) eine grosse Reu über mein böses Leben von mir scheinen liesse / als ich ihn denn auch überredete / daß ich mir selbst zur Buß auffgelegt hätte / so wol als er auff Erbsen nach Einsidlen zu gehen.<sup>8</sup>

Die doppelte Beobachtungsperspektive – Wahren des Anscheins gegenüber Hertzbruder und rezeptionsseitiges Durchschauen – wird auch im Weiteren konsequent durchgehalten. Die Leser:innen bekommen ausdrücklich mitgeteilt, dass der staunende Simplicius »auff dem gantzen Weg nur hin und her gaffte / wenn hingegen Hertzbruder an seinem Rosenkrantz betete.«<sup>9</sup> Auf der Wallfahrt gesteht Simplicius Hertzbruder dann, dass er nur deswegen so gut zu Fuß sei, weil er die Erbsen in seinen Schuhen anders als sein Gefährte gekocht habe. Dies gibt Anlass zu einem Disput, nach dem Hertzbruder Simplicius nur noch mit mitleidiger Schweigsamkeit begegnet, während diesen sein schlechtes Gewissen zu plagen beginnt. In Einsiedeln angekommen spielt sich am Zielort der Schwarzen Madonna bzw. Gnadenkapelle schließlich die berühmte Exorzisten-Szene ab, in der Simpels Betrug durch den Teufel persönlich aufgedeckt wird:

Solcher gestalt langten wir zu Einsiedeln an und kamen eben in die Kirch / als ein Priester einen Besessenen *exorcisiret* / das war mir nun auch etwas neues und seltzams derowegen ließ ich Hertzbrudern knyen und beten / so lang er mochte / und gieng hin / diesem *Spektacul* auß Fürwitz zu zusehen; Aber ich hatte mich kaum ein wenig genähert / da schrie der böse Geist auß dem armen Menschen: Oho / du Kerl / schlägt dich der Hagel auch her? ich habe vermeynt / dich zu meiner Heimkunfft bei dem *Olivier* in unsrer höllischen Wohnung anzutreffen / so sehe ich wol / du läßt dich hier finden / du ehebrecherischer mörderischer Huren-Jäger / darffst du dir wol einbilden / uns zu entrinnen!<sup>10</sup>

Daraufhin bekennt Simplicius sich verängstigt zur katholischen Kirche und legt nun bußfertig die Beichte ab.<sup>11</sup> Scheint mit dieser Konversionserzählung das, was sich in der Doppelperspektive zunächst als eine Satire auf den Bußsexzess der Wallfahrt dargestellt hatte, am Ende in ein affirmatives

8 Ebd., S. 448.

9 Ebd., S. 449.

10 Ebd., S. 451.

11 Zu Erbsenepisode und Konversionserlebnis im Einzelnen zuletzt Bremer 2016, der ausgehend von dieser Konstellation letztlich eine »Konversionsdramaturgie« des Romans offenlegt (ebd., S. 160).

Bußverständnis rückgeführt, ist die Erzählung damit indessen nicht abgeschlossen. Denn nach vierzehn Tagen bußfertiger Andacht am Pilgerort machen sich schon wieder die alten Angewohnheiten des Konfessionslosen bemerkbar, »dann gleich wie meine Bekehrung ihren Ursprung nicht auß Liebe zu Gott / genommen: sondern auß Angst und Forcht verdampt zu werden; also wurde ich auch nach und nach wider gantz lau und trägt«. <sup>12</sup> Die ganze Geschichte stellt sich damit letztlich als Erzählprobe der Wallfahrtsbuße heraus, die exzessive Bußpraktiken (massenhaftes Pilgern, Selbstquälerei mit Erbsen, groteske Entlarvung Simpels durch einen Besessenen) zugleich szenisch ausschöpfen und satirisch unterhöhlen kann. Die konfessionelle Indifferenz der Figur offenbart sich nun auf beiden Beobachtungsebenen an der Grenzscheide des konfessionell vereindeutigenden Wallfahrtsorts. Die konfessionelle Ambiguität des Protagonisten wird dabei aus der Beobachtungsperspektive des exorzierten Teufels durchschaut und offengelegt. Doch dem Teufel wird als Lügner nicht geglaubt, er tritt sozusagen als Ambiguierer auf und wird, auch mit Unterstützung Hertzbruders, abgewiesen. Folglich erscheint die Bekehrung von Simplicius zu diesem Zeitpunkt zwar echt und innig, sie bleibt aber auch nicht von Dauer. Denn im weiteren Erzählverlauf wird die vordergründige Bekehrung des Protagonisten auf der Beobachtungsebene der Leser:innen wiederum als vorübergehend entlarvt. Aus konfessionsgeschichtlicher Sicht wird an dieser Stelle – in durchaus protestantischer Tradition – gerade die Wallfahrt als defizitärer, gleichsam touristisch praktizierter Modus äußerer Buße bloßgestellt. Das vermeintlich Eindeutige, das Bekenntnis zu konfessioneller Differenz, erscheint in der perspektivisch gestuften Anlage des Erzähltexts mithin wiederum als ambiger Akt, der in der religiösen Differenz von wahren und falschem Glauben letztlich nicht eindeutig zuordenbar bleibt. Gerade der Wallfahrtsort, an dem die konfessionelle Differenz sich gleichsam lupenrein herstellen soll, wird in der Beobachtungsperspektive damit zum Aushandlungsort religiöser Ambiguität, die angesichts des drohenden Teufels zunächst nicht mehr tolerierbar erscheint, mit dem Rückfall des bekehrten Schelms in seine konfessionell indifferente Ausgangshaltung jedoch von Neuem Einzug in die Wahrnehmungslogik der Erzählung hält. Grimmelshausen funktionalisiert die Schwarze Madonna somit ebenso als Austragungsort von religiöser Differenz wie Ambiguität. So erscheint der reale Ort Einsiedeln in der Erzählfiktion gleichsam als Ausnahmeort, der durch seine exzeptionelle

---

12 Grimmelshausen 2005 [1669], S. 453.

religiöse Eindeutigkeit die Ambiguität der (restlichen) Welt wie in einem Prisma offenlegt. Das prismatische Auffächern der Perspektiven beruht dabei schlicht auf dem Erzählerverlauf. Was zunächst glaubwürdig erschien (Bekehrung), wird in der Narration wieder überschrieben. In der Fiktionalisierung fungiert Einsiedeln auf diese Weise schließlich als topologisches Palimpsest, in dem die sich überlagernden Zeitschichten durchsichtig werden. Gerade der konfessionelle Vereindeutigungsdruck am Wallfahrtsort führt dabei zu einer Verortung von konfessioneller Ambiguität.

## Reise ans Ende der Zeit

In Orhan Pamuks Roman *Kar* (2002, dt. *Schnee*, 2004), der hier als Fallbeispiel der Gegenwartsliteratur herangezogen wird, fungiert die Stadt Kars nicht nur als Handlungsort eines politischen Thrillers der 1990er Jahre. Die Stadt an der nordöstlichen Grenze der Türkei zu Armenien und Georgien ist das Ziel des aus dem deutschen Exil zurückgekehrten Dichters Ka und erhält durch ihre vielschichtige und vieldeutige Geschichte an der Grenze vergangener Imperien einen Eigencharakter. Der Roman beginnt mit der Busreise des Protagonisten von Istanbul durch Anatolien nach Kars, wo er als Journalist einer Reihe rätselhafter Suizide junger Frauen nachgehen soll. Ka, kurz für Kerim Alakuşoğlu, schläft am Fenster des Busses ein und bemerkt nicht, dass er in einen Schneesturm gerät. Die Szene erinnert an Franz Kafkas *Das Schloß*, in dem der Landvermesser K. in einer verschneiten Landschaft ankommt, die Orientierung verliert und in der weißen Leere Richtung Schloss blickt. Auch Pamuks Ka verkörpert die grundlegende Entfremdung des Menschen und die Suche nach Sinnhaftigkeit an den Grenzen zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Er erlebt eine »Läuterung« und ihn erfüllt ein »Gefühl der Reinheit und Unschuld«. <sup>13</sup>

Pamuks Ka ist eine leicht erkennbare Chiffre für Kafkas K., ein Name, der auf den Autor und den Protagonisten von *Das Schloß* anspielt. Beide Figuren sind typische Fremde, die an einem winterlichen Ort an den Grenzen des Nichts eintreffen und sich bemühen, ihren jeweiligen Platz in einer strikt regulierten Gesellschaftsordnung zu finden, die von einem un-

---

<sup>13</sup> Pamuk 2008 [2002], S. 10.

sichtbaren Machtzentrum beherrscht wird. Beide verkörpern Einsamkeit, inneres Exil und Entfremdung. Pamuk treibt Kafkas identifikatorisches Namensspiel ein wenig weiter. Der Name »Ka«, das titelgebende Wort »kar« (»Schnee«) und der Stadtname Kars sind wie Matrjoschka-Puppen ineinander verschachtelt. Erstens spielt der Name »Ka« auf das Wort »kar« an, auf den Schnee, der den Protagonisten vom Rest der Welt isoliert und der am Wendepunkt des Romans zu schmelzen beginnt. Zugleich steht »kar« auch für Stille, Perfektion und Spiritualität. Das Wort »kar« bildet wiederum den Teil des Namens der Stadt Kars, wo Ka im Kar Palas Oteli (»Schneepalasthotel«) wohnt. Die letzte Ebene dieses Namensspiels wird enthüllt, wenn der extradiegetische Erzähler Orhan – der Namensvetter des Autors – nach dem Tod des Protagonisten die Welt des Romans betritt. Orhan zeichnet Kas Begegnungen in Kars nach und versucht, Kas Ermordung zu untersuchen: Orhans Bestreben ist es, die Vergangenheit durch Kas Notizbuch zu rekonstruieren, aber die mystischen Gedichte, die Ka nach seiner Reise nach Kars verfasst hat, sind unwiederbringlich verloren.

Im Gegensatz zu Kafkas *Das Schloß* spielt Pamuks Roman in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort, an dem sich mehrere Zeitschichten palimpsestartig überlagern. Kars ist ein Mikrokosmos der Türkei der 1990er Jahre, die mit dem doppelten Erbe des Osmanischen Reiches und Atatürks Vision einer säkularen Republik zu kämpfen hat. Zugleich war Kars einst eine Bühne für den Kampf der Imperien um eine Bevölkerung, die religiös, ethnisch und sprachlich divers war. So entfaltet sich die Handlung inmitten eines Ortes, der von den Ruinen der jahrhundertealten armenischen Zivilisation ebenso geprägt ist wie von den Überresten der russischen Besatzung im späten 19. Jahrhundert und den Symbolen der frühen türkischen Moderne. Auf subtile Weise bringen Pamuks zahlreiche Verweise auf die armenische Vergangenheit der Stadt die Leerstelle zum Vorschein, die durch die Vernichtung der armenischen Kultur entstanden ist. Für die Dauer von Kas Besuch ist diese vergessene, isolierte Grenzstadt scheinbar in der Zeit eingefroren und strahlt das Unbehagen eines Verlustes aus. In der Erzählung entfaltet das Wissen um die verlassene armenische Ruine Ani die Symbolkraft des nie erreichbaren Schlosses in Kafkas Roman.

In dieser einst kosmopolitischen Stadt reist Ka durch seine eigenen Erinnerungen, während er mit den Zeichen eines gescheiterten modernen Staates konfrontiert wird, der auf den Überresten eines ethnisch und religiös diversen Imperiums aufgebaut ist. Ka scheint seine Mission gleich bei seiner Ankunft zu finden: Er ist entschlossen, die Gründe für die Entstehung

des politischen Islam aufzudecken. Ka selbst ist der religiöse Glaube fremd, aber als Dichter zieht ihn das Mysterium an und fesselt seine Vorstellungskraft. Die Dichtung, die aus seiner Zeit in Kars hervorgeht, folgt einer Poetik des Verlustes. Alles, was übrigbleibt, ist das Gefühl, an diesem Ort in einem Kreislauf von Gräueltaten gefangen zu sein, der sich unerbittlich wiederholt und überschreibt.

Kas Reise nach Kars ist nicht nur eine Reise ans Ende der Welt, sondern eine Reise ans Ende der Zeit. Ambiguität verortet sich gerade hier, indem die Grenzen zwischen Fiktion und Wirklichkeit, zwischen Original und Kopie, Objekt und Simulakrum sowie zwischen Autor und Erzähler verschwinden. So bringt Pamuk literarisch die Leerstelle und den ambigen Schwebезustand zum Ausdruck, welcher durch den gewaltsamen Bruch mit der osmanischen Vergangenheit verursacht wurde.

## Ruine Abendland

In Francis Alÿs' *The Silence of Ani*<sup>14</sup> begegnen uns weitere Zugänge zu jenen bei Pamuk erfassten Orten, zu denen auch die Ruine Ani gehört.<sup>15</sup> Der flämische Künstler imaginiert im Jahr 2015 Ani – nun im Medium des bewegten Bildes – in einer ästhetischen Überlagerung, die durchaus Ausgangspunkte in der poetischen und politischen Lektüre Orhan Pamuks hat, aber auch im Gedenken an den türkischen Genozid an den Armeniern hundert Jahre zuvor. Mit Alÿs weitet sich der Blick nochmals zu jenem archäologischen Denkmal christlicher Kultur, das an der Grenze zum Einflussgebiet islamischer Religion in der westlichen Kunstgeschichte rezipiert wird: Die in Grautönen gefärbten scheinbar dokumentarischen Bilder, die Alÿs uns am Anfang des Films präsentiert (Abb. 1), das Rauschen, die Bewegung des Grases, nehmen die schimmernde, unspezifische Natur rund um die Ruinenstadt Ani ins Auge. Die Stadt selbst erscheint zunächst nur in vergrößerten Aufnahmen einzelner ruinöser Objekte oder aber verschwommen im Hintergrund.

Bereits diese ersten Einstellungen verraten eine Annäherung der künstlerischen Mittel an kunsthistorisches Ausgangsmaterial. Die Stadt Ani ver-

---

<sup>14</sup> Alÿs 2015.

<sup>15</sup> Dieser Beitrag greift auf Teilaspekte eines bereits veröffentlichten Aufsatzes zurück, vgl. Genge 2017.





Abb. 1: Francis Alÿs, *The Silence of Ani*, 2015

Foto: Félix Blume © Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers und der Galerie Peter Kilchmann, Zürich

dankt ihre besondere Rolle in der Kunstgeschichte dem politisch umstrittenen Kunsthistoriker Josef Strzygowski, der erstmals eine fotografische Bestandsaufnahme ihrer Bauten unternahm. Seine Buchpublikation im Jahr 1918 verfolgte das Ziel, die christlichen Bauten Anis als historische Modelle und prägende Vorläufer einer westlichen Kunstgeschichte in Mittelalter und Renaissance zu verstehen. In ihnen äußere sich, so Strzygowski mit deutlich rassistisch geprägtem Vokabular, das Wirken einer »arischen« Migrationskultur.<sup>16</sup> Gerade in den Eingangspassagen des Buches finden sich Fotografien, die einen ähnlich zeitenthobenen, distanzierten Blick aufweisen, wie er in Francis Alÿs' Arbeit zu Beginn evoziert wird.

Bald aber verändert sich das Szenario des Videos. Ani scheint gar nicht mehr im Mittelpunkt des Geschehens zu stehen, sondern einzelne im Hintergrund undeutlich huschende jugendliche Gestalten, die die Monumente mit einer sich annähernden Kamerafahrt spukhaft verlebendigen. Dass

<sup>16</sup> Vgl. Strzygowski 1918, Bd. 1, S. V. Dass Strzygowski als Kunsthistoriker gleichermaßen für die Türkei tätig war, macht seine Rolle überdies politisch höchst brisant. Vgl. Dogramaci 2008.

Francis Alÿs sie als »Jugendliche von Kars« bezeichnet, schafft fast unmittelbar eine flüchtige Assoziation mit dem oben angesprochenen Roman *Schnee* von Orhan Pamuk. Die politische und poetische Gegenwart des Nachbarortes rückt ein, ohne dass sich nun auch eine gegenwartsbezogene Narration entfalten würde. Vielmehr zeigen sich ambige Oszillationen und Verschiebungen von Ort und Zeit, wenn die einzelnen Gestalten in zeitgenössischer Kleidung ausschnitthaft vergrößert und in mit raschen Schnitten arbeitenden Bildfolgen als mit Vogelpfeifen ausgestattete jugendliche Jäger:innen oder Vogelrufer:innen im hohen Gras versteckt erscheinen: Ihr Auftreten und Verhalten, aber auch eine erkennbare Tier-Mensch-Transgression in Bewegungsablauf und stimmlicher Präsenz bringen sie in die Nähe einer berühmten antiken Ambiguitätsfiguration: des antiken Gottes Pan. Die mit Schrecken verbundene mythische Gestalt wird von Alÿs indirekt zum Einsatz gebracht und regiert das Geschehen und seine Abläufe. So erscheinen die huschenden und kaum erkennbaren Gestalten der Jugendlichen wie Verkörperungen des Pan, der mit seinen Attributen der Panflöte und der in Schilf verwandelten Nymphe Syrinx die performativen Vorgaben für die Studierenden mit ihren Vogelpfeifen liefert. Auch sie werden wahrnehmbar als Figurationen zwischen Mensch und Tier, erscheinen wie Mittagsdämonen zwischen hell und dunkel und sind in ihrer undeutlichen Gestalt zum Teil nicht von ihrer Gras- und Felsumgebung unterscheidbar. Wie die »Bildstörung« Pan so »stören« die Jugendlichen in Alÿs' Installation den scheinbar dokumentarischen Charakter der Ruinen Anis mit einer mythischen Dramaturgie.

Beschäftigt man sich überdies mit dem Ortsbezug der Tondramaturgie im Film, so steigert sich die klangliche Präsenz des Vogelpfeifens von vereinzelt Tönen bis zu einer kollektiv geprägten Melodie und ebbt dann wieder ab bis zum vollständigen Verstummen. In Close-ups erscheinen die Gesichter der Jugendlichen dabei mit geschlossenen Augen, gleichsam selbst Exponate, die mit den Ruinen haptisch verbunden werden.

Alÿs erzeugt auf diese Weise die ambigue Evokation eines historischen Denkmals, in dem die vorherrschende Stille mit Schrecken und Sinnlichkeit, mit mythischer Erinnerung und diasporischer Geschichtlichkeit überlagert wird. Das Spiel und informelle Gebaren der Jugendlichen, ihre an Pan erinnernde Präsenz konterkarieren die identitäre Bildmacht der Architektur und unterlaufen die Ordnung des von der Kunstgeschichte etablierten Denkmaldiskurses. Das Jagen der Jugendlichen und ihre im unvermittelten Erscheinen gezeigte hybride Körperhaftigkeit, die sich stetig entzieht, die als Ge-

räusch und tierischer Laut hörbar wird und sich dem toten Stein anverwandelt, wird zur Komponente einer mit Schrecken durchwirkten uneindeutigen Wahrnehmung der Geschichte Armeniens.

## Schluss

Führt man die Überlegungen zu den drei ausgewählten Orten zusammen, wird deutlich, wie reale Orte gerade in poetisch-künstlerischen Reflexionsanordnungen zu einer Anreicherung von Ambiguität genutzt werden. Die Komplexität ästhetischer Zeichensysteme kodiert den Ort gewissermaßen als offenen Beobachtungsraum für das Wechselspiel von Ambiguität und Unterscheidung. Einerseits zentrieren und verdichten Orte in ihrem strengen lokalen Bezug die Arbeit an der Differenz (etwa an der konfessionellen Differenz bei Grimmelshausen). Andererseits eignet ihnen eine liminale Disposition, indem der lokale Bezug (wie bei Pamuk) an einem Grenzort hergestellt wird, der vermeintlich klare Unterscheidungen (Fiktion und Wirklichkeit, Gegenwart und Vergangenheit usw.) im literarischen Reflexionsraum symbolisch sowie durch intertextuelle Überschreibungen (Referenz auf Kafka) verschiebt.

Verortungen von Ambiguität erscheinen somit schließlich als kulturelle Knotenpunkte, in denen sich (wie in Alÿs' Ruinen von Ani) mythologische, kunstgeschichtliche und politische Diskurse auf verstörende Weise durchkreuzen. Gerade die Fiktionalisierung der ausgewählten Orte in Literatur und Film verdichtet sie dabei zu topologischen Palimpsesten, in denen Überschreibungsprozesse bzw. die Interferenzen mehrerer Zeitschichten durchsichtig werden.

Das Ambiguitätsprinzip palimpsestartiger Schichtung ist dabei in allen drei Fällen zu greifen. Bei Grimmelshausen wird die Ambiguität der religiösen Haltung des Simplicius durch eine Schichtung der Perspektiven offenlegt. Die Rezipient:innen beobachten den Erzähler, der sich selbst beobachtet, wie er die Katholik:innen (oder überhaupt fromme Menschen) beobachtet, wie sie den Teufel beobachten, der wiederum Simplicius beobachtet. In Pamuks *Kar* wird Intertextualität offenkundig, nicht nur im Hinblick auf die Anspielungen auf Kafka, sondern auch hinsichtlich der Rekonstruktion der Geschichte Kas durch Orhan auf der Grundlage der Notizen Kas. Anders als in Einsiedeln als Enklave der Eindeutigkeit ist Kars selbst ein Ort

der Schichtung, wofür die Schneemetaphorik besonders anschlussfähig ist. Die Vergangenheit bestimmt, wenn auch undeutlich, die Form der Gegenwart; sie drückt sich wie unter einer Schneeschicht oder eben wie bei einem Palimpsest gewissermaßen durch. Dieses Durchdrücken des Vergangenen ist schließlich auch in den Ruinen von Ani zu beobachten, wenn sich an diesem mythologisch aufgeladenen Ort die Grenzen zwischen Natur und Kultur, zwischen Form und Nicht-Form darstellerisch auflösen.

Wird die zeitliche Schichtung in den untersuchten Fällen durch die Ruinenmetapher bei Alÿs wohl am deutlichsten evident, ergeben sich von hier aus nicht nur thematisch Parallelen zur Erzählung Pamuks. Kars ist eine eingeschneite Grenzstadt, die ganz wörtlich von der Außenwelt abgeschnitten ist. Ani ist eine Ruinenstadt im Nirgendwo, die von der Zivilisation, welche sie umgibt, völlig getrennt ist. Unter diesen entrückten Bedingungen kann Ambiguität offenbar sprießen. So kann man sie an solchen Orten vielleicht gerade deswegen zulassen, weil sie hier räumlich begrenzt wird und entsprechend nicht wuchern bzw. sich ausdehnen kann. Beim *Simplicius* und *Einsiedeln* wird die fiktionale Verortung von (konfessioneller) Ambiguität indessen anders ausgespielt. Denn der Wallfahrtsort erscheint hier als Enklave der Eindeutigkeit, die konfessionelle Unterscheidung geradezu erzwingt. Bringt Grimmelshausen die konfessionelle Differenz dabei letztlich zum Scheitern, verdichtet sich der Wallfahrtsort hier prismatisch zum Prüfstein einer ihn umgebenden ambigen Welt, die es auf der Beobachtungsebene des Lesens satirisch zu durchschauen gilt.

## Literatur

- Alÿs, Francis, *The Silence of Ani. Turkish-Armenian Border*. In Collaboration with Antonio Fernández Ros, Julien Devaux, Félix Blume and the Teens of Kars, Video (s/w, Ton), 13:21 min., 2015, online: <https://francisalys.com/the-silence-of-ani/>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Bremer, Kai, »Bekanntnis trotz Einfalt? Struktur- und themenanalytische Überlegungen zum Status der *conversio* in Grimmelshausens Romanen«, in: Julia Weitbrecht/Werner Röcke/Ruth von Bernuth (Hg.), *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike, Bd. 39), Berlin 2016, S. 153–165.
- Dogramaci, Burcu, *Kulturtransfer und nationale Identität. Deutschsprachige Architekten, Stadtplaner und Bildhauer in der Türkei nach 1927*, Berlin 2008.

- Genette, Gérard, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt a. M. 2008.
- Genge, Gabriele, »Ergon und Parergon in Francis Alÿs' *The Silence of Ani* (2015)«, in: Hans Körner/Manja Wilkens (Hg.), *Angewandte Kunst und Bild*, München 2017, S. 152–165.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von, *Simplicissimus Teutsch. Herausgegeben von Dieter Breuer*, Frankfurt a. M. 2005 [zuerst 1669].
- Heißenbüttel, Helmut, »Indizien kultureller Differenz in mittelalterlichen Bau-, Bild- und Schriftdenkmälern aus Bari und Matera. Ein Schichtenmodell«, in: Margit Mersch/Ulrike Ritterfeld (Hg.), *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters* (Europa im Mittelalter, Bd. 15.), Berlin 2009, S. 199–218.
- Koselleck, Reinhart, »Zeitschichten« [zuerst 1995], in: ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt a. M. 2003, S. 19–26.
- Pamuk, Orhan, *Schnee. Roman. Aus dem Türkischen von Christoph K. Neumann*, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>2008 [zuerst türk. 2002].
- Strzygowski, Josef, *Die Baukunst der Armenier und Europa. Ergebnisse einer vom Kunsthistorischen Institute der Universität Wien 1913 durchgeführten Forschungsreise*, 2 Bde., Wien 1918.

# Die Ambiguität des Sakralen: Dinge und Körper in Regimen der Künste

*Gabriele Genge, Patricia Plummer und Jörg Wesche*

The meaning of the sacred needs to be thought through again in an unprejudiced manner. It needs to be traversed, activated, and critically assessed. This way we can perhaps begin to see and understand sacrality as a more mobile, transformative and essentially ambiguous sphere of human experience with subterranean links to politics, desire, language, and aesthetics, to questions of rights and obligations, sacrifices and transgressions.

*Jonna Bornemark und Hans Ruin, Ambiguity of the Sacred<sup>1</sup>*

## *Settings*

- Die Gegenwartskunst in Istanbul: Ambige Raum- und Bildpolitiken zwischen Religion und Staat (Kunstwissenschaft – Genge)
- Unveiling Orientalism: Ambiguität im britischen Reisediskurs des langen 18. Jahrhunderts (Anglistik – Plummer)
- Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742) (Neuere deutsche Literaturwissenschaft – Wesche)

Die in diesem Kapitel vorgestellten Ambiguitätsphänomene kreisen um Bestimmungen des Religiösen. Dabei werden vielfältige Formen religiöser Praxis in künstlerischen und literarischen Äußerungen sichtbar gemacht, die Uneindeutigkeit, Verunklarung und Dissens hervorrufen und damit auch politische Relevanz in gesellschaftlichen Kontexten erhalten. Im Rahmen spezifischer ästhetischer Medien – dem Trauerspiel, dem Reisebericht und der künstlerischen Performance – sollen Grenzbereiche untersucht

---

<sup>1</sup> Bornemark/Ruin 2012, S. 7.

werden, die zu Aufhebungen religiöser Ordnungen führen und politische sowie kulturelle Differenzierung herausfordern.

Als theoretische Grundlage der folgenden Untersuchungen dient eine erweiterte Auslegung des Religionsbegriffes. In seinen frühen religionssoziologischen Forschungen macht Émile Durkheim deutlich, dass Religion aus gesellschaftlichen Übereinkünften und Praktiken hervorgeht:

Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.<sup>2</sup>

Jene »Überzeugungen und Praktiken« und die »Dinge«, auf die sie sich beziehen, vermitteln ein gesellschaftlich konstituiertes Heiliges, das auch ohne Gottesbegriff vorstellbar ist.<sup>3</sup> Doch während Durkheims Religionssoziologie das Heilige recht rigide durch die Trennung vom Profanen definiert, legt die jüngere Religionswissenschaft den Fokus stärker auf Phänomene der Durchdringung und Überlagerung von Heiligem und Profanem mit dem Ziel, die Vernetzung von kultureller und sakraler Wahrnehmung zu erfassen und Prozesse ihrer politischen Aktivierung ebenso zu beschreiben wie Aspekte von Alteritätserfahrungen. Dies formuliert Anna Minta folgendermaßen:

Heiligkeit – in Abgrenzung zum Profanen – dient als ordnendes Prinzip im Umgang mit Objekten und Orten. Heiligkeit als gesellschaftliche Übereinkunft prägt die Wahrnehmung und Erfahrung von Raum und Ding. Heiligkeit als das Andere/Besondere/Fremde hebt über eine solche Alteritätserfahrung Orte und Objekte über das Alltägliche und Gewöhnliche hinaus. [...] Über Sakralisierungsprozesse, die Praxis einer religiösen Überhöhung kultureller Phänomene und ihre objekthafte wie räumliche Manifestation, wird das Heilige zu einem Element in der gesellschaftlichen Konstruktion von erfahrbarer Realität.<sup>4</sup>

Die Durkheimsche Religionssoziologie, die aus ethnologischen Ansätzen hervorging, entkräftet die Ausschließlichkeit monotheistischer Modelle und beschreibt ein breites Spektrum dinglicher und räumlicher Phänomene, die als sakral gelten können. So haben auch nachfolgende Theoretiker:innen, unter anderem Mircea Eliade, die Religionsphänomenologie in engsten

<sup>2</sup> Durkheim 2014 [1912], S. 76.

<sup>3</sup> »Es gibt also Riten ohne Gott, und sogar Riten, aus denen Götter abgeleitet worden sind.« (Ebd., S. 60.)

<sup>4</sup> Minta 2013, S. 7.

Zusammenhang mit ästhetischen Konzepten der Zeit- und Raumwahrnehmung gestellt, um auf diese Weise sinnliche Manifestationen des Heiligen, das heißt Prozesse der Sakralisierung von Dingen, Körpern und Räumen zu beschreiben.<sup>5</sup>

Mit Hilfe dieser Aufmerksamkeit für die Dinge, Überzeugungen und Praktiken der Sakralisierung kann ein Feld ästhetischer Performanzen auch außerhalb der begrenzten Vorstellung von Religionszugehörigkeit in seinen ambigen sakralen und profanen Bezügen analysiert werden. Dabei wird die Aufmerksamkeit auf die sinnliche Erfahrbarkeit und Zugänglichkeit der medialen Phänomene gelenkt, die sich jeweils »Regimen der Künste« verdanken, wie Jacques Rancière sie beschrieben hat. Mit seinen Bestimmungen des Ästhetischen und dessen politischer Rolle in jenen »Regimen der Künste« suchte Rancière nach neuen Wegen, das Ästhetische nicht nur einseitig funktional oder kunsttheoretisch zu deuten.<sup>6</sup> Vielmehr sei das Ästhetische selbst bereits eine politische Praxis, verstanden als »Aufteilung des Sinnlichen«:

Eine Aufteilung des Sinnlichen legt sowohl ein Gemeinsames, das geteilt wird, fest als auch Teile, die exklusiv bleiben. Diese Verteilung der Anteile und Orte beruht auf einer Aufteilung der Räume, Zeiten und Tätigkeiten, die die Art und Weise bestimmt, wie ein Gemeinsames sich der Teilhabe öffnet, und wie die einen und die anderen daran teilhaben.<sup>7</sup>

Im Folgenden geht es um solche Konstellationen, die die Aufteilungen des Sinnlichen, die Differenzen, die in das Feld des Gemeinsamen eingezogen werden, ambigüieren. Unter welchen Voraussetzungen wird ein Bild oder Gegenstand zum glaubhaften Beweis der Präsenz des Heiligen (Ikone, Reliquie), oder welche Bedingungen einer vorgegebenen Poetik müssen erfüllt sein, um eine nur vorgetäuschte von einer »wahren« Gotteserfahrung unterscheiden zu können, oder wie können ästhetische Performanzen eine bestehende religiöse Praxis unterlaufen? In den Fällen dieses Kapitels kommen Verflechtungen von Sakralisierungspraktiken, ästhetischen Medien und politischer Herrschaft zur Sprache, die zu Neubewertungen des

---

5 Bräunlein 2017.

6 »Ästhetik wird somit weder als individuelle Wahrnehmungstätigkeit noch als erkenntnistheoretische Grenze oder als Kunsttheorie verstanden, sondern verweist immer schon auf die Frage des Teilhabens und Teilnehmens an einer kollektiven Praxis, die für Rancière in der sozialen und politischen Konstitution der sinnlichen Wahrnehmung entschieden wird.« (Maria Muhle in der Einleitung zu Rancière 2008, S. 11.)

7 Rancière 2008, S. 25 f.



Religiösen führen und dessen Regelwerk in Teilen gefährden und/oder ambigüieren. Die drei Abschnitte stellen jeweils eine Opposition an den Anfang – Gnadentheologie versus Bilderkult, Aufgeklärte Religion versus primitiver Kult, Blackness versus Coolness –, um anschließend Praktiken vorzuführen, die Ambiguität an die Stelle dieser vermeintlich klaren Differenz setzen.

## Gnadentheologie versus Bilderkult

Das erstmals 1650 gedruckte Trauerspiel *Leo Armenius* von Andreas Gryphius, das nicht nur das Debütstück des schlesischen Autors ist, sondern literaturgeschichtlich auch den Beginn einer neuen deutschsprachigen Dramendichtung im 17. Jahrhundert markiert, stellt stoffgeschichtlich mit dem Sturz des byzantinischen Kaisers Leo V. (775–820) am Weihnachtsmorgen 820 einen scheinbar unrechtmäßigen Fürstenmord ins Zentrum bzw. auf die Bühne. Damit ist das barocke Trauerspiel einem eminent politischen Zusammenhang gewidmet. Zugleich erhebt sich darin die Frage nach den implizit zur Disposition gestellten Wahrheitsansprüchen des Religiösen, die auch die Frage der Rechtmäßigkeit verhandelbar machen. Der im historischen Stoff angelegte byzantinische Bilderstreit wird dabei von Gryphius mit dem zeitgenössischen reformatorischen Bildersturm enggeführt. Dieses Dispositiv bringt das Stück sodann gleichsam in einen dramatischen Dialog mit dem Bilderglauben, der als katholische Antwort auf die lutherische Gnadentheologie gegeben wird, indem er weiter auf die Heilswirkung sakraler Praktiken setzt. Nach Walter Benjamin bleibt in dieser konfessionellen Grundspannung unklar, ob es sich um einen Tyrannenmord oder ein Fürstenmartyrium handelt.<sup>8</sup> Denn die zentrale Szene der Ermordung des Kaisers am Schluss des Dramas sorgt für eine Ambiguierung des gesamten Geschehens und seines konfessionellen Subtexts, die letztlich auch zu einer Destabilisierung der Herrschaftsidee selbst führt. Der Bote, der vom Attentat und dem Tod des Herrschers Nachricht bringt, schildert dabei, wie der sterbende Leo die Kontaktreliquie des Heiligen Kreuzes berührt und küsst:

Umbsonst: weil man auff ihn / von allen Seiten drang /  
Dem nun das warme Blut aus Glied und Adern sprang /

<sup>8</sup> Vgl. Benjamin 1991 [1925], S. 251 ff.

Er fühlte daß die Kräfft' ihm allgemach entgangen;  
 Als er das Holtz ergriff / an welchem der gehangen  
 Der sterbend uns erlöst / den Baum an dem die Welt  
 Von ihrer Angst befrey't / damit der Tod gefällt /  
 Für dem die Hell erschrickt: denckt / rufft er / an das Leben /  
 Daß sich für euer Seel an dieser Last gegeben?  
 Befleckt des HErrn Blut / daß diesen Stamm gefärbt;  
 Mit Sünder Blut doch nicht! Hab ich so viel verkärbt;  
 So schont umb dessen Angst / den dieser Stock getragen /  
 An JEsus Söhn-Altar die grimme Faust zu schlagen.  
 [...]  
 Man stieß in dem er fiel / ihn zweymal durch die Brüste:  
 Jch hab es selbst gesehn / wie er das Creutze küßte:  
 Auff daß sein Cörper sanck / und mit dem Kuß verschid /  
 Wie man die Leich umbriß / wie man durch jedes Glid  
 Die stumpffen Dolchen zwang [...].<sup>9</sup>

So wird Leos Tod im Bericht des Boten mit dem Opfer Christi gleichsam überblendet. Allerdings ist jene Szene durch die spezifische ästhetische Rahmung des Trauerspiels in Zweifel zu ziehen:<sup>10</sup> Denn die Einleitung des Autors Gryphius formuliert Kritik an der Authentizität der Handlung des Kaisers Leo V., der im byzantinischen Bilderstreit die Verehrung der Bilder ablehnte (ähnlich wie eben später der Protestantismus) und damit auch mutmaßlich dem Reliquienkult zumindest kritisch gegenüberstand. Der Akt des Küssens und Anbetens der Herrenreliquie<sup>11</sup> ist unwahrscheinlich, wenn Leo Ikonoklast war. Damit gerät die Auslegung der Deutung selbst zum Thema des Dramas: Nicht nur beschäftigt es sich nun mit der Reliquienpraxis selbst, ihrer Absurdität aus protestantischer Sicht, sondern ebenso mit der historischen Wahrheit, die im Botenbericht korrumpiert wird. Gryphius selbst stellt die Lizenzen, die er sich mit der Formung des Stoffes erlaubt hat, offen heraus:

Daß der sterbende Kâyser / bey vor Augen schwebender Todes Gefahr ein Creutz ergriffen / ist unlaugar: daß es aber eben dasselbe gewesen / an welchem unser Erlöser sich geopf-

<sup>9</sup> Gryphius 1991 [1650], V/1, S. 99, Z. 141–152, S. 100, Z. 163–167.

<sup>10</sup> Vgl. Niefanger 2020.

<sup>11</sup> Eine der wichtigsten Herrenreliquien befindet sich heute im Essener Domschatz. Sie zeugt mit ihrer im Mittelalter neuartigen Zurschaustellung des Kreuzsplitters unter einem durchsichtigen Kristall vom Einfluss arabischer Sehtheorien und liefert entscheidende Argumente für ein transkulturelles Reliquienverständnis. Vgl. Genge/Stercken 2019.

fert / sagt der Geschichtschreiber nicht / ja vielmehr wenn man seine Wort ansieht / das Widerspiel; gleichwol aber / weil damals die übrigen Stücke des grossen Söhn-Altars / oder (wie die Griechen reden) die heiligen Hölzter / zu Constantinopel verwahret worden: haben wir der Dichtkunst / an selbige sich zu machen / nachgegeben / die sonst auff diesem Schauplatz ihr wenig Freyheit nehmen dürfften.<sup>12</sup>

Aus welchem Grund, muss vor diesem Hintergrund gefragt werden, nimmt Gryphius sich in seinem ansonsten sehr genau aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen gearbeiteten Geschichtsdrama dennoch diese künstlerische Freiheit, die Tatbestände zu verunklaren?

Die Reliquie wird an zentraler Stelle eingeführt. Sie gilt nicht als historische Wahrheit, sondern eben als eine bewusst genommene poetische Lizenz. Dass auf ihre Plausibilität gesetzt wird (die gesamte Schilderung des Attentats wird in der Szene selbst als »Traurspill« apostrophiert<sup>13</sup>), trägt offenbar eine konfessionelle Ambiguität in das Drama, da der gesamte Aufbau ansonsten die lutherische Gnadentheologie vorführt: Leo erweist sich auf Bitten seiner Gattin Theodosia seinem späteren Attentäter Michael Balbus gegenüber gnädig und bereitet damit seinen eigenen Untergang vor. Sein Tod scheint dabei weder dem Modell des Märtyrers noch dem des Tyrannendramas zuordenbar. Sind seine selbstermächtigenden Handlungen für ersteres zu negativ, so erscheint sein Tod am Weihnachtsabend, demütig das Kreuz Christi küssend, vor dem Hintergrund der lutherischen Normenwelt zu kultgläubig. Letztlich wird so das zentrale lutherische Dogma *sola fide* ins Bild gesetzt: Die Handlungen, die ein Mensch zu Lebzeiten ausübt, haben keine Bedeutung für sein Heil. Diese Absage an die Werkgerechtigkeit unterscheidet Protestantismus und Katholizismus; im Anschluss an Luther macht allein der Glaube an die göttliche Gnade den Menschen gerecht. An der Todesszene Leos wird dies verdichtet zur Darstellung gebracht.

Diese lutherische Deutung der Tragödie lässt sich überdies mit Blick auf Gryphius' Vorlage plausibilisieren: Der englische Jesuitenpater Joseph Simon (1593–1671) hatte den Konflikt zwischen Leo Armenius und Michael Balbus in seinem 1645 in Rom uraufgeführten Drama *Leo Armenus* gänzlich anders gestaltet.<sup>14</sup> Er nutzt die geschichtlich verbürgte Konstellation des Bilderstreits im Sinne der Konfessionspolemik. Leo Armenius ist bei ihm ein gnadenloser Bilderstürmer, der die Bildgläubigen in aller Grausamkeit

12 Gryphius 1991 [1650], An den Leser, S. 12, Z. 20–31.

13 Ebd., V/1, S. 96, Z. 67.

14 Simon 1907 [1645].

verfolgt, wobei Michael Balbus zum Retter der wahren Christenheit erhoben wird. Simon bildet mithin in eindeutiger Parteinahme den Konflikt zwischen Katholizismus und Protestantismus um die Funktion sakraler Bilder auf der historischen Folie Byzanz ab. Gryphius invertiert diese Konstellation in seiner Tragödie nicht einfach; das mag auch daran liegen, dass er als Lutheraner eine moderate Position in der Bilderfrage vertrat. Die Polemik Simons traf vor allem den Calvinismus. Gryphius vermeidet vielmehr jede direkte konfessionspolemische Volte. Ob dies als irenische Geste verstanden werden darf, ist mit Blick auf die Umarbeitung im Sinne der lutherischen Gnadenlehre dennoch fraglich. Ambig mag letztlich aber auch diese erscheinen, wenn gerade der Tod Leos über die Berührung und den Kuss einer Reliquie verbildlicht wird. Diese katholisierenden Anklänge fügen sich allerdings nur bedingt in die gänzliche Aussparung der Ikonoklasmus-Thematik, deren Fortführung mit Blick auf den Prätext Simons auf der Hand gelegen hätte.

Das angesichts der skizzierten Ambiguitäten bestehende Problem einer integralen Deutung des Dramas, das die Literaturwissenschaft bis heute beschäftigt, wird schließlich auch im Text selbst verhandelt. So darf *Leo Armenius* nicht zuletzt als Drama der Hermeneutik verstanden werden. Entsprechend hat man auch Leo als »König der Doppeldeutigkeit« gesehen.<sup>15</sup> Ersichtlich wird dies in verschiedenen Szenen, in denen Embleme, Träume und magische Rituale ausgelegt werden. Ein Beispiel bietet die Teufelsbeschwörung, welche die Orakelszenen des antiken Dramas dämonisch aufgreift. Die Weissagung des höllischen Geistes verstehen die Verschwörer fatalerweise als eindeutige Ankündigung ihres bevorstehenden Erfolges, der Zeichendeuter Jamblichus hingegen weiß um die Ambiguität der Unternehmung.<sup>16</sup>

*Jamblichus.*

[...] Was uns der Geist erklärt;  
siht doppelsinnig aus. Dir wird zu Lohn bescheret  
Was Leo trägt / Ja wol. Was trägt er? Cron und Tod!<sup>17</sup>

---

15 Burgard 2001.

16 Vgl. Wesche 2005.

17 Gryphius 1991 [1650], IV/2, S. 84, Z. 155–157.

Die doppeldeutige Rede des Teufels als Ambiguitätsfigur kann nur von seinem Priester als solche erkannt werden. Diese Logik verschiedener Wissensstufen gilt letztlich auch für das Drama selbst. Einem Publikum, das nicht in die Gnadentheologie eingeweiht ist, gibt das Stück keine eindeutigen Hinweise, wie es zu verstehen sei. Der Herrscherwechsel von Leo zu Michael wirkt in seiner historischen wie moralischen Bewertung offen, da beider Herrschaft austauschbar, ihre Begründung gleichlautend, Recht und Unrecht als Frage der Perspektive erscheint. Erst von der Zentrierung auf die Gnadentheologie her lässt sich der übergreifende Sinnzusammenhang erschließen. Der das Irdische bestimmende, kontingente Herrschaftswechsel wirkt mit Blick auf die existenzielle Frage göttlicher Gnade nichtig. In der in der lutherischen Theologie geschulte Leser:innen hingegen begreifen, wie der *deus absconditus* dort heilt, wo er straft, dort straft, wo er zu belohnen scheint. Der grausame Mord an Leo Armenius wird in der negativen Theologie Luthers als Wirken göttlicher Gnade lesbar. Ambiguitätserfahrungen wären so schließlich als Krise derjenigen beschreibbar, die nicht in die höhere Logik göttlichen Heils eingeweiht sind, während das historische Geschehen für jene eine Eindeutigkeit entwickeln kann, die hinter der Kontingenz das Wirken des *deus absconditus* entdecken können.

## Aufgeklärte Religion versus primitiver Kult

Auch Lady Mary Wortley Montagu thematisiert in ihren *Turkish Embassy Letters* den Reliquienkult – wenn auch aus ganz anderer Perspektive. Während mehrmonatiger Reisen anlässlich der diplomatischen Mission ihres Mannes, des britischen Sonderbotschafters Edward Wortley Montagu, zu Städten und Herrscherhäusern auf dem europäischen Kontinent zwischen August 1716 und Januar 1717 schreibt Montagu Briefe an Freund:innen und Bekannte zuhause. Sie bereist einen Kontinent, der erst wenige Jahre zuvor durch den im April 1713 geschlossenen Vertrag von Utrecht befriedet wurde. In all ihren Briefen beschreibt Lady Montagu die Personen, Orte und Gesellschaften, denen sie auf ihrer ersten Reise außerhalb Englands begegnet, mittels religiöser bzw. konfessioneller Differenzierungen. Damit legt sie Zeugnis davon ab, dass Europa auch im 18. Jahrhundert nicht aufgehört

hat, ein »Laboratorium religiöser und politischer Pluralität«<sup>18</sup> zu sein. In einem auf den 16. August 1716 datierten Brief schildert sie eine Tour durch die Kirchen der Stadt Köln. Sie zeigt sich beeindruckt von den prunkvollen Altären und reich geschmückten Kultgegenständen, nicht jedoch von den dort ausgestellten Reliquien. Ihre abschätzigen Bemerkungen über die zur Schau gestellten Gebeine der Heiligen Ursula und ihrer Begleiterinnen, die in der St. Ursula-Kirche verehrt werden, lassen die Praxis als idolatrischen und primitiven Zug des Katholizismus erscheinen, den sie mit ähnlicher Vehemenz karikiert, wie es die protestantische Polemik des 16. Jahrhunderts tat:

Having never before seen anything of that nature, I could not enough admire the magnificence of the altars, the rich Images of the Saints (all massy silver) and the enchasures of the Relicks, thô I could not help murmuring in my heart at that profusion of pearls, Diamonds and Rubies bestow'd on the adornment of rotten teeth, dirty rags, etc. [...] These were my pious reflections, thô I was very well satisfy'd to see pil'd up to the Honnour of our Nation the Skulls of the 11,000 Virgins.<sup>19</sup>

Montagu kontrastiert hier effektiv die Pracht der Ornamente mit der morbiden Hässlichkeit der Reliquien, die jene schmücken. Kann sie sich einer Bewunderung für die Kultgegenstände aus Edelstein und -metall nicht entziehen, so ist doch ihre Ablehnung gegenüber »rotten teeth« und »dirty rags« umso dezidierter. Sie erspare der Adressatin des Briefs, bei der es sich wohl um eine Hofdame der britischen Königin handelt,<sup>20</sup> Details zu anderen Kölner Reliquien, nur um zu einem weiteren Seitenhieb auf ebendiese Praktiken auszuholen: »being perswaded that you have no manner of curiosity for the Titles given to Jaw bones and bits of worm-eaten wood«.<sup>21</sup>

Freilich scheint Montagu Begegnung mit dem Katholizismus sehr verschiedene Facetten gehabt zu haben, etwa wenn sie schreibt, dass ein gutaussehender junger Jesuit ihr bei der Führung durch seine Kirche galante Komplimente machte: »[He], not knowing who I was, took a Liberty in his compliments and railerys which very much diverted me«.<sup>22</sup> Mochte die Reliquienverehrung für Montagu auch durchaus einen gewissen Unterhaltungswert aufweisen (»the farce of Relicks with which I have been entertain'd in all

18 Stollberg-Rilinger 2013, S. 12.

19 To Lady --- 16 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 252–254, hier S. 253 f.

20 Montagu 1993, S. 168, Anm. 11.

21 To Lady --- 16 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 252–254, hier S. 254.

22 Ebd., S. 253

Romish churches«<sup>23</sup>), war sie offenkundig auch eine eindruckliche Fremdheitserfahrung, hatte sie doch »never before seen anything of that nature«. <sup>24</sup> Mit ihrem Unverständnis und ihrer Abscheu vor der Ausstellung von Körperreliquien fügen sich ihre Ausführungen in die zu dieser Zeit in England verbreitete anti-katholische Rhetorik.

Doch nicht allein die Praktiken des Katholizismus werden zum Gegenstand von Montagus Ablehnung. Nach Nürnberg weitergereist bot sich zwar auch dort ein mit gepuderter Perücke geschmücktes Kreuzifix als Zielscheibe ihres Spottes an<sup>25</sup> – offenbar war die »farce of Relicks« auch hier verbreitet. Doch, so Montagu, seien auch die Lutheraner:innen keineswegs frei von diesem Wahnsinn (»those folls«).<sup>26</sup> In der Heilig-Geist-Kirche, die sie als »the principal Church« bezeichnet, werden ihr vermutlich das Reichskreuz und die Heilige Lanze gezeigt: »a large piece of the Cross set in Jewels, and the point of the Spear which they told me very gravely was the same that pierc'd the side of Our Saviour«. <sup>27</sup> Jede Verehrung eines Gegenstandes erscheint ihr gleichermaßen absurd, ob sie nun in strikt religiösen Zusammenhängen steht oder als Reichskleinod der Glorifizierung des Heiligen Römischen Reiches dient.

Und auch der Calvinismus darf nicht auf Montagus Nachsicht hoffen. So werden Städte in den protestantischen Niederlanden als wohl geordnet und sauber, die Bewohner:innen als äußerst reinlich beschrieben.<sup>28</sup> Die hier bewunderten, auf den calvinistischen Einfluss in Holland zurückzuführenden Alltagspraktiken, hindern Montagu jedoch nicht daran, das dortige religiöse Gebaren zu karikieren. Den Gottesdienst in der »französischen« (das heißt calvinistischen) Kirche in Nijmegen vergleicht sie mit einem Puppentheater, die Predigt des Priesters – immerhin »a person of particular fame among 'em« – findet sie ermüdend. Solche despektierlichen Äußerungen über andere Konfessionen, bekennt Montagu freimütig, seien gleichbedeutend mit dem Lob ihrer anglikanischen Herkunftskirche: »speaking disrespectfully of

23 To Lady Bristol 22 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 254–256, hier S. 255.

24 »Having never before seen anything of the nature«, To Lady --- 16 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 252–254, hier S. 253 f.

25 »they have dress'd up an Image of our Saviour over the Altar in a fair full bottom'd wig, very well powder'd.« (Ebd., S. 256.)

26 Ebd., S. 255.

27 Ebd.

28 Vgl. etwa To Lady Mar 3 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 248–250, hier S. 249; To [Jane Smith] 5 Aug. [1716], in: ebd., S. 250 f., hier S. 250.

Calvinists is the same thing as speaking honourably of the Church [of England].«<sup>29</sup>

Montagus ostentative Wertschätzung der anglikanischen Kirche wirkt dabei nur bedingt überzeugend, da über deren wechselvolle Geschichte hinweg durchaus Heilige anerkannt und auch Reliquien verwahrt wurden, wenn auch in geringerem Ausmaß als im Katholizismus. Jedoch sind die Unterscheidungen, mit denen die Briefschreiberin hier operiert, nur auf den ersten Blick konfessionelle Differenzierungen. Dies wird an Montagus Berichten über zwei Besuche am Wiener Kaiserhof deutlich. Hier genießt sie die Raffinesse der höfischen Galanterie und die Freiräume, die sich privilegierten Frauen in diesen geschlossenen Zirkeln eröffnen, karikiert jedoch die öffentlichen Manifestationen der Volksfrömmigkeit. Die allgegenwärtige Anbetung hölzerner Figuren sei »gross superstition« und der Prunk der oft zu beobachtenden Prozessionen sei »as offensive and apparently contradictory to all common sense as the Pagods of China.«<sup>30</sup> Die Polemiken der britischen Reisenden nähren sich weniger aus einer tief empfundenen Überzeugung von der Wahrheit der anglikanischen Lehren und Praktiken. Montagu urteilt weniger aus einer Position des Glaubens heraus, sondern aus einer Position, die die Vernunft (»common sense«) in den Mittelpunkt stellt. Daher entzündet sich ihre Kritik an der *Materialität* religiöser Zeichen und Praktiken. Vor allem die Reliquienverehrung und der »gross superstition« katholischer Prachtentfaltung, von dem auch die Lutheraner:innen mit ihren Reichskleinodien nicht frei sind, sind ihr daher zuwider. Von jedwedem religiösen Eifer, in welche Richtung er auch ausschlagen mag, grenzt sie sich ab und jeder religiöse Fanatismus ist ihr fremd. Wenn sie in einem Brief vom 1. April 1717 ein ganzes Panorama religiöser Bekenntnisse in Christentum und Islam beschreibt, kann sie dieses »Sektierertum« daher auch ironisch als strukturelle Ähnlichkeit zwischen den beiden Religionen markieren: »Mahometism is divided into as many Sects as Christinianity.«<sup>31</sup> Wie die Gemeinsamkeit zwischen den Religionen ergibt sich für Montagu daraus eine gemeinsame Basis zwischen ihr und dem Freigeist Abbé Conti, einem ehemaligen katholischen Priester<sup>32</sup>: »I know you equally condemn *the Quackery of all Churches* as much as you revere *the sacred Truths* in which we

29 To [Sarah Chiswell] 13 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 251–252, hier S. 252.

30 To Lady X --- 1 Oct. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 275–278, hier S. 277.

31 To the Abbé Conti 1 April [1717], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 315–321, hier S. 317.

32 Antonio Schinella Conti, genannt Abbé Conti (1677–1749) war italienischer Universalgelehrter, Aufklärer und Freigeist, der zeitweise in England lebte und mit dem Montagu seit 1715 in Kontakt



both agree.«<sup>33</sup> Das hier zum Ausdruck gebrachte pluralistische Verständnis »heiliger Wahrheiten« verortet sie bewusst außerhalb religiöser oder konfessioneller Zugehörigkeit. In letzter Konsequenz mündet es in eine Distanziertheit gegenüber solchen Zugehörigkeiten, wie Montagu sie auf dem Gebiet des heutigen Albanien bei den Arnaut:innen beobachtet, die nach mehrfachem Herrschaftswechsel zwischen dem Osmanischen Reich und Österreich-Ungarn freitags die Moschee und sonntags die Kirche aufsuchten.<sup>34</sup> Montagu schildert die Überzeugungen dieser Menschen als eine Art gelassenen Agnostizismus: Da niemand wissen könne, welcher Prophet tatsächlich das Heil bringen werde, sähen sie sich mit ihrem Synkretismus in jedem Fall auf der sicheren Seite. Diese aus pragmatischen Gründen praktizierte Uneindeutigkeit bewertet sie in ihrem Brief an Abbé Conti als vernünftig (»prudent«) und lobt sie als den Gipfel der Bescheidenheit. Fast möchte man die arnautische Distanziertheit gegenüber religiösen Festlegungen, wie Montagu sie schildert, mit dem anachronistischen Begriff der Coolness bezeichnen, der uns im folgenden Fall beschäftigen wird.

Montagus Unterscheidungen, mit denen sie das Europa des frühen 18. Jahrhunderts bereist, sind keine konfessionellen, sie sind auch nicht die des Gegensatzes zwischen Aberglauben und Vernunftreligion oder zwischen Religion überhaupt und Aufklärung. Im Gegenteil könnte man fast sagen, dass Montagu ihre »pious reflections«, wie sie sie in Köln angestellt hatte,<sup>35</sup> zunehmend entgleiten, je mehr Spielarten religiöser Lebensformen sie zu Gesicht bekommt. Es ist, als wandle sich ihr eine aus ihrer englischen Heimat mitgebrachte Überzeugung von der vernunftgemäßen Überlegenheit der anglikanischen Konfession gleichsam unter der Hand in eine Geste des Abstands zu allen Formen religiösen Eifers gleichermaßen, in eine Coolness, die religiös-konfessionelles Unterscheidungsgebaren nicht einfach zugunsten aufklärerischer Kategorien aufgibt, sich aber auch nicht mehr religiös einfangen lässt. Das »Laboratorium religiöser Pluralität« (Stollberg-Rilinger), das das Europa des frühen 18. Jahrhunderts ist, bringt nicht nur eine Vielfalt konfessioneller und religiöser Erscheinungsformen hervor, sondern auch die Distanziertheit ihnen allen gegenüber, die nicht

---

stand. Er hatte sich 1708 vom Priesteramt losgesagt, führte jedoch weiterhin seinen religiösen Titel; vgl. Montagu 1993, S. 174, Fn. 125.

33 To the Abbé Conti 1 April [1717], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 315–321, hier S. 320, eig. Hervorh. 34 Ebd., S. 319.

35 To Lady --- 16 Aug. [1716], in: Montagu 1965–1967, Bd. 1, S. 252–254, hier S. 253 f.

als konfessionell, atheistisch, vernunftreligiös, aufklärerisch oder fromm zu denken ist, sondern als ambig.

## Blackness versus Coolness

Praktiken der Ambiguierung sakraler Regelwerke bestimmen auch die Auseinandersetzungen des türkisch-kurdischen Künstlers und Kurators Halil Altındere mit der politisierten Religionsdebatte im gegenwärtigen Istanbul.<sup>36</sup> Seine Arbeit zielt unter anderem auf das politisch ins Feld geführte Konzept der »Black Turks«, das interessante Anhaltspunkte für die Reflexion von ambigen religiösen Zuordnungen liefert. Erkennbar wird, wie ethnisierte sakrale Praktiken zum Einsatz kommen, die einerseits im Dienst populistischer Islamisierung für affektive Vereinheitlichung sorgen oder aber im widerständigen Setting performativer Inszenierung emanzipatorische Staatskritik befördern.

Ursprünglich bezeichnet der Begriff »Black Turks« diejenigen afrikanischen Sklav:innen, die im Osmanischen Reich lebten. Da sie der Religionsgruppe der Muslim:innen zugeordnet wurden, blieben sie als ethnische Minderheit unsichtbar.<sup>37</sup> Mit einer Rede des damaligen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan im Jahr 2013 geriet die Bezeichnung in die aktuelle Debatte. Sie wird zum Motto seines postsäkularen Islamverständnisses, dessen Anhänger:innen Erdoğan zu einer unterprivilegierten revolutionären Gruppe umdeutet:

Sie sagen, wir verstehen nichts von Politik. Sie sagen, wir verstehen nichts von Kunst, Theater, Film, Poesie. Sie sagen, wir verstehen nichts von Ästhetik, Architektur. Sie sagen, wir sind ungebildet, ignorant, die Unterschicht, die zufrieden zu sein hat mit dem, was man ihr gibt. Mit anderen Worten: Eine Gruppe von N[...] [*zenci*].<sup>38</sup>

36 Der Beitrag bezieht sich auf Teilaspekte eines veröffentlichten Aufsatzes: Genge 2024.

37 Vgl. Durugönül 2003; Ferguson 2014, S. 78.

38 Recep Tayyip Erdoğan am 11. Juni 2013, hier zit. nach der engl. Übersetzung in Ferguson 2014, S. 78. Der ebd. zitierte türkische Wortlaut: »Onlara göre biz siyasetten anlamayız. Onlara göre biz sanattan, tiyatrodan, sinemadan, resimden, şiiirden anlamayız. Onlara göre biz estetikten, mimariden anlamayız. Onlara göre biz okumamış, cahil, alt tabaka, verilene yetinmesi gereken ... yani zenci bir grubuz.«

Mit dieser Rede verortet Erdoğan sich scheinbar selbst im ethnisierten sozio-kulturellen Kontext der afrikanischen Muslim:innen, der Black Turks, allerdings mit dem Unterschied, dass er diese mit dem Wort »zenci« gleichzeitig rassistisch diskriminiert.<sup>39</sup> Der darin angelegte Verweis auf eine ethnisierte religiöse Praxis ist gegen die von Kemal Atatürk initiierte islamische Staatsreligion und deren elitäres ästhetisches Regime gerichtet. Der modernistische Diskurs des »weißen«, das heißt gereinigten, unsichtbaren kemalistischen Islam sollte durch das postsäkulare Gegenmodell entkräftet werden. Blackness wurde bald Regierungsmotto einer von Erdoğan eingeleiteten ethnisierten Version des Islam als Staatsreligion.<sup>40</sup>

In seinem Video *Wonderland*, das im Rahmen der Biennale von Istanbul im Jahr 2013 ausgestellt wurde, greift Halil Altındere das Konzept der Black Turks auf und unterläuft es zugleich.<sup>41</sup> Er situiert sich in einem kulturellen und politischen Kontext, der das Aufeinandertreffen ethnisierte Gruppen im urbanen Raum der Stadt Istanbul thematisiert. Religiöse Zuordnungen scheinen zunächst keine Rolle zu spielen. Anlass des Films ist die staatliche Umsiedlungspolitik, die in der Amtszeit des Ministerpräsidenten Erdoğan von 2003 bis 2014 mit urbanen Umbau- bzw. Abrissmaßnahmen erfolgte. Dabei stand die Kontrolle und Einhegung bestehender Migrationskulturen, die in »Problemvierteln« mit hoher Kriminalitätsrate (Drogen, Prostitution) lebten, im Vordergrund. Im Video Altınderes geht es um das historische Viertel Sulukule, ein traditionelles Rom:nja-Viertel mit gewachsener Bebauung, die nach dem Prinzip der Gecekondus ohne Genehmigung und Planung offizieller Stellen seit den 1940er Jahren erfolgt war.<sup>42</sup>

Halil Altındere zeigt mit der Arbeit *Wonderland* von 2013 einen Akt des Aufbegehrens gegen die staatlichen Abrissmaßnahmen.<sup>43</sup> Der Film ist ein Musikvideo der Roma-Rappergruppe Tahribad-ı İsyân, deren Performance Altındere künstlerisch konzipiert. Der Entstehungszeitraum der Arbeit liegt noch vor den massiven Gezi-Park-Protesten, die ein weiteres Abrissprojekt

---

39 Vgl. Bulut 2012, S. 916: »The word *zenci* [...] was originally used as a neutral word to refer to the subject of the Ottoman Empire of African origin, basically the enslaved populations working as palace aids and maids. *Zenci*, literal equivalent of *negro* (originally used in Spanish), was vulgarized in time gaining an inferior connotation. In today's Turkish *siyah* [black] is used as the politically correct neutral word since *zenci* [*negro/nigger*] still has a discriminative tone to it.«

40 Vgl. auch Steffny 2020.

41 Vgl. auch Yavuz 2000.

42 Zu Geschichte und Begriffsgeschichte der Gecekondus vgl. Aslan/Erman 2014.

43 Altındere 2013.

Erdoğan begleiteten. Wenn auch das Stadtviertel Sulukule bereits in weiten Teilen zerstört war, erhielten doch die neu errichteten Wohngebiete in der Nachfolge denselben Namen. Hier, so Kevin Yıldırım, entwickelte sich eine »hip hop acculturation«<sup>44</sup>, die mit Sozial- und Bildungsprojekten auf die staatliche Vertreibung reagierte und die Ghettoisierung zu einem Anliegen widerständiger Ästhetik mit eigenem lokalem Lebensstil machte.<sup>45</sup>

Die Rappergruppe Tahribad-1 İsyân mimt eine Straßengang, die zu Beginn in einer längeren Kamerafahrt mit wackelndem Screen von einem Polizeiauto verfolgt und zugleich gefilmt wird. Wir sehen im schnellem Perspektivwechsel Zen-G, den jugendlichen Leader der Gruppe auf der Flucht in einem apokalyptischen urbanen Abriss-Szenario. Bald erschließt sich der Plot: Im Inneren eines alleinstehenden Hauses erhält die Band den Auftrag von einem thronenden und gekrönten »King« (Fuat Ergin), die von Erdoğan zerstörten Viertel zurückzuerobern, allerdings ausschließlich mit Mitteln eines vorgegebenen künstlerischen Regimes: »Let art and music be your armaments« (Abb. 1).



Abb. 1: Halil Altındere, *Wonderland*, 2013, 08:24, Film still 01:49

© Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers und PİLOT Gallery, Istanbul

44 Yıldırım 2017, S. 89: »So instead of referring to a purely musical change, I use the term *hip-hop acculturation* to indicate the everyday expressive acts that collectively refashion Sulukule as a self-styled hip-hop »ghetto.«

45 Vgl. ebd., S. 96 f. zu den schulischen Sozial- und Bildungsprojekten der Rapper-Gruppe.

Die nächsten Aktionen der Rapper, die diesem Aufruf folgen, bleiben im Rahmen des Musikvideos: Sie durchstreifen im Lauf die Straßen und werden sichtbar auf den Aquädukten der Stadt, während nur scheinbar gewaltsame Szenen und fiktionale Visionen einander ablösen. Das Video nimmt das Repertoire klassischer Inszenierungen von Rap und Hip-Hop auf, in dem die Gangster als moralische, wenngleich auch immer wieder ironisierte Vorbilder (unter anderem überzeichnete Gangsterbosse, gestikulierende und grimmig massierende Kids, schlitternde und klapprige Polizeiautos etc.) eines Vorgehens gegen den Staat auftreten.

Altindere unterlegt die gegen Erdoğan selbst auftretende Rappergruppe mit einer »schwarzen« afrikanisch-amerikanischen Kulturzugehörigkeit, für die vor allem das Konzept der Coolness entscheidend ist, wie er selbst in einem Interview betont:

»I didn't want to make a normal documentary or film some crying kids,« Altindere told me one afternoon sitting in PILOT's pleasantly austere gallery. »I wanted to make something ›cool‹ – something aesthetically and thematically more complex than simple documentation of the neighborhood's struggles. Like humor, that ›coolness‹ was employed to what he hoped would be a greater effect, bonding the members of Tahribad-ı İsyân to people outside of Sulukule and, perhaps, all over the world.«<sup>46</sup>

Der Künstler nutzt damit ein älteres Konzept der Affektregulierung, das vom Cool Jazz bis zum Hip-Hop zugleich als Zeichen von Blackness gilt und als ambige Körperpraxis sakrale und profane Zuordnungen unterlaufen und zugleich affirmieren kann. Will man der älteren Begriffsgeschichte folgen, die sich im Zuge der afrikanischen Bürger:innenrechtsbewegung in den 1970er Jahren mit den Schriften Robert Farris Thompsons als »an aesthetics of the Cool« fassen lässt, wird Coolness mit dem Sklav:innenhandel aus Afrika importiert.<sup>47</sup> In seinem für Westafrika *avant la lettre* reklamierten »Regime der Künste« unternimmt Thompson eine historische Begründung der Kulturtechnik cooler Distanziertheit, die er neben linguistischen Deutungen west- und zentralafrikanischer Sprachen überdies aus einer ethnologisch-ästhetischen Beschreibung der berühmten Ife-Köpfe der Yoruba-Kultur ableitet. Deren sakrale Bezüge kennzeichnet er als formales Konzept zeitlicher und räumlicher Überschreitung:

---

<sup>46</sup> Krajeski 2014.

<sup>47</sup> Thompson 1973; ders. 2011. Zur Rezeption im aktuellen türkischen Diskurs vgl. Özkan 2015. Für neuere Arbeiten zu Coolness und ihrer Begriffsgeschichte vgl. u. a. Sommers 2007; Stearns 1994; MacAdams 2002; Mentges 2010; Schröder 2010.

Manifest within this philosophy of the cool is the belief that the purer, the cooler a person becomes, the more ancestral he becomes. In other words, mastery of self enables a person to transcend time and elude preoccupation. He can concentrate or she can concentrate upon truly important matters of social balance and aesthetic substance, creative matters, full of motion and brilliance.<sup>48</sup>

Thompson beschreibt hier eine multiple sakrale und ästhetische Praxis, in der künstlerische Darstellung, musikalische und körperliche Performanz zusammenfinden. Sie umfasst Formen der Körperdisziplinierung, aber auch körperlicher Transgression, in denen die psychische Destabilisierung zunächst Teil eines religiösen Rituals war, das dann als Medium kollektiven politischen Widerstands afrikanischer Sklav:innen genutzt wurde. Trancezustände, Ekstase und imaginäre Kontaktaufnahmen zu einer Sphäre sakraler Alterität dienen dazu, Subjektpositionen zu verunklaren, Nicht-Gegenwart zu imaginieren, wobei die Schwelle zur physischen Gewalt nicht überschritten wird.

Altindere erzeugt damit eine afrikanische Traditionslinie für ein Phänomen, das im Rahmen der Musikgeschichte des Black Atlantic als spezifisch »African-American Coolness« rezipiert worden war.<sup>49</sup> Zu ihr gehören Miles Davis und der Umkreis von Bebop und Jazz, bald Modell und Vorbild der weißen Musikszene. Coolness wird schließlich im Kontext der Hip-Hop-Kultur mit islamischen Referenzen gefüllt, die, so Hishaam D. Aidi, den rebellischen Charakter dieser Musik unterstreichen, zugleich aber eine besondere Form von Sakralität entfalten, die transnational geprägt und überdies den konservativen Lebensentwürfen islamischer Traditionalist:innen entgegengesetzt sein kann.<sup>50</sup> Mit Malcolm X und seiner Anhängerschaft, so Aidi, etablierte sich eine schwarze religiöse und vor allem männliche Praxis des Islams, die gleichermaßen über die Ästhetik der Coolness eine spezifische spirituelle Präsenz in der afrikanisch-amerikanischen Bürger:innenrechtsbewegung behauptete und mit dem Konzept des »Muslim Cool« weitergeführt wurde.<sup>51</sup>

In Altinderes Videoperformance werden die jugendlichen rappenden Black Turks zu Gehilfen einer imaginären nicht-staatlichen Macht, deren Befehle sie in einem der Alltagswirklichkeit halb entzogenen Setting ausführen: Holprige Kamerafahrten und verschobene Einstellungen bzw.

---

48 Thompson 1973, S. 41.

49 Schröder 2010. Vgl. MacAdams 2002.

50 Vgl. Aidi 2014; ders. 2018. Vgl. Johannsen 2019.

51 Vgl. auch: Khabeer 2016.

Montagen erzeugen eine imaginäre Gegenwart der Rebellion, deren Fiktionalität nicht in Frage steht. Die ursprüngliche normative Religiosität der Black Turks wird mit den Sakralisierungsformen der Blackness und Coolness des US-amerikanischen Rap überlagert und fungiert erst in dieser Uneindeutigkeit als ästhetisches Medium politischen Widerstands im Kontext der Gezi-Park-Proteste in Istanbul. Bemerkenswert ist, dass der Band-Leader von Tahribad-ı İsyân sich selbst als »Zen-G« bezeichnet. Damit markiert er (Jahrgang 1994) nicht nur ironisch seine Zugehörigkeit zur Generation Z, sondern durch die phonetische Ähnlichkeit mit dem türkischen Wort »zenci« auch seine Positionierung als Mitglied einer rassifizierten, unterprivilegierten Bevölkerungsgruppe. Auf diese Weise verschafft sich Zen-G eine überlagerte, transnationale emanzipatorische Identität.<sup>52</sup> Im Kontext ihrer Lokalisierung im türkischen Hip-Hop rückt die Gruppe damit in die Kulturszene des Muslim Cool, ohne diese religiösen Zusammenhänge explizit aufgerufen zu haben.<sup>53</sup> Erdoğan's Staatskollektiv der Black Turks wird hier von einem ambigen Gegenmodell herausgefordert, das nun Sakralisierungspraktiken in den Dienst einer transnationalen politischen Bewegung stellt. Herausgefordert wird zudem das Konzept Religion, das sich nun mit kulturellen Zuordnungen amalgamiert und gerade deshalb tagesaktuelle politische Sichtbarkeit gegen die von Erdoğan beschworene Gruppe der Black Turks gewinnt. Blackness wird als globales Phänomen widerständiger religiös geprägter Kultur inszeniert, das Rom:nja zu Blacks werden lässt, deren klare islamische Kontexte werden ambig und höhlen die Idee einer Staatsreligion Islam aus.

## Schluss

Die hier vorgestellten künstlerischen Auseinandersetzungen mit Formen der Sakralisierung liefern über die verschiedenen zeitlichen Kontexte hinweg Hinweise auf spezifisch kritische Neu-Positionierungen von Glaubenspraktiken. Dabei ist jeweils ausschlaggebend, in welchem künstlerischen

---

52 Für diesen Hinweis danken wir Eva Liedtjens.

53 Solomon 2006. Mit spezifischer Fokussierung auf die jugendkulturellen Aspekte vgl. Herding 2013.

Regime deren sichtbare Rahmenbedingungen verunklart werden und zu ambigen Wahrnehmungen führen.

So erfährt Gryphius' *Leo Armenius* seine Ambiguierung dadurch, dass in ihm inhärente Übereinkünfte zur moralischen Bewertung des Geschehens aufgekündigt werden: Das religiöse Ritual der katholischen Reliquienverehrung wird zum Ausgangspunkt von Maßstäben politischen Handelns. Verliert es seine eindeutige Überzeugungskraft, entpuppt sich das Handeln selbst als Farce. Es besteht dann Bedarf, in Prozessen der Rezeption, des Abwägens und Erschließens rezeptionsästhetischer Verweise auf neue religiöse Vorgaben, hier der Gnadentheologie, und in Akten der erneuerten Lektüre eine wahrheitsgemäße Deutung zu erlangen.

In ähnlicher Weise avancieren die Briefe Montagus zum ästhetischen Medium ambiger Öffnung feststehender religiöser Überzeugungen. Die im Dokumentarischen gebundene Form des Reiseberichtes bedient ein breites Interesse an alteritären religiösen Ritualen, die vertraute und affirmierte Sakralisierungspraktiken überlagern, bis sie in eine Distanziertheit zur religiösen Parteinahme überhaupt münden, die jedoch auch nicht mit gängigen Etiketten der Aufklärung einzufangen ist und so im Ambigen verbleibt.

Schließlich gelingt es dem Künstler Halil Altindere im Rahmen einer künstlerischen Performance auf eine Ethnisierung des Islam im Konzept der Black Turks zu reagieren, die als postsäkulare Rückkehr der Religion vom türkischen Regierungschef propagiert wurde. Das rebellische Potenzial von Altinderes Video liegt nicht in erster Linie in der inszenierten gewaltsamen Konfrontation mit der staatlichen Autorität. Vielmehr gelingt es ihm, mit den Mitteln von Hip-Hop-Kultur und künstlerischer Montage die rassistischen Ausgangspunkte des staatlichen Populismus zu dekonstruieren. Der nationalen Strategie religiös-moralischer Ordnung setzte er eine transnationale islamische Bürger:innenrechtsbewegung mit politischem Pathos, dem Glauben an körperliche Transzendenz und Selbstermächtigung entgegen.

## Literatur

Aidi, Hishaam D., »The Political Uses of Malcolm X«, in: *Nka. Journal of Contemporary African Art*, H. 42–43, 2018, S. 212–221.



- Aidi, Hishaam D., *Rebel Music. Race, Empire, and the New Muslim Youth Culture*, New York 2014.
- Altindere, Halil, *Wonderland*, Video (Farbe, Ton), 8:23 min., 2013.
- Aslan, Şükür/Erman, Tahire, »The Transformation of The Urban Periphery. Once Upon a Time There Were Gecekondu in Istanbul«, in: Dilek Özhan Koçak/Orhan Kemal Koçak (Hg.), *Culture, Design, Spectacle and Capital in Istanbul*, Newcastle 2014, S. 95–113.
- Benjamin, Walter, »Ursprung des deutschen Trauerspiels« [1925], in: ders., *Gesammelte Schriften. . Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt a. M. 1991, Bd. I, S. 203–430.
- Bode, Christoph, *East Meets West. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur*, Heidelberg 1997.
- Bornemark, Jonna/Ruin, Hans, »Introduction«, in: dies. (Hg.), *Ambiguity of the Sacred* (Södertörn Philosophical Studies, Bd. 12), Huddinge 2012, S. 5–14.
- Bräunlein, Peter J., »Was ist uns heilig? Kulturwissenschaftliche Anmerkungen zu »sakralen« Dingen«, in: Andrea Beck/Klaus Herbers/Andreas Nehring (Hg.), *Heilige und geheiligte Dinge. Formen und Funktionen* (Beiträge zur Hagiographie, Bd. 20), Stuttgart 2017, S. 9–26.
- Bulut, Alev, »Translating Political Metaphors. Conflict Potential of *zenci* [negro] in Turkish-English«, in: *Meta. Journal des traducteurs*, Jg. 57, H. 4, 2012, S. 909–923.
- Burgard, Peter J., »König der Doppeldeutigkeit. Gryphius' *Leo Armenius*«, in: ders. (Hg.), *Barock. Neue Sichtweisen einer Epoche*. Wien/Köln/Weimar 2001, S. 121–141.
- Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Berlin 2014 [zuerst franz. 1912].
- Durugönül, Esma, »The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity.«, in: *Journal of Black Studies*, Jg. 33, H. 3, 2003, S. 281–294;
- Ferguson, Michael, »White Turks, Black Turks and Negroes. The Politics of Polarization«, in: Umut Ozkirimli (Hg.), *The Making of a Protest Movement in Turkey. #occupygezi*, Basingstoke 2014, S. 77–86.
- Genge, Gabriele/Stercken, Angela, »Textiles Designing Another History. Wael Shawky's *Cabaret Crusades*«, in: Elke Gaugele/Monica Tilton (Hg.), *Fashion and Postcolonial Critique*, Wien 2019, S. 220–229.
- Genge, Gabriele, »Halil Altindere's *Wonderland*: Sacralization and Subversion in *Sulukule*«, in: Cathrine Bublatzky/Burcu Dogramaci/Kerstin Pinther/Mona Schieren (Hg.), *Entangled Histories of Art and Migration. Theories, Sites and Research Methods*, Bristol/Chicago 2024, S. 232–246.
- Gryphius, Andreas, »*Leo Armenius*« [1650], in: ders., *Dramen*. Hg. v. Eberhard Mannack (Bibliothek der Frühen Neuzeit, Bd. 3), Frankfurt a. M. 1991, S. 9–116.
- Herding, Maruta, *Inventing the Muslim Cool. Islamic Youth Culture in Western Europe*, Bielefeld 2013.
- Johannsen, Igor, »Configurations of Space and Identity in Hip Hop. Performing »Global South«, in: *Journal of Hip Hop Studies*, Jg. 6, H. 2, 2019, S. 1–24.
- Khabeer, Su'ad Abdul, *Muslim Cool. Race, Religion, and Hip Hop in the United States*, New York 2016.

- Krajewski, Jenna, »Tahribad-i Isyan's Rap Rebellion«, online: *Pulitzer Center*, 2014, <https://pulitzercenter.org/reporting/turkey-tahribad-i-isyans-rap-rebellion>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- MacAdams, Lewis, *Birth of the Cool. Beat, Bebop & the American Avant-Garde*, London 2002.
- Mentges, Gabriele, »Coolness – Zur Karriere eines Begriffs. Versuch einer historischen und analytischen Annäherung«, in: Annette Geiger/Gerald Schröder/Änne Söll (Hg.), *Coolness. Zur Ästhetik einer kulturellen Strategie und Attitüde* (Kultur- und Medientheorie), Bielefeld 2010, S. 17–35.
- Minta, Anna, »Glaubenssache(n). Editorial«, in: *kritische berichte*, Jg. 2, 2013, S. 7–9.
- [Montagu, Lady Mary Wortley], *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*. Edited by Robert Halsband, 3 Bde., Oxford 1965–1967.
- Montagu, Lady Mary Wortley, *Turkish Embassy Letters*. Introduction by Anita Desai. Edited by Malcolm Jack, Athens 1993.
- Niefanger, Dirk, »Gnade für Leo Armenius? Andreas Gryphius und Johann Conrad Dannhauer«, in: Oliver Bach/Astrid Dröse (Hg.), *Andreas Gryphius (1616–1664). Zwischen Tradition und Aufbruch*, Berlin 2020, S. 120–131.
- Özkan, Derya (Hg.), *Cool Istanbul. Urban Enclosures and Resistances* (Urban Studies), Bielefeld 2015.
- Rancière, Jacques, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Herausgegeben von Maria Muhle (Reihe PoLYpeN), Berlin <sup>2</sup>2006.
- Schröder, Gerald, »The Birth of the Cool. Jazz, Beat and Jackson Pollock«, in: Annette Geiger/Gerald Schröder/Änne Söll (Hg.), *Coolness. Zur Ästhetik einer kulturellen Strategie und Attitüde* (Kultur- und Medientheorie), Bielefeld 2010, S. 167–184.
- [Simon, Joseph], »Leo Armenius«, in: Willi Haring, *Andreas Gryphius und das Drama der Jesuiten* (Hermaea, Bd. 5), Halle 1907, S. 74–126.
- Solomon, Thomas, »Hardcore Muslims. Islamic Themes in Turkish Rap in Diaspora and in the Homeland«, in: *Yearbook for Traditional Music*, Jg. 38, S. 59–78.
- Sommers, Andreas Urs, »Coolness. Zur Geschichte der Distanz«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Jg. 1, H. 1, 2007, S. 30–44.
- Stearns, Peter N., *American Cool. Constructing a Twentieth-Century Emotional Style* (The History of Emotions Series, Bd. 3), New York/London 1994.
- Steffny, Annette, »From Ideal City-Dweller to Ideal Citizen. Shifting Power Relations in the Discourse on ›Black‹ and ›White‹ Turks«, in: Johanna Chovanec/Gabriele Cloeters/İnal Onur/Charlotte Joppien/Urszula Woźniak (Hg.), *Türkeiforschung im deutschsprachigen Raum. Umbrüche, Krisen und Widerstände*, Wiesbaden 2020, S. 117–138.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, »Einleitung«, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität, Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 214), Gütersloh 2013, S. 9–26.
- Thompson, Robert Farris, »An Aesthetic of the Cool«, in: *African Arts*, Jg. 7, 1973, S. 40–43, 64–67, 89–91.
- Thompson, Robert Farris, *Aesthetic of the Cool. Afro-Atlantic Art and Music*, New York 2011.

- Wesche, Jörg, »Die Leibhaftigkeit der Gespenster. Theatergeists Rollenspiel bei Gryphius und *Der Höllische Proteus* Erasmus Franciscis«, in: *Wolfenbütteler Barocknachrichten*, Jg. 32, H. 1/2, 2005, S. 69–90.
- Yavuz, Hakan M., »Cleansing Islam from the Public Sphere«, in: *Journal of International Affairs*, Jg. 54, 2000, S. 21–42.
- Yıldırım, Kevin, »Poorness is Ghettoness. Urban Renewal and Hip-hop Acculturation in Sulukule, Istanbul«, in: Alex G. Papadopoulos/Asli Duru (Hg.), *Landscapes of Music in Istanbul. A Cultural Politics of Place and Exclusion* (Urban Studies), Bielefeld 2017, S. 85–111.

# Das Eindeutige hinter dem Ambigen? Vergeschlechtliche und rassifizierende Zugehörigkeiten bei beobachteter Uneindeutigkeit

*Frank Becker, Christoph Marx und Patricia Plummer*

## *Settings*

- Geschlechtliche Ambiguität in der Medienberichterstattung der Bundesrepublik Deutschland von den 1970er Jahren bis zur Jahrtausendwende (Zeitgeschichte – Becker)
- Zwischen Schwarz und Weiß. Die südafrikanischen Coloureds und die Apartheid (Außereuropäische Geschichte – Marx)
- Unveiling Orientalism: Ambiguität im britischen Reisediskurs des langen 18. Jahrhunderts (Anglistik – Plummer)

Sind Zuordnungen von Personen zu sozialen Kategorien ambig, stellt dies oftmals nicht nur für die Außenbeobachtung, sondern auch für die betroffenen Menschen eine große Irritation dar. In historischen Phasen und Situationen, die von geringer Ambiguitätstoleranz geprägt waren, konnte hieraus das Bedürfnis nach Vereindeutigung resultieren. Diese Vereindeutigung konnte mit dem Hinweis begründet werden, sie sei in einer binären Ordnung notwendig und müsse gegen die uneindeutige Sachlage gleichsam durchgesetzt werden – sie konnte aber auch von der Prämisse ausgehen, dass die beobachtete Uneindeutigkeit eine nur scheinbare war und bestimmte Methoden es möglich machten, hinter der vermeintlichen Ambiguität eine »wahre« Zugehörigkeit zu erkennen.

Beide Strategien – die Hypostasierung der Eindeutigkeit wie auch die »Entwirklichung« der Ambiguität – wurden sowohl von Außenbeobachtungen als auch von den betroffenen Individuen verfolgt. Das wirft die Frage auf, wie Fremd- und Selbstbeobachtungen interagierten: Wurden die Vereindeutigungen, welche die Außenbeobachtung vornahm, von den Individuen akzeptiert und zur Grundlage der eigenen Selbstwahrnehmung

gemacht? Mit Michel Foucault wären in diesem Sinne die »Subjektivierung« bzw. die »Subjektivierungsmodi« zu untersuchen, das heißt die »Art und Weise, wie das Individuum sein Verhältnis zu [einer] Regel herstellt und sich als an die Verpflichtung gebunden erkennt, sie ins Werk zu setzen.«<sup>1</sup> Insbesondere ist der Umgang der Außenbeobachtung mit den Zugehörigkeitsentscheidungen des Individuums hierbei von Interesse – wurden diese Entscheidungen akzeptiert und bestätigt, oder zurückgewiesen und im Extremfall sogar sanktioniert? Diese Fragen richten wir sowohl an geschlechtliche Identitäten wie im Fall von David Reimer im Nordamerika der 1970er Jahre, an rassifizierende Zuschreibungen wie im Fall von Sandra Laing, die im System der Apartheid von einer Weißen zur Coloured umklassifiziert wurde, als auch an nicht-heteronormative Sexualität am Beispiel William Beckfords und seines Romans *Vathek* im England des 18. Jahrhunderts.

## David Reimer

Der erste Untersuchungsgegenstand, der in dieser Weise aufgeschlüsselt werden soll, ist der »Fall Reimer«, der aufgrund seiner weit reichenden Implikationen nicht nur in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen ist, sondern auch für die Gender History hoch bedeutsam wurde. Bevor seine Interpretation im Mediendiskurs der Bundesrepublik anhand eines *Stern*-Artikels vom Oktober 2000 zum Thema gemacht wird, soll der »Fall« in den wesentlichen Aspekten kurz geschildert werden. 1965 wurde das US-amerikanische Ehepaar Reimer Eltern von zwei Söhnen, eineiigen Zwillingen. Eines der Kinder sollte im Alter von acht Monaten beschnitten werden; bei diesem Eingriff kam es zu einem ärztlichen Kunstfehler, der dazu führte, dass der Junge seinen Penis verlor. Der Sexualwissenschaftler Dr. John Money vom Johns Hopkins Hospital in Baltimore, den die Eltern um Rat baten, empfahl die Anpassung des Kindes an das weibliche Geschlecht. Der Penis sei nicht mehr rekonstruierbar, daher sei es besser, das Kind durch operative Eingriffe und eine Hormonbehandlung zu einem Mädchen zu wandeln – was freilich nur gelingen könne, wenn die Eltern es konsequent als Mädchen

---

<sup>1</sup> Foucault 2005, S. 681.

erzögen und darüber schwiegen, dass es als Junge zur Welt gekommen sei. Das Kind wurde im Alter von 22 Monaten kastriert. Als im Vorfeld der Pubertät die Hormonbehandlung begann, die die operative Anlage einer Vagina vorbereiten sollte, leistete das Kind jedoch so starken Widerstand, dass sich Vater Reimer 1980 veranlasst sah, ihm von seiner Geburt als Junge zu erzählen. Daraufhin wollte es unverzüglich wieder als Junge gelten und wählte sich den Namen David. Nach mehreren Operationen und Hormonbehandlungen heiratete David Reimer 1990 eine alleinerziehende Mutter von drei Kindern, die er adoptierte. 2004 schied er durch Suizid aus dem Leben.

Der *Stern*-Artikel<sup>2</sup> zum »Fall Reimer« ist als Reportage angelegt. Die Journalist:innen Katja Gloger (Text) und James Rexroad (Fotos) besuchten David Reimer vier Jahre vor seinem Tod im Kreis seiner Familie. Die Fotos, die Rexroad schoss, illustrieren den Artikel zusammen mit Fotos aus Reimers Besitz, die seine verschiedenen Lebensstationen dokumentieren. Allen gedruckten Fotos sind Bildunterschriften beigelegt, die das Gezeigte mit den Thesen des Artikels verknüpfen.

Schon der für den Artikel gewählte Titel – »Der Mann, der ein Mädchen sein musste« – bringt die Stoßrichtung der Argumentation auf den Punkt: »Eigentlich« war und ist Reimer ein Mann – ein Mann, der vorübergehend in die Mädchenrolle gezwungen wurde. Sein und Schein, Wahrheit und Lüge sind also klar markiert und mit Gewissheit voneinander zu unterscheiden. Der Lead, ein kurzer Text, der direkt unter dem Titel platziert und ebenfalls durch Fettdruck hervorgehoben ist, unterstreicht diese Sichtweise: »Mit acht Monaten verlor der gesunde Zwilling [...] durch ärztliches Verschulden seinen Penis. Zum Mädchen operiert, diente er als Beweis für ein Experiment: Geschlecht ist machbar. Das Kind wusste nichts von seinem Schicksal. Es führte einen dramatischen Kampf um sein wahres Ich.«<sup>3</sup> Das »wahre Ich« war lange verschüttet, aber es ist im Prinzip noch auffindbar – und kann auch wieder hergestellt werden. Genommen wurde dieses »wahre Ich« dem Protagonisten von Ärzt:innen. Am Anfang stand dabei der Arzt, durch dessen Operationsfehler der Säugling seinen Penis verlor; nicht minder groß, vielleicht noch größer aber war die Schuld eines weiteren Arztes, der ein »Experiment« mit dem Kind durchführte: Gemeint ist der erwähnte John Money, der in den 1960er Jahren mit seiner Methode

---

<sup>2</sup> Gloger/Rexroad 2000.

<sup>3</sup> Ebd., S. 104.

der Geschlechtsvereindeutigung bei intergeschlechtlich geborenen Kindern weltweit bekannt wurde. Money war Konstruktivist, das heißt er war davon überzeugt, dass die Geschlechtsidentität nicht biologisch determiniert war, sondern sich im Prozess von Erziehung und Sozialisation allmählich bildete. Verband sich die Erziehung zu einer Geschlechtsidentität mit passenden Eingriffen in die Physis in Form von Operationen und Hormontherapien, so war das gewünschte Geschlecht nahezu vollständig »machbar«<sup>4</sup> – Money dachte und arbeitete im Kontext jenes Social Engineering,<sup>5</sup> das für die letzte Steigerung der Hochmoderne in den 1960er und 1970er Jahren insgesamt kennzeichnend war.<sup>6</sup>

Erst mit dem Zeitpunkt der Kastration, so meinte Money, sei eine erste, aber auch maßgebliche Entscheidung hinsichtlich der Geschlechtszugehörigkeit des Kindes gefallen. Die 22 Monate, die zwischen der Geburt und diesem Eingriff lagen, wurden von ihm als eine Art geschlechtsloser Zustand interpretiert; das »Zeitfenster der ›geschlechtlichen Neutralität‹« schließe sich erst mit zwei Jahren.<sup>7</sup> Vorher mache das Kind noch keine auf eine spezifische Geschlechtszugehörigkeit verweisenden Erfahrungen, an die es sich später erinnern könne. Wenn die Eltern also über das Geburtsgeschlecht des Kindes schwiegen, könne diesem das gewünschte Geschlecht eingeschrieben werden.<sup>8</sup> Die Phase einer gleichsam legitimen Uneindeutigkeit sei am Ende des zweiten Lebensjahres allerdings vorbei; auf sie folge die Phase, in der Eindeutigkeit gefordert sei, und in der jede weitere Irritation oder Ambiguierung schädliche Auswirkungen habe.

Money glaubte, von der geschlechtlichen Neutralität des Lebensanfangs könnten vor allem intergeschlechtlich geborene Kinder profitieren. In einer Gesellschaft, in der ein binäres Geschlechtermodell herrschte, sei nur für Menschen, die sich eindeutig dem einen oder anderen Geschlecht zuordneten, ein glückliches Leben möglich; Personen, die »dazwischen« stünden, seien hingegen zu einem Leben voller Probleme verdammt. Es sei daher zum Besten der Kinder, wenn man sie möglichst frühzeitig vereindeutigend operiere und durch entsprechende Hormongaben in die damit gewählte Rich-

---

4 Mit der Einschränkung freilich, dass aufgrund des Chromosomensatzes eine »natürliche« Elternschaft ausgeschlossen war.

5 Zu diesem Begriff vor allem Etzemüller 2009; Kuchenbuch 2010; Luks 2010.

6 Scott 1999; Herbert 2007. Zu der Krise, die dieser letzten Steigerung folgte, vgl. Doering-Manteuffel/Raphael 2012.

7 Gloger/Rexroad 2000, S. 112.

8 Money/Ehrhardt 1975, S. 117–122.

tung der körperlichen Entwicklung führe. Für die seelische Entwicklung sei die Erziehung durch die Eltern verantwortlich; erfahre das Kind niemals von den Komplikationen seiner ersten Lebensphase, werde es als völlig »normal« Mensch durchs Leben gehen können.<sup>9</sup>

David Reimer war insofern ein Sonderfall, als er nicht mit uneindeutigen Geschlechtsmerkmalen zur Welt kam, sondern durch einen medizinischen Kunstfehler sein männliches Genital einbüßte. Nur eine Penisprothese hätte hier Abhilfe schaffen können. Da die Medizintechnik in den 1960er Jahren auf diesem Feld kaum Adäquates anzubieten hatte, während die Anlage einer Neo-Vagina sehr wohl möglich war, empfahl Money den Eltern Reimer, ihren Sohn zu einem Mädchen wandeln zu lassen.

Jenseits medizinischer Erwägungen unterstellt der *Stern*-Artikel dem »hochmütigen«<sup>10</sup> Dr. Money jedoch ein anderes Motiv: Der »Fall Reimer« sei für Money die willkommene Gelegenheit gewesen, seine konstruktivistischen Theorien zur allmählichen Formung von Geschlechtsidentitäten zu testen und im günstigen Falle zu bestätigen.<sup>11</sup> Wenn es gelang, aus dem Kind der Reimers ein Mädchen zu machen, das sich vollumfänglich als solches verstand, so schien dies der Beweis für die Richtigkeit des konstruktivistischen Verständnisses von Geschlechtsidentität zu sein. Und im »Fall Reimer« kam noch ein weiterer Umstand hinzu, der das wissenschaftliche »Experiment« geradezu perfektionierte: Es handelte sich bei den Kindern des Ehepaars Reimer um Zwillinge. Bildeten beide trotz des gleichen Geburtsgeschlechts unterschiedliche Geschlechtsidentitäten aus, so würde dies Moneys konstruktivistische Position besonders eindrucksvoll unterstützen.

Diese Gelegenheit, so der *Stern*-Artikel, habe sich Money nicht entgehen lassen wollen. Wissenschaftlicher Ehrgeiz und Karrierestreben hätten ihn dazu verleitet, David Reimer auf den Lebensweg zu schicken, den er, Money, für richtig erachtete. In einer Studie, die Money 1972 gemeinsam mit seiner Kollegin Anke A. Ehrhardt veröffentlichte, benutzte er den »Fall Reimer« als Beleg für seine Theorie.<sup>12</sup> Damit reizte er aber andere Wissenschaftler:innen zum Widerspruch. Milton Diamond, Professor für Anatomie und repro-

---

9 Zu Moneys Beharren auf dem binären Geschlechtermodell vgl. auch Krämer 2018.

10 Gloger/Rexroad 2000, S. 111.

11 Ebd., S. 112, 116.

12 Money/Ehrhardt 1972. Die deutsche Übersetzung erschien 1975 im Rowohlt Verlag in der Reihe *rororo sexologie* unter dem Titel *Männlich – Weiblich. Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede* (Money/Ehrhardt 1975).



duktive Biologie an der Universität Hawaii, wo er das Pacific Center for Sex and Society leitete, suchte David Reimer auf, um sich von diesem selbst von seinen Erfahrungen berichten zu lassen. Gegen Moneys Konstruktivismus wandte Diamond ein, dass neben der Erziehung auch biologische Faktoren für die Geschlechtsidentität bedeutsam seien – bereits pränatal wirkten hormonelle Prozesse auf den Hirnstoffwechsel und damit auf die Psyche ein. David Reimer, so Diamond, habe ihm geschildert, wie sehr er unter seiner Rolle als Mädchen gelitten habe. Mutter Reimer erzählte, David habe sich schon als Kleinkind die Mädchenkleider vom Leib gerissen. David sah sich als Opfer von Ärzt:innen, die ihm ein Leben »im Unwahren« aufgezwungen hätten. Seine Wut auf den Operateur, dem der Fehler bei seiner Beschneidung unterlaufen war, war so groß, dass er ihn am liebsten ermordet hätte. Money wiederum habe ihm Zeit seiner Kindheit Angst eingeflößt, jede Behandlung in Baltimore sei eine Tortur für ihn gewesen.<sup>13</sup>

Diamond benutzte den »Fall Reimer« also – genau umgekehrt – als Beleg für ein Verständnis von Geschlechtsidentität, das den biologischen Faktor stark gewichtete. Nach einer scharf geführten Debatte mit Money<sup>14</sup> gab er das Material an den Journalisten John Colapinto weiter, der dem Fall mit einem populären Buch zusätzliche Beachtung verschaffte.<sup>15</sup> Colapinto spitzte auch die Vorwürfe gegen Money noch weiter zu, indem er mehr oder weniger unverhohlen von Scharlatanerie sprach: Die bei David Reimer angestellten Beobachtungen seien in Moneys Publikationen in wissenschaftlich unredlicher Weise in die gewünschte Richtung gebogen worden.

Der *Stern*-Artikel macht sich die Sichtweise von Diamond und Colapinto zu eigen. Ein Porträt Moneys wird mit dem fett gedruckten Begriff »Karriere« unvertitelt, während es unter dem danebenstehenden Porträt Diamonds heißt: »Kritiker[.] Der Biophysiker Milton Diamond enthüllte die Wahrheit [...]«. <sup>16</sup> Diese Urteile leiteten die *Stern*-Journalist:innen von ihrem eigenen Gespräch mit David Reimer ab. Die kritische Rückfrage, ob es sich bei Reimers Aussagen nicht auch um eine Selbstdeutung ex post handeln könnte, die unter dem Eindruck der Gespräche mit Diamond an Pointierung gewann, kam den Reporter:innen offenbar nicht in den Sinn. Bei der

---

13 In seiner Darstellung des Falls (Diamond/Sigmundson 1997) verwendete Diamond die Namen John/Joan, um Reimers Anonymität zu wahren.

14 Vgl. etwa Diamond 2000.

15 Colapinto 2000. Die deutsche Übersetzung erschien noch im selben Jahr unter dem Titel *Der Junge, der als Mädchen aufwuchs* beim Patmos Verlag in Düsseldorf.

16 Gloger/Rexroad 2000, S. 112.

Kritik an Money beachteten sie außerdem nicht hinreichend, dass dessen Studie 1972 veröffentlicht wurde, was einen Abschluss des Manuskripts im Jahr 1971 wahrscheinlich macht; zu dieser Zeit war David Reimer erst sechs Jahre alt und es ist fraglich, inwiefern er zu diesem Zeitpunkt bereits Verhaltensweisen zeigte, die eindeutig als Unbehagen in der Mädchenrolle hätten gedeutet werden können, und ob entsprechende Beobachtungen von den Eltern an den Arzt weitergegeben wurden. Wenn Reimer etwa, wie der *Stern*-Artikel berichtet,<sup>17</sup> an einem Kleid, das ihm anlässlich seines zweiten Geburtstags angezogen worden war, zertrümmerte und riss, wurde dies von seinem Umfeld als Widerstand gegen eine »unwahre« Geschlechtsidentität interpretiert. Alle Beteiligten beobachteten Reimers Geschlecht gemäß der Unterscheidung natürlich|künstlich. Kombiniert mit klischeehaften Genderrollen und dem Wunsch der Eltern, dass das Experiment gelingen möge, erhöhte dieses Beobachtungsschema den Druck auf das Kind, mit einem gender-stereotypen Verhalten zu bestätigen, dass es das ihm zugeschriebene Geschlecht auch wirklich angenommen hatte. Jedes Verhalten, das von diesen Stereotypen abwich, konnte so allzu leicht als unbewusster Ausdruck der »wahren« Identität verstanden werden. Die Ehrfurcht der Eltern – »junge[r] Leute vom Lande mit Hauptschulerziehung«, wie Money und Ehrhardt sie beschrieben<sup>18</sup> – vor der wissenschaftlichen Autorität des berühmten Sexualwissenschaftlers mag ihr Übriges getan haben. Das Verhalten des Kindes wurde genau beobachtet, begutachtet, bei jährlichen Besuchen in Moneys Institut rapportiert und gegebenenfalls vermutlich auch im Sinne des Stereotyps »korrigiert« – eine Zumutung, die allein bereits ausreichen würde, nachhaltige psychische Schäden zu verursachen. In der Beobachtung durch sein Umfeld wurde David Reimers Geschlechtsidentität also gerade dadurch fraglich, dass man ihre Eindeutigkeit herbeisehnte.

## Sandra Laing

Sandra Laing wurde 1955 als Tochter eines weißen Ehepaars in der Kleinstadt Piet Retief geboren. Die Eltern waren Mitglieder der Nationalen Partei, die die Apartheidpolitik 1948 eingeführt und zur Grundlage des

---

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Money/Ehrhardt 1975, S. 118.

südafrikanischen Staates gemacht hatte. Sandra hatte eine dunkle Hautfarbe und gekräuseltes Haar. Das hatte im Südafrika der 1960er Jahre, auf dem Höhepunkt der Apartheid, bald zur Folge, dass Sandra in ihrer Schule zur Zielscheibe abwertender Bemerkungen und Demütigungen durch Mitschüler:innen sowie der Beschwerden von Eltern anderer Kinder wurde. Nachdem Sandra vier Jahre lang die Schule besucht hatte, wurden die Angriffe so heftig, dass die Schulleitung Sandras Vater aufforderte, seine Tochter von der Schule zu nehmen. Als der Vater sich weigerte, schaltete sich die Staatsmacht ein und ließ Sandra von einem Polizisten nach Hause bringen. Einen Einspruch der Eltern wies der Oberste Gerichtshof mit der Begründung ab, die Behörden hätten lediglich die Apartheidgesetze befolgt und durchgesetzt. Sandra musste fortan eine Schule für Coloureds besuchen, weil sie von ihrer weißen Umwelt als Coloured wahrgenommen wurde.

Der Fall erregte öffentliche Aufmerksamkeit und das South African Institute of Race Relations, eine konservativ-liberale, vom Staat unabhängige Organisation, nahm den Fall sogar als »case of extreme hardship« in seinen jährlichen *Race Relations Survey* auf.<sup>19</sup> Der *Population Registration Act* (1950), der vorschrieb, die südafrikanische Bevölkerung nach ihrem äußeren Erscheinungsbild und der Beobachtung durch ihre soziale Umwelt einer der drei Kategorien »white«, »coloured« oder »native« zuzuordnen, wurde 1967 modifiziert, indem nun das Abstammungsprinzip gestärkt wurde.<sup>20</sup> Sandras Vater nutzte diese Änderung, um seine Tochter als Weiße reklassifizieren zu lassen. Daraufhin konnte sie nach anderthalbjähriger Abwesenheit ihre frühere Schule wieder besuchen, allerdings nicht mehr in dem angeschlossenen Internat wohnen. Sie war, wie die Darstellung des *Survey* zeigt, keineswegs der einzige Fall: Während der Apartheid wurden jedes Jahr hunderte von Menschen, die einen entsprechenden Antrag bei den Behörden gestellt hatten und dann von einer Kommission überprüft wurden, reklassifiziert.<sup>21</sup> Doch Sandras Fall nahm eine besondere Wendung, weil sie sich gegen die Reklassifizierung, die ihr Vater erwirkt hatte, zu wehren begann und nun selbst Entscheidungen traf, die in der südafrikanischen Gesellschaft als skandalös wahrgenommen wurden.

---

19 Horrell 1968, S. 20 f.

20 Horrell 1978, S. 16 f.

21 Christopher 1994, S. 104, Grafik »Change in race classification, 1983–90«.

In den 18 Monaten, bevor sie nach Piet Retief zurückkehrte, hatte sie eine Schule für Coloureds besucht und sich unter ihren Mitschüler:innen anscheinend wohlfühlt. Später führte sie eine Beziehung mit einem Schwarzen, den sie bald heiratete. Die Eltern reagierten zornig und enttäuscht auf diese Entscheidung und brachen den Kontakt zu ihr ab. In einem Artikel im britischen *Guardian* gibt Sandra Laing an, ihr Vater habe damit gedroht zuerst sie, dann sich selbst zu erschießen, sollte sie je wieder sein Haus betreten.<sup>22</sup> Als sie mit ihrem schwarzen Ehemann zwei Kinder bekam, wurden diese als Coloureds klassifiziert. Bald zerbrach ihre Ehe wegen häuslicher Gewalt. Später heiratete Sandra wiederum einen Schwarzen, ihre Mutter verweigerte jahrelang jeden Kontakt mit der Tochter, die in einem Township lebte. Der Bruch mit ihren beiden politisch rechtsstehenden Brüdern war endgültig.

Sandras Fall galt lange als besonders eindrückliches Beispiel für die Perfidie des rassistischen Denkens im Apartheidstaat und, so kann man hinzufügen, auch der bürokratischen Gnadenlosigkeit und Inflexibilität. Viel später wurde die Geschichte und mit ihr auch die in Obskurität lebende Sandra wiederentdeckt. Die Medien wurden auf sie aufmerksam, eine Biografie erschien und letztlich erkannte die Filmindustrie die Vermarktungschance einer Verurteilung des Rassismus. 2009 erschien der Spielfilm *Skin*, der Sandra Laing international berühmt machte.<sup>23</sup> Der Fall fand auch Resonanz in den USA, wo die südafrikanische Diskussion aufgegriffen und in rassistische Diskurse über »Rassenreinheit« eingepasst wurde.<sup>24</sup>

Was die Konstruktion der Coloureds als Gruppe betrifft, erweisen sich historische Forschungen über die frühe Geschichte der Kapkolonie als erhellend. Der südafrikanische Historiker Hans Heese hat offengelegt, dass die spätere rassifizierende Einteilung keine biologischen, sondern rechtliche Grundlagen hatte und mit der Frage der Freiheit oder der Versklavtheit einer Person eng verbunden war.<sup>25</sup> Weil es im 17. und frühen 18. Jahrhundert unter der weißen Bevölkerung am Kap der guten Hoffnung einen Männerüberschuss gegeben hatte, hatten gerade ärmere Weiße, wozu besonders viele Soldaten der Vereinigten Ostindien-Kompanie gehörten, Kinder mit

---

22 Caroll 2003.

23 Fabian, Anthony (Regie), *Skin*, Vereinigtes Königreich/Südafrika 2009, 107 Minuten. Der deutsche Titel lautet *Skin – Schrei nach Gerechtigkeit*.

24 Vgl. Khan 2009.

25 Heese 2005, S. 35 f., 40, 72.

Sklavinnen gezeugt. Wie in den meisten Gesellschaften mit legaler Sklaverei hing der rechtliche Status der Kinder von dem der Mutter ab, sodass die Kinder einer Sklavin ebenfalls Sklav:innen waren. Wenn der Vater jedoch die Mutter heiratete und für ihre Freilassung sorgte, waren die Kinder ebenfalls frei. Heese konnte nachweisen, dass solche freien Kinder einer freigelassenen Frau keine Probleme hatten, als Weiße anerkannt zu werden, während die Kinder einer Sklavin der Gruppe der Coloureds zugeordnet wurden, als dieser Begriff im 19. Jahrhundert aufkam. Dies bedeutete aber, dass die rassifizierende Kategorisierung in Südafrika, sowohl die informelle vor 1948 als auch die formalisierte unter der Apartheid, keinerlei biologische Grundlage hatte. Als Heese Belege vorweisen konnte, dass die führenden Familien der weißen Machtelite nicht-weiße Vorfahr:innen hatten, wurde er im Parlament beschimpft und erhielt Morddrohungen. Erst als er den Politikern anbot, ihnen die Dokumente im Archiv zu zeigen, erkannten diese, dass es klüger war, sich zu dem Thema nicht weiter zu äußern.

## William Beckford

Sowohl im Fall von David Reimer als auch im Fall von Sandra Laing wird die Vorstellung einer vermeintlich natürlichen Ordnung irritiert. Aus der Sicht der Beobachtungsinstanzen gilt es, die Ambiguität zu beseitigen, um Kategorien der Eindeutigkeit wie »Geschlecht« und »Rasse« zu bestätigen. Im dritten Beispiel geht es um sexuelle Orientierung und die Sanktionierung ambiger Geschlechtsidentitäten im späten 18. Jahrhundert und damit um den Übergang in eine Zeit, in der eben diese Vorstellungen von einer natürlichen binären Geschlechterordnung geprägt wurden. Im 18. Jahrhundert manifestiert sich der Übergang vom Ein-Geschlecht- zum Zwei-Geschlechter-Modell<sup>26</sup> und ebenso die »Erfindung« der Heterosexualität.<sup>27</sup> Dieses Modell einer Vereindeutigung von Geschlecht und Sexualität muss jedoch differenziert betrachtet werden. Ana de Freitas Boe und Abby Coykendall verweisen daher auf das Vorhandensein ambiger Identitäten jenseits der sich verfestigenden Kategorien:

---

<sup>26</sup> Vgl. Laqueur 1990; kritisch dazu etwa Voß 2010.

<sup>27</sup> Vgl. Katz 1995.

Hybrid figures such as masculine women and effeminate men, or transgender people of both or neither sexes, or of multiple rather than dual sexes [...] fall outside this sex/gender universe, registering as inchoate or, illicit, versions of some other sexed entity contrived along prescriptive lines.<sup>28</sup>

Der englische Schriftsteller William Beckford (1760–1844) irritierte in mehrfacher Hinsicht die differenzbasierte gesellschaftliche Ordnung, die unter anderem auf Unterscheidungen zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit, Homosexualität und Heterosexualität, Privatheit und Öffentlichkeit beruhte: durch seine Bisexualität, durch seine öffentlichen Affären und durch sein schriftstellerisches Werk, das er dazu nutzte, seine privaten Neigungen öffentlich zu machen. Während Beckfords Liaison mit Louisa Pitt, der Ehefrau seines Cousins Peter, und seine schwärmerische Freundschaft mit der freigeistigen Künstlerin Emma Lady Hamilton, der langjährigen Geliebten des britischen Admirals Lord Horatio Nelson, offenbar gesellschaftlich toleriert wurden, geriet die 1784 öffentlich gewordene Beziehung zu dem acht Jahre jüngeren Adligen William Courtenay zum Skandal. 1779 wurde der jüngst verheiratete Beckford auf eine Reise durch England geschickt, um ihn von seiner »Träumerei« zu kurieren und einen »Mann von Welt« aus ihm zu machen, wie sein Biograf Lewis Melville formuliert.<sup>29</sup> Auffällig ist, dass Melville stets Beckfords »verträumtes« Wesen betont; Melville zitiert einen Brief Beckfords an William Courtenays Onkel Alexander Courtenay aus dem Jahr 1780, in dem Beckford retrospektiv seine Englandreise schwärmerisch als Reise durch eine vom Hirtengott Pan beherrschte pastorale Landschaft schildert.<sup>30</sup> Aus diesen Andeutungen lässt sich herauslesen, dass der »verträumte« Beckford offenbar nicht den landläufigen Männlichkeitsvorstellungen entsprach; die Initiationsreise führte nicht zum gewünschten Ergebnis. Die Begegnung William Beckfords (seinerzeit 18 Jahre alt und damit noch nicht volljährig) mit dem zehnjährigen William Courtenay, genannt Kitty, wurde zum Auftakt einer Beziehung, die schließlich öffentlich wurde, als Beckford und Courtenay in einer intimen Situation überrascht wurden.

---

28 de Freitas Boe/Coykendall 2014, S. 4.

29 Melville 1910, S. 66: »it was with the object of counteracting his dreaminess, and of making a man of the world of him that Beckford was sent in the summer of 1779 on a tour through England«.

30 Ebd., S. 84 f. Der Brief kann durchaus als verschlüsselte Anspielung auf stürmische Ereignisse auf dem Landsitz Courtenays verstanden werden und endet mit der regressiven Fantasie eines bukolisch idealisierten Idylls, das den »Children of the Evening Sun« eine sichere Zuflucht biete.

In der Folge spielte Courtenays Onkel der Presse eine Reihe von Informationen zu, die er dem Briefwechsel der beiden jungen Männer entnommen hatte. Im Spätjahr 1784 erschienen daraufhin mehrere Berichte in der Londoner Zeitung *Morning Herald*, die den Skandal der homosexuellen Beziehung öffentlich machten. Dabei war im ersten dieser Artikel noch von einem Gerücht die Rede:

The rumour concerning a *Grammatical mistake of Mr. B*—— and the *Hon. Mr. C*——, in regard to the genders, we hope for the honour of Nature originates in *Calumny!* – For, however depraved the being must be, who can propagate such reports without foundation, we must wish such a being exists, in preference to characters, who, regardless of Divine, Natural and Human Law, sink themselves below the lowest class of brutes in the most *preposterous* rites.<sup>31</sup>

In der zweiten Meldung, die anderthalb Wochen später erschien, jedoch hatte sich die Erwartung eines Skandals durch die Präsentation einer Augenzeugin, nämlich Beckfords Ehefrau Margaret Gordon, offenkundig zur Gewissheit gewandelt:

If anything could heighten the detestable scene lately acted in *Wiltshire*, by a pair of fashionable *male lovers*, the ocular demonstration of their infamy, to the young, and beautiful wife of one of the monsters, must certainly have effected it.<sup>32</sup>

Damit wandelt sich auch der Ton. Der erste Artikel evozierte mit der Rede von einem »*Grammatical mistake* [...] in regard to the genders« die Vorstellung einer Art Konfusion, eines korrigierbaren – wenn auch gravierenden – Fehlers, wie er gerade noch nicht ausgebildeter Jugend einmal unterlaufen mochte. Im zweiten Artikel hingegen finden wir eine Monstrifizierung, wie sie uns schon aus anderen Zusammenhängen bekannt ist.<sup>33</sup> Die Gerüchte und Andeutungen hinsichtlich der sexuellen Orientierung von Beckford und Courtenay, die sich aus Melvilles Biografie herauslesen lassen, wurden durch die Presse einer öffentlichen Beobachtung und Einordnung unterzogen. Beide Artikel folgen einem ähnlichen Muster: So enthält das erste Zitat Anspielungen auf die vermeintliche Feminisierung der beiden Männer, bei denen das grammatikalische Geschlecht nicht mehr zu dem biologischen zu passen scheint (»a *Grammatical mistake* [...] in regard to the genders«) und deren stutzerhaftes Äußeres auf eine (feminine) Künstlichkeit schließen lässt (»a pair

31 Artikel im *Morning Herald*, 27. November 1784, Hervorh. im Orig.

32 Artikel im *Morning Herald*, 8. Dezember 1784, Hervorh. im Orig.

33 Vgl. dazu das Kapitel *An Grenzen mahnen*.

of fashionable *male lovers*«). Durch die im zweiten Artikel angeführte Augenzeugin wird der private Akt zum öffentlichen Skandal. In der Bühnenmetaphorik (»the detestable scene acted out«) drückt sich ebenso die öffentliche Aufmerksamkeit aus, wie zugleich die inkriminierte Beziehung als künstliche und somit unnatürliche disqualifiziert wird. In der öffentlichen Wahrnehmung spielte der Altersunterschied zwischen William Beckford und William Courtenay offenbar keine Rolle, wohl aber die Tatsache, dass es sich um eine Beziehung zwischen Männern handelte, von denen einer kürzlich geheiratet hatte. Es lag somit ein gleich mehrfacher Verstoß gegen die sich etablierende heteronormative Ordnung vor.

Sexuelle Handlungen zwischen Männern wurden in England bereits zur Zeit Heinrichs VIII. per Gesetz verboten und unter Todesstrafe gestellt (*Buggery Act* von 1533). Dieses Gesetz galt in der Folge auch im gesamten British Empire. Erst 1861 wurde im Falle homosexueller Handlungen in Großbritannien die Todesstrafe durch eine mindestens zehnjährige Haftstrafe ersetzt.<sup>34</sup> In einer Untersuchung über die strafrechtliche Sanktionierung homosexueller Handlungen zwischen Männern um 1800 verweist A. D. Harvey darauf, dass Fälle von Strafverfolgung ebenso wie die Vollstreckung von Todesurteilen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert signifikant zunahmen. Hier manifestierte sich weniger eine Zunahme homosexueller Handlungen, wie manche Zeitgenoss:innen vermuteten, als vielmehr ein Wandel in der Bewertung (männlicher) Homosexualität. Harvey weist aus der Lektüre zeitgenössischer Pamphlete nach, dass ab 1800 Rufe nach härteren Strafen laut wurden. Männliche Homosexuelle wurden als »verweiblichte Monster«, ihre Neigungen als »unnatürliche Leidenschaften« verurteilt.<sup>35</sup> Eine vergleichbare Rhetorik findet sich auch in den zitierten Artikeln der Londoner Presse: Die »Tat« wird als dreifache Rechtsverletzung des göttlichen, natürlichen und menschlichen Gesetzes bezeichnet (Zitat 1), die aus Männern Monster macht (Zitat 2). Zwar waren Beckford und Courtenay durch ihren Stand vor Strafverfolgung geschützt, doch war eine juristische Verurteilung gar nicht erforderlich, damit der Skandal für seine Protagonisten gravierende Konsequenzen zeitigte: Beide sahen sich mit jahrzehntelanger sozialer Ächtung konfrontiert, vor der Beckford mehrere Jahre lang ins kontinentaleuropäische Exil floh; Courtenay verließ England 1811 und kehrte nie mehr zurück.<sup>36</sup>

---

34 Dryden o. J.

35 Harvey 1978, S. 943.

36 Ebd., S. 940.



William Beckford verlieh seinem skandalisierten Lebensstil in seinem Roman *Vathek* Ausdruck. Der Orient dient in diesem Schauerroman als Setting für eine Reihe zunehmend transgressiver Fantasien, in deren Mittelpunkt der Kalif Vathek steht. Dessen ausschweifender Lebensstil endet schließlich in seinem und seines Hofstaates Untergang in einem höllennähnlichen Abgrund.<sup>37</sup> Wie Alan Richardson formuliert, sind in *Vathek* Beckfords private Fantasien und kulturelle Konstrukte des Orients ineinander verwoben: »a work of self-projection, an early ›romantic‹ exploration of its author's fantasies, obsessions and desires«. <sup>38</sup> Für Mohammed Sharafuddin ist *Vathek* zudem Ausdruck eines modernen Bewusstseins für das ausgegrenzte Andere: »deeply unorthodox and cosmopolitan, destabilizing English notions of social identity and opening a space for the ›reality and value‹ of an alien ›form of life‹«. <sup>39</sup> Diese Faszination für »andere« Welten deutet sich auch in der Charakterisierung zweier jugendlicher Figuren an, die heteronormative Vorstellungen von Gender und Sexualität konterkarieren: Nouronihar ist eine mutige junge Frau, die schließlich durch Vathek verführt, korrumpiert und ihm dadurch immer ähnlicher wird. Ihr Cousin Goulchenrouz hingegen ist ein Junge mit femininen Zügen und einer hellen Stimme. Trotz seiner 13 Jahre lebt er noch im Harem und trägt gerne Frauenkleider: »His sweet voice accompanied the lute in the most enchanting manner [...]. His dancing was light as the gossamer waved by the zephyrs of spring«<sup>40</sup>; »when Goulchenrouz appeared in the dress of his cousin, he seemed to be more feminine than even herself.«<sup>41</sup>

*Vathek* ist Ausdruck einer von der Schauerromantik beeinflussten Vorliebe für das Fantastische, Irrationale, Transgressive und bildet eine Art Scharnier zwischen dem verspielten, ambigen »magischen« Orientalismus in der Tradition von Antoine Gallands Übersetzungen der *Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht* (1704–08) und dem expliziteren Orientalismus des 19. Jahrhunderts, wie er die Neuübersetzung *The Book of the 1000 Nights and a Night* des britischen Schriftstellers, Übersetzers und Forschungsreisenden Richard Burton (1885) durchzieht. Dieser deutete im Nachwort seines höchst umstrittenen, indizierten Werks die arabische Welt als »Klimazone« männlicher Homosexualität um. Seine Übersetzung bezeichnet Burton daher

---

37 Vgl. Plummer 2007.

38 Richardson 2002, S. 8 f.

39 Zit. nach ebd., S. 9.

40 Beckford 2002 [1816], S. 123.

41 Ebd.

im Vorwort als eine Ausgabe, die »full, complete, unvarnished, *uncastrated*« sei.<sup>42</sup> Für George E. Haggerty sind die Schauerromane von William Beckford, Horace Walpole und Matthew Gregory Lewis Medien der Beobachtung und Inszenierung männlicher (Homo-)Sexualität, Werke, die transgressive fiktionale Welten entwerfen, die soziale Normen und Vorstellungen von Privatheit und Natürlichkeit herausfordern.<sup>43</sup> Donna Landry knüpft an neuere Forschung zur »queeren« Ästhetik des 18. Jahrhunderts an; für sie bildet *Vathek* den Übergang vom eher verspielten orientalistischen Diskurs des 18. Jahrhunderts zu dem des 19. Jahrhunderts »that manifests itself in fetishising queerness«.<sup>44</sup>

Courtney Fleming und Amy Frost schließlich verorten Beckfords Vorliebe für Fantasien und Träume und seine Idealisierung kindlicher Unschuld in einem anderen Kontext: Sie deuten sie als Ausdruck einer Verweigerung eines geschlechtsspezifischen Rollenbildes, dem er sich mit dem Eintritt ins Erwachsenenalter stellen musste: »His longing for the freedom and innocence of youth is preserved in a letter, where he wrote: ›How firmly I am resolved to stay a child forever.«<sup>45</sup> William Beckford konnte letztlich der Vereinnahmung durch ein heteronormatives Rollenverständnis entziehen, der damit einhergehenden sozialen Ächtung jedoch nur durch eine von seiner privilegierten gesellschaftlichen Stellung ermöglichten dauerhaften Isolation hinter den Mauern seiner Landsitze Fonthill und Landsdown Tower.

## Schluss

In allen drei Fällen fordert Ambiguität zu Deutungskämpfen darüber heraus, ob A oder B zutrifft, was Kämpfe über praktische Lebensformen und Verhaltensweisen nach sich zieht. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Spannungsverhältnis zwischen Selbstdefinition und von außen zugeschriebener Zugehörigkeit. Im »Fall Reimer« beansprucht vor allem die Wissenschaft,

---

42 Vgl. auch die Deutung der *Geschichten aus 1001 Nacht* als Ausdruck von Freizügigkeit und Devianz im 19. Jahrhundert in Richard Burtons Nachwort (*Terminal Essay*); zu seiner umstrittenen Neuübersetzung vgl. Plummer 2009, S. 50 ff.; Colligan 2002.

43 Haggerty 1986, S. 350.

44 Landry 2008.

45 Fleming/Frost 2017.

konkret: die Medizin, darüber zu entscheiden, wer der Protagonist ist bzw. zu sein hat; bei Sandra Laing ist es die Verwaltung des Apartheidstaates mit ihren Klassifizierungsregeln; bei Beckford und seinem Roman *Vathek* gibt die britische Öffentlichkeit moralische Urteile ab, die im Wesentlichen die Unterscheidungen von Recht und Unrecht in der geltenden Rechtsprechung spiegeln. Die Protagonist:innen setzen sich jeweils mit diesen Zuschreibungen auseinander, die sie teils zeitweilig übernehmen, bevor es dann zur Distanzierung kommt, teils aber auch von Anfang an zu unterlaufen versuchen. Immer geht es um Deutungsmacht, geht es darum, wer im Besitz der »Wahrheit« ist.

## Literatur

- »1784 November 27. Item in the *Morning Herald*, a newspaper published in London«, online: [william1768courtenay.com](http://william1768courtenay.com), <https://william1768courtenay.com/scandal-of-1784-texts-from-the-time>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- »1784 December 8. Item in the *Morning Herald*, a newspaper published in London«, online: [william1768courtenay.com](http://william1768courtenay.com), <https://william1768courtenay.com/scandal-of-1784-texts-from-the-time>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Beckford, William, »Vahtek [3<sup>rd</sup> English Edition 1816]«, in: Alan Richardson (Hg.), *Three Oriental Tales. Complete Texts with Introduction, Historical Contexts, Critical Essays*, Boston/New York 2002, S. 79–179.
- Caroll, Rory, »The Black Women – with White Parents«, in: *The Guardian*, 17.03.2003.
- Christopher, A. J., *The Atlas of Apartheid*, London/New York/Johannesburg 1994.
- Colapinto, John, *As Nature Made Him. The Boy Who Was Raised as a Girl*, New York 2000.
- Colligan, Colette, »»Esoteric Pornography«. Sir Richard Burton's *Arabian Nights* and The Origins of Pornography«, in: *Victorian Review*, Jg. 28, H. 2, 2002, S. 31–64.
- de Freitas Boe, Ana/Coykendall, Abby (Hg.), *Heteronormativity in Eighteenth-Century Literature and Culture*, London 2014.
- Diamond, Milton, »The John/Joan Case. Another Perspective«, online: *The Position*, 2000, <http://www.hawaii.edu/PCSS/biblio/articles/2000to2004/2000-another-perspective.html>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Diamond, Milton/Sigmundson, H. Keith, »Sex Reassignment at Birth. Long Term Review and Clinical Implications«, in: *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, H. 151, 1997, S. 298–304.
- Doering-Manteuffel, Anselm/Raphael, Lutz, *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitschichte nach 1970*, Göttingen<sup>3</sup> 2012.

- Dryden, Steven, »A Short History of LGBT Rights in the UK«, online: *British Library online*, o.J., <https://www.bl.uk/lgbtq-histories/articles/a-short-history-of-lgbt-rights-in-the-uk#>, letzter Zugriff: 21.09.2023.
- Etzemüller, Thomas (Hg.), *Die Ordnung der Moderne. Social Engineering im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2009.
- Fleming, Courtney/Frost, Amy, *The Beckford Scandal*, o.O. 2017, online: Beckford's Tower and Museum, <http://beckfordstower.org.uk/wp-content/uploads/2012/08/Beckford-Scandal-A5-booklet-web.pdf>, letzter Zugriff: 21.09.2023.
- Foucault, Michel, »Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst«, in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, S. 658–686.
- Gloger, Katja/Rexroad, James, »Der Mann, der ein Mädchen sein musste«, in: *Stern*, Nr. 43, 19.10.2000, S. 104–118.
- Haggerty, George E., »Literature and Homosexuality in the Late Eighteenth Century. Walpole, Beckford, and Lewis«, in: *Studies in the Novel*, Jg. 18, H. 4, 1986, S. 341–352.
- Harvey, A. D., »Prosecutions for Sodomy in England at the Beginning of the Nineteenth Century«, in: *The Historical Journal*, Jg. 21, H. 4, 1978, S. 939–948.
- Heese, Hans F., *Groep sonder grense. Die rol en status van die gemengde bevolking aan die Kaap, 1652–1795*, Pretoria 2005.
- Herbert, Ulrich, »Europe in High Modernity. Reflections on a Theory of the 20<sup>th</sup> Century«, in: *Journal of Modern European History*, Jg. 5, 2007, S. 5–21.
- Horrell, Muriel, *A Survey of Race Relations in South Africa 1967*, Johannesburg 1968.
- Horrell, Muriel, *Laws Affecting Race Relations in South Africa, 1948–1976*, Pietermaritzburg 1978.
- Katz, Jonathan Ned, *The Invention of Heterosexuality*, New York 1995.
- Khan, Razib, »Interracial Sex or Mendelian Segregation?«, online: *Discover Magazine*, 2009, <https://www.discovermagazine.com/the-sciences/interracial-sex-or-mendelian-segregation>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Krämer, Dennis, »Die doppelte Geschlechtsumwandlung David Reimers. Versuch einer historischen Verortung«, in: Gerald Blaschke-Nacak/Ursula Stenger/Jörg Zirfas (Hg.), *Pädagogische Anthropologie der Kinder. Geschichte, Kultur und Theorie*, Weinheim 2018, S. 112–135.
- Kuchenbuch, David, *Geordnete Gemeinschaft. Architekten als Sozialingenieure – Deutschland und Schweden im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2010.
- Landry, Donna, »William Beckford's *Vathek* and the Uses of Oriental Re-Enactment«, in: Felicity Nussbaum/Saree Makdisi (Hg.), *The Arabian Nights in Historical Context. Between East and West*, Oxford 2008, S. 167–194.
- Laqueur, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (MA) 1990.
- Luks, Timo, *Der Betrieb als Ort der Moderne. Zur Geschichte von Industriearbeit, Ordnungsdenken und Social Engineering im 20. Jahrhundert*, Bielefeld 2010.
- Melville, Lewis, *The Life and Letters of William Beckford of Fonthill (Author of »Vathek«)*, London 1910.

- Money, John/Ehrhardt, Anke A., *Man & Woman, Boy & Girl. Gender Identity from Conception to Maturity*, Baltimore 1972.
- Money, John/Ehrhardt, Anke A., »Männlich – Weiblich«. *Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede*, Reinbek 1975.
- Plummer, Patricia »The free treatment of topics usually taboo'd«. *Glimpses of the Harem in Eighteenth- and Nineteenth-Century Literature and the Fine Arts*«, in: Michael Meyer (Hg.), *Word & Image in Colonial and Postcolonial Literatures and Cultures*, Amsterdam 2009, S. 47–68.
- Plummer, Patricia, »Insatiable Desires. (Sub)Versions of Gender in William Beckford's *Vathek* and Frances Sheridan's *The History of Nourjahad*«, in: Sabine Volk-Birke/Julia Lipfert (Hg.), *Anglistentag 2006 Halle. Proceedings*, Trier 2007, S. 445–465.
- Richardson, Alan (Hg.), *Three Oriental Tales. Complete Texts with Introduction, Historical Contexts, Critical Essays*, Boston/New York 2002.
- Scott, James C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven 1999.
- VofS, Heinz-Jürgen, *Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive*, Bielefeld 2010.

# Crypto-Religion and State Power: Dis/Ambiguating Faith, Granting Rights and Property

*Barbara Buchenau, Gülbin Kıranoğlu and Benjamin Scheller<sup>1</sup>*

## *Settings*

- Das Meer der Neuchristen: Mobilität und Ambiguität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen im Adria-raum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit – Scheller)
- »Neophytes«, »renegados«, »creoles«: Dynamiken der (Dis)Ambiguierung in nordamerikanischen Diskussionen des Wandels vom Kolonialismus zur Nationalstaatlichkeit (Amerikanistik – Buchenau)
- Religious Ambiguity in Turkey's Literatures from 1923 to the Present: A Yardstick for an Open Society? (Turkistik – Kıranoğlu)

Processes of medieval, early modern as well as modern state formation depend rather heavily on the dynamics of ethno-religious ambiguation and disambiguation unfolding in the margins of the respective state or empire. The labeling and expulsion of allegedly crypto-religious groups offered state authorities the opportunity to establish and/or expand their territory, define new boundaries, and intensify the authority of rulership as well as the observance to rule. While the term »crypto-religion«<sup>2</sup> is generally used to de-

---

<sup>1</sup> We would like to thank the following colleagues for language support and critical feedback for earlier drafts of this chapter: Phillip James Grider, Marcel Müllerburg, Kader Konuk, and Elena Furlanetto.

<sup>2</sup> The concept has been defined as the covert adherence to a religion, often accompanied by efforts to conceal it under the guise of a different belief system or the public observance of rituals associated with another religion. The phenomenon emerged in geographical regions and historical periods marked by the persecution or prohibition of Christians or of various other religious groups, including but not limited to Jews, Muslims, Hindus, and adherents of other faiths. Scholarship on crypto-religion shares a general assumption that these communities strive to remain

note the covert adherence to a former faith by voluntary or forced converts and their descendants, we are interested in the extent to which those people faced expulsion, dispossession, and/or disenfranchisement, who had been observed as ambiguous in terms of their religious affiliation and who were charged with practicing crypto-religion.

More often than not, state officials and historical documents carefully describe practices of belonging, casting a jealous eye on signs indicating a continued allegiance to a former faith. These signs are then associated with disloyalty, while the ensuing outside perceptions and descriptions of crypto-communities frequently nurture notions of treachery.<sup>3</sup> Ambiguous affiliations of faith are described as having the potential for contaminating the community at large; their discovery and detailed description can easily become a pretext for the dispossession, disenfranchisement, exile or even expulsion of the entire social group. The declared aim in all measures to revoke the granting of rights and property is the restoration of social order or the establishment of an ostensible »purity« and »clarity« of faith and affiliation to the respective state.

This chapter examines several cases of the stigmatization of crypto-communities as threats to the existing social order and its claims to stability. These cases have occurred in late fifteenth-century southern Europe, in colonial Northern America and the early USA, and in the Ottoman Empire in the 19<sup>th</sup> century. The broad temporal and geographical scope draws attention to the fact that inherited conversion and (oftentimes inter-generational) reversion to the former faith raised fears that were voiced in very similar terms across the ages and quite specific geographical, socio-cultural as well as religious locations. In each of the settings subsequently analyzed, there tends to be a co-presence of two distinctive observations of religious ambiguity that, according to Joel Robbins follow different rationales of religious and cultural

---

unnoticed and hidden, and that the extent of their existence, if not their exact duration, can only be estimated. Cf., for instance, one of the first comprehensive discussions of the phenomenon in Europe and the New World, Gitlitz 1996; for the presence of Crypto-Jews and so-called »Marraños« in the Southwest of North America, cf. Hordes 2005, p. 5–12; for ambiguities and tensions in contemporary self-identifications with Crypto-Jewish faith in the traditions of the Catholic brotherhood of the *penitentes*, cf. Simms 2009, esp. p. 117–123; for the Ottoman Crypto-Christians in the Pontos, cf. Hasluck 1921, p. 199–202 or id. 1929, esp. p. 469–474; Bryer 1983, p. 13–68; id. 2009, p. 59–66; Reinkowski 2007, p. 409–433; Deringil 2000, p. 547–575; id. 2012, esp. p. 111–156; Tzedopoulos 2009, p. 165–210.

3 On the association of crypto-religion with treachery cf. also chapter *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.

transformation: while the »theoretical drama of crypto-religion«, according to Robbins, involves »struggling traditionalists [who] negotiat[e] their lives in the face of coercive demands for change«, there is also a simultaneous performance of »syncretism« in which »combined processes of ontological preservation and demonization« allow for a co-presence of »commitments to conversion« with the often maligned maintenance of rituals and beliefs that are associated with the religion subjected to coercive measures.<sup>4</sup> As this argument will show, the future of crypto-religious groups is profoundly affected by both forms of observing and discussing the change of religious affiliations. This is especially true, whenever state officials observe the co-presence of religious practices that are deemed to ambiguate the loyalty and the sense of the belonging of the religious practitioner. Future prospects change, whenever the state officials involved in the acts of observation and perception move on to manage the rights and the property of those whom they struggle to classify in religious terms. The legal and also territorial consequences of religious dis/ambiguation remain disturbingly consistent across centuries and locations, as allegations of crypto-religion and syncretism affect the rights and the property that can be held by those whose religious practices are understood to be ambiguous.

The Alhambra Decree of 1492, for instance, ordered the expulsion of the Jews from the crowns of Castile and Aragon. It is very much concerned with the »wicked/ill/illegal« faith of »some bad« Christians (»algunos malos christianos«).<sup>5</sup> The Venetian Edict of Expulsion of the so-called »Marrani« (1497) recognizes behavior that is harmful to the community (»committere ad universale huius urbis [...] damnum et iacturam«), whereas the Edict that ordered the expulsion of Jews and New Christians from the Kingdom of Naples of 1510 expresses fears of »contagion«.<sup>6</sup> Wickedness, harm, illness, and contagion: these ascriptions tend to be brought in when issues of territorial or proprietary rights are at stake. They are used as an important rationale for removal. In colonial Mexico, the Carabajals, a famous Spanish-Portuguese settler family described as »Maranos« by an entry in a 1906 encyclopedia,<sup>7</sup> were powerful enough in the colonial society to be considered for the posi-

---

4 Robbins 2011, p. 421. Robbins criticizes the predominant attention to crypto-religion by anthropological scholarship, arguing for a better assessment of syncretism.

5 Beinart 2002, p. 49.

6 Kaufmann 1901, p. 520–532, esp. p. 525; Colafemmina 2012, p. 553–554.

7 Adler/Kohut 1906, p. 568.



tion of northern *conquistadores*. In 1578, a letter from the Franciscan commissioner Fray Pedro de San Luis attested to King Felipe II of Spain that Luis de Carabajal y de la Cueva was, in the words of Stanley Hordes, »a good Christian and a loyal servant of the royal interests in New Spain.«<sup>8</sup> A year later Carabajal received a royal patent and was appointed governor and captain-general »of the New Kingdom of León« – a title that was meant to be both life-long and hereditary. He received free range and the permission to not ask »any information whatsoever« in choosing a company of one hundred »clean« men, soldiers, farmers, and artisans, of whom sixty were expected to bring their wives and children.<sup>9</sup> In absence of the otherwise standard requirement of certified Christian identity many of the colonists Carabajal selected were Spanish Jews and crypto-Jews,<sup>10</sup> who helped to colonize the New Kingdom of León, a region stretching from the Río Pánuco in San Luis Potosí all the way to Chihuahua and Texas. Between 1590 and 1601, however, a descriptive language of wickedness and harm suddenly permeates the historical sources. Family members were accused to openly practice the Jewish faith, while the grant holder had to answer charges against the unlicensed expansionist ambitions of his colonists and the enslavement of Christianized indigenous peoples. The family lost its (land) titles and possessions as it underwent a series of auto-da-fés – forced public rituals of penance, confession, and torture, resulting in death by burning for the majority of the family members, lifelong imprisonment for the grant holder and, in the case of Anica, the youngest child, the so-called reconciliation to the Catholic faith.<sup>11</sup>

Another transition of crypto-religious groups from model colonists to ostensible »abettors« of indigenous »enemies« was described by Daniel Gookin in seventeenth-century Protestant New England.<sup>12</sup> Two generations after the Mexican inquisition had destroyed the family and the possessions of one of New Spain's most aspiring colonizers in the Northern fringes of the empire, the New England »praying towns« and their members of

8 Hordes 2005, p. 75.

9 Orden del rey a la Casa de Contratación, Toledo, June 14, 1579, fol. 7<sup>o</sup>, Sección de Indiferente, legajo 416, L. 7, AGI cited form Hordes 2005, p. 75–76.

10 For the meaning of the term »Marrano« that is mostly employed with regard to crypto-Judaism in colonial New Spain cf. Simms 2009, p. 99–101.

11 Adler/Kohut 1906, p. 568: »Anica, the youngest child, being »reconciled« at the same time.« Cf. also Weddle 2023.

12 Quotes describing New England praying towns and their inhabitants are from Gookin 1836, p. 450, 436.

»Christian« or »Praying Indians« lost the initial support of the colonial elites, who had used these settlements as powerful tools of cultivation and acculturation, since they promised to boost the agricultural and trading efforts of the Puritan settlers. But these settlements of the converted came to be seen as locations of a human »swamp«, sites in which the colonists felt unable to »discern« and see properly, homes of treason and intellectual contagion during King Philip's War (1675–76).<sup>13</sup> The Boston Council issued a starvation-inducing quarantine on the praying towns in August 1675. The destruction of these settlements and the enslavement or exile of the alleged crypto-religious inhabitants were to follow.

Ideas of potential contagion resurfaced in a different register in the nineteenth-century Ottoman Empire. During the Tanzimat period,<sup>14</sup> when the Ottoman administration decided to restructure the state in order to keep up with the western world and proclaimed religious equality, many converts to Islam (particularly recent converts) requested to return to Christianity. Throughout the 19<sup>th</sup> century these crypto-Christian<sup>15</sup> communities were assigned derogatory names that carried negative connotations such as »half-half« (*meso-meso, ges ges*), »in-between« (*paramesoi*), »hidden« (*kryfoi*),

---

13 Gookin 1836, p. 433, 441, 443. Gookin also cites the restraining orders of the Boston Council effecting the quarantine, signed by Secretary Edward Rawson, August 30, 1675, p. 450–451.

14 The Tanzimat, which translates to »Reorganization«, was a period of reform in the Ottoman Empire that began with the Gülhane edict in 1839, was solidified with the Islahat edict in 1856 and continued until the First Constitutional Era in 1876. During this time, there were many attempts to modernize the Ottoman Empire and protect its territory from both internal nationalist movements and external powers.

15 Cf. Deringil 2012, p. 26; Tzedopoulos 2009, p. 168; Reinkowski 2007, p. 430. Selim Deringil emphasizes that the Christianity practiced by these communities was not secretive but rather known to the public to varying degrees. For instance, certain communities like the Kurumlu and the İstavri held high-ranking positions within their respective regions and hence were recognized as people of duality rather than concealment. Tzedopoulos criticized the conception of this phenomenon as »crypto-Christianity«. Tzedopoulos highlights the utilization of the public/private binary in conceptualizing these communities as crypto, which he perceives as an essentialist and homogeneous method of identifying them. This approach has resulted in the presumption that these communities were disguised as Muslim, when they practiced Christianity in private. The author contends that, despite their varying devotions to religion, they exhibited sociopolitical characteristics aligned with the Muslim faith. Reinkowski, on the other hand, argues against the outright rejection of the term, emphasizing that such a rejection fails to acknowledge the enduring faith of »hidden believers« in areas of scarce religious institutions, and asserts that these individuals were conscious of their intermediary position between two religions, even though they did not differentiate between public (i.e. false) and private (i.e. true) faith.

and »turned« (*klostoi*),<sup>16</sup> terms that emphasize the perception of an identity that can be discerned only inadequately and ambiguously. The Ottoman authorities showed great concern regarding the official demand for religious mobility<sup>17</sup> made by these crypto-Christian communities. This is because their religious mobility necessitated the renunciation of their official status as Muslim and the subsequent official re-classification as non-Muslim (*dhimmi*).<sup>18</sup> The Ottoman officials spoke of contagion as a justification of their refusal to grant official recognition. The Tanzimat administration rejected several petitions which expressed the desire to revert back to Christianity on that note, claiming that their open Christian practices »may infect others«.<sup>19</sup> This rhetoric of contagion served as a tool to enforce distinct boundaries and institutionalize religious orthodoxy, highlighting the Ottoman struggles to become a powerful centralized state capable of keeping pace with the modern world while grappling with European pressures on religious freedom.

In each of these cases, the hard response of the authorities is justified with a fear of being too late to launch a fight. In other words, authorities feared a »penetrating contagion, which does not first make itself felt as the opposite of the indifferent element in which it insinuates itself and therefore cannot be combated. Only when the contagion has spread, is it [recognizable] for the consciousness that had committed itself unconcerned.«<sup>20</sup> The fight against this contagion is carried out in very different ways, as we will see, but the territorial and legal effects deserve to be observed closely. In the discussion of the New Christians in medieval Europe, the crypto-Jews, »Praying Indians« and so-called »Civilized Tribes« of colonial and early na-

---

16 Bryer 1983, p. 16.

17 In the Ottoman Empire, until the Tanzimat period, religious mobility was not allowed for Muslim subjects as it was a violation of the Apostasy law, an Islamic precept that punishes renunciation of Islam with capital punishment.

18 Traditionally, the *dhimmi* status was the hierarchically lower position in the Muslim/non-Muslim dichotomy, which, in the nineteenth century, was challenged by the novel notion of religious equality introduced by the edicts of 1839 and 1856.

19 Remark by Mehmed Reşid Paşa in BOA İrade Dahiliye 4627, 19 Safer 1260 [= 11 March 1844], with translation quoted from Deringil 2012, p. 115.

20 Free translation of Hegel 1996, p. 402: »[die reine Einsicht] ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuiert, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtsein, das sich ihr unbesorgt überließ.« For a concise introduction into Gabriel Tarde's concept of contagion cf. Opitz 2015.

tional North America and the Pontic crypto-Christian communities in the Ottoman Empire presented here, our guiding question will accordingly be: How is the quality of being a member of a colony, a state or a sovereign territory linked to being placed on one side or the other of a binary religious or ethno-religious distinction? Can we identify representative similarities and differences in the way in which the state power brings itself into play to regulate the rights and possessions of crypto-religious groups and of groups that push for religious syncretism while also seeking to set, strengthen or expand territorial boundaries?

## Possessions and the Overlapping Semantics of Empire and Faith/Nation State and Ethnicity

Whenever local authorities sought to describe, register, and document those who lived within the circumference of their respective jurisdiction, they tended to use religion, ethnicity, and heritage as differential categories, employing strong and consequential gestures of identification and differentiation alongside evolving repertoires of uncertainty and unreadability. These modes of description occasionally led to the borrowing of terms from historically and politically unrelated settings. Additionally, these descriptions fostered the invention of new terms that sought to properly identify people who had converted to a new faith system. While these converts and their descendants developed unforeseen senses of heritage and belonging, those who sought to describe them appear to have been irritated by this very sense of belonging.

More often than not, the emergence of recycled and new terms accompanied the rearrangements of settlements and territories. Thus, the term »Marranos« was coined in fifteenth-century Spain to describe converted Jews and their descendants; it was exported to Italy from the end of the 15<sup>th</sup> century onwards.<sup>21</sup> But the term and its underlying ideas also took effect in the context of the exploration, missionizing, and colonization efforts of Castile and Aragon in the Americas.<sup>22</sup> In Protestant colonial North

---

21 Scheller 2013, p. 331–332.

22 The Alhambra Decree of 1492 expelled from the vast territories of Castile and Aragon all Jews and »wicked Christians who Judaized and apostatized from our holy Catholic faith« (»algunos malos

America, conversations of »Indian converts« and »Christian Indians« or »Christianized Indians« reached the prominence of book titles only after the tensions between rivaling colonial systems had produced distinctive sets of Euro-Indigenous military and economic alliances.<sup>23</sup> These terms are in wider circulation generations after the King Philip's War (1675–76) had put a temporary halt to the expansion of the Massachusetts Bay Colony, Plymouth Colony, the Colony of Connecticut, and New Haven Colony and their respective missionizing efforts. In the century before this clustering of ethnicized religious conversions, the term »praying towns«<sup>24</sup> had served as a descriptive term for the French, English, and German adaptations of and responses to the Spanish colonial model of the *reducciones* (»reduction«)<sup>25</sup> – villages on the outskirts of a colony, set aside for seventeenth-century indigenous neophytes and administered by Jesuit missionaries in New France and Puritan missionaries in New England. At an early stage of colonial formation, these neophyte settlements already served as »a *cordón sanitario* for white towns and villages«, as Frank Kelleter has pointed out.<sup>26</sup> In the early United States of America the term »Civilized Tribes«<sup>27</sup> served a similar function as early colonial conversations about »Praying Indians«, since it was used until at least the late 19<sup>th</sup> century to distinguish and single out, dispossess, and forcefully expel, a set of self-governing, Christian indigenous communities. These communities had been very successful in the adoption of colonial

---

christianos, que judayasavan é apostatavan de nuestra Santa fe católica»). Its effect was a mass conversion of up to 200,000 Jews and a forced migration of roughly the same number to Europe, Spanish and Portuguese America and the Middle East. For a historical connection drawn between these forced converts and modern-day antisemitism see Roth 1966, p. 17; id. 1940, p. 240.

23 Cf., for instance, Mayhew 1727. Silverman 2005, p. 143–144 describes the effects of a noticeably »syncretic« Wampanoag Christianity and its very concrete challenges of Puritan doctrine on missionaries such as John Cotton.

24 With regard to the praying towns of Puritan missionaries in the Massachusetts colony Elise M. Brenner has noted that the »praying town was, in reality, a reservation: an attempt to isolate a group of Indians in an area with definable boundaries so as to be able to physically control them more easily.« Brenner 1980, p. 139, quoted in Kelleter 2000, p. 80.

25 As Mumford 2012, p. 48 points out, the term »reduction« itself signaled the territorial, authorial as well as the procedural components of the conversions to be achieved in Spanish America: »the prefix *re-* added to the verb *ducir* meant ›to lead back,‹ restoring something to its previous state, to its component parts, or to the state of order. In early modern Spanish *reducir* could mean conquering an enemy, converting someone to Christianity, separating ore into its different minerals, summarizing an argument, or identifying the grammatical rules of a language.«

26 Kelleter 2000, p. 80.

27 Porter/Wright 1894.

and early U.S. American farming practices (including participation in the plantation system). Their »removal« and resettlement in territories west of the Mississippi River did not only make their farm lands in the American Southeast available to American settlers, but also prepared the post-removal home of Oklahoma for the development of a new sense of allegiance, yet also to later settler expansion.<sup>28</sup>

These ethno-religious dis/ambiguations are rather consequential whenever questions of citizen status and property rights are addressed. In the Ottoman Empire, prior to the Tanzimat period, the treatment of various crypto-communities, which were blurring the boundaries of Islam, had been characterized by arbitrariness and spontaneity, as they occasionally featured in records<sup>29</sup> with direct identifiers of their non-conformist status such as *mürted* (»apostate«) or with demarcations associated with their geographical location in indirect stigmatizing undertones. For example, those crypto-communities of Pontos in the Ottoman Empire were given names relating to their geographical location such as »Hemşinli« for people from Hemşin or »Kurumlu« for people from Kurum. This identification was imposed on these communities, who would have otherwise identified themselves just by their registered religion (Muslim or non-Muslim). For the Hemşinli or Kurumlu, this geographical designation, which became crucial to their post-conversion identity, functioned not only as an acceptable way of self-identification but also as an ambiguating means of distancing themselves from objectionable aspects of their past. However, neither these communal designations nor stigmatizing classification were strictly established as long as the traditional religious hierarchy prevailed, which was based on a system of legalized hierarchies along (ethno-)religious lines, dividing society only into Muslims and non-Muslims in accordance with Islamic principles. With

---

28 Smithers 2015, p. 116. Cf. also McLoughlin 2008. The 1836 Protest Petition from Cherokee Nation to the United States Government clarifies that removal is first and foremost an attack on the right to property and legal representations: »By the stipulations of this instrument, we are spoiled of our private possessions, the indefeasible property of individuals. We are stripped of every attribute of freedom and eligibility for legal self-defense. Our property may be plundered before our eyes; violence may be committed on our persons, even our lives may be taken away, and there is none to regard our complaints. We are denationalized; we are disenfranchised. We are deprived of membership in the human family.« (Protest Petition [1836].)

29 Previous research has indicated that the extent of knowledge regarding crypto-communities in the Ottoman world prior to the 19<sup>th</sup> century is relatively limited. The lack of documentation on Islamic conversion activities is a contributing factor to the scarcity of sources addressing crypto-religious groups. For more information, cf. Tzedopoulos 2009.

the notions of religious equality and religious freedom introduced by the Tanzimat and Islahat edicts in the mid-19<sup>th</sup> century, harsher tactics were taken to identify and stigmatize these religious communities which were perceived as ambiguous. During the second half of the 19<sup>th</sup> century, when the state's authority spread to hitherto unreachable levels of society, dis/ambiguating terms such as »tanassur« (»Christianised«) started to be used as an administrative category, and markers such as »buçuk Müslümanlar« (»quarter Muslims«)<sup>30</sup> or »iki ayin icra eder ahali« (»people of two cults«)<sup>31</sup> were utilized as pretexts for their disenfranchisement. These people were denied the rights that were granted to Christian subjects/citizens of the empire.

More often than not, the primary material that describes the population is written from a perspective that disables the possibility of self-description, relegating the agents of certain religious practices and descendants of specific ethnic, linguistic or religious groups to a place where their lives and their habits can only be described from the outside. In these perceptive and descriptive processes of external disambiguation, the speaker/observer differentiates between acceptable and unacceptable modes and opportunities of self-description. In addition, this authoritative speaker/writer uses his:her location at the center of the attention to fortify the external views deemed relevant, thus initiating and enforcing social boundary setting and differentiation.

The analytical terms »ambiguation« and »disambiguation« highlight questions of agency, shifting the weight onto the perception, description and textual representation of subjects that do not fit into the categories demarcating identity officially in use at the specific time and in the specific location. Ambiguation is not othering; it does not define an individual as belonging to an ontological category that is different from the speaker's. Instead, the ambiguated subject is placed outside any given ontological category. And this is a placement that has disenfranchising, spatial as well as territorial dimensions. While the process of othering proclaims A (the self)

---

30 With this term Savfet Paşa, Minister of Education, refers 1863 to the Kurumlu, suggesting that their religious affiliation was deficient and that they only partially adhered to Islamic obligations; BOA I. DH 517/35188, 23. Ca. 1280 [= 5 November 1863], with translation cited from Türkyılmaz 2009, p. 134.

31 In 1897 Şakir Paşa, general inspector to East Anatolia, refers with this term to the İstavri, presenting their religious practice as anomalous; BOA YEE A/24 X/24/132, 11 Ağustos 1313 [= 23 August 1897], with translation cited from Deringil 2012, p. 124.

to be different from B (the other), or at least from not-A (that which is not the self), in a process of ambiguation, the speaker's interpretive confidence dwindles in the face of a subject that is both A and B, or no-longer-A and not-exactly-B. As the structuralist social anthropologist Edmund Leach put it in his classical study *Culture and Communication*, this difficulty to differentiate and place properly entails »some uncertainty about where the edge of Category A turns into the edge of Category not-A.«<sup>32</sup>

Political actors who engage in these acts of ambiguation and disambiguation do not only assume authority over their constituents. They also claim possession of a territory, whenever they describe their constituents in order to define their respective rights and obligations. The presence of individuals or groups who could not be safely located on one side of a consequential religious, ethnic or linguistic differentiation did not only disturb the distinction itself. This presence also challenged the political authorities in their ambition to establish, maintain, and strengthen territorial boundaries. The processes of dis/ambiguation often aggravated questions concerning which members of a population could be granted the right to hold possessions, who would be given the legal status needed to own, inherit, or bequeath property, and who could be counted as a legal subject and a citizen, holding the political and legal rights that came along with the membership of an evolving statehood.

## Crypto-Religion and Apostasy, Contagion, and Expulsion in Late Medieval Europe

In medieval Europe individuals and groups of people accused of an ambiguous religious identity and conduct were expropriated and dispossessed regularly since the middle of the 13<sup>th</sup> century – when they were sentenced by the inquisition. According to canon law, converts who continued to practice their former religion were identified as apostates and thus heretics. Penalty for this heresy was the confiscation of property.<sup>33</sup> But not only apostates, also those accused and convicted of helping them (*fautores*) could be punished with fines – and with exile. In the first quarter of the 14<sup>th</sup> century, for exam-

---

32 Leach 1976, p. 35. This definition of ambiguation is developed in Furlanetto 2022, p. 37. Cf. also Sibley 1995, p. 32–47.

33 Scheller 2013, p. 45; Tartakoff 2012, p. 18.



ple, inquisitors imposed a hefty fine of 35,000 Barcelona sous on the Jewish community of Tarragona in Catalonia and exiled ten Jews from the city.<sup>34</sup>

The same territorializing nexus between conversion, alleged apostasy, and the punishment of alleged helpers of apostates can be observed when we look at the expulsions of Jews and converts of the later Middle Ages – the most radical strategy of expropriation and disenfranchisement.<sup>35</sup> These expulsions too, initially did not target the converts themselves, but their former brethren. These Jewish subjects were alleged to hinder the converts from unequivocally confessing to Christianity, be it through negative example or by actively seeking to influence the religious practices of the converts.

This allegation is voiced explicitly in the Alhambra Decree of 1492, with which the Catholic kings of Spain expelled the Jews from all of their territories. Yet, already in the context of the expulsion of the Jews from England and France in 1290 and 1394, sources in both kingdoms claimed that Jews were attempting to persuade converted Jews to continue living as Jews despite their baptism.

In a famous letter from 1286 to the archbishop of Canterbury, John Peckham, and his suffragan bishops, Pope Honorius IV spells out the alleged negative influence of English Jews on their former brethren who had converted to Christianity. The converted Jews of England were, according to the Pope, unsteady in their faith and thus always in danger of falling from the same. This had not been the converts' own fault as much as it had been that of the Jews who tempted their brothers and sisters to revert back to Judaism, so that an ambiguous situation emerged. Jews, converts, and Christians »by birth« were living in close proximity to each other. Converts oscillated between Church and Synagogue, and the boundaries between the religious communities became blurred.<sup>36</sup> The Alhambra Decree of 1492 paints a similar picture concerning the harmful influence of the Jews on converted Jews and their progeny in the empires of the crown of Aragon and Castile, referred to in the edict as »bad/wicked Christians«.<sup>37</sup> These were especially numerous in late fifteenth-century Spain, since an estimated hundred-thousands of Jews had taken baptism in the light of pogroms and sermon campaigns in 1391 and between 1412 and 1416.<sup>38</sup> The edict of 1492

---

34 *Ibid.*, p. 19.

35 Scheller 2018, p. 35–60.

36 Grayzel 1989, p. 159.

37 Beinart 2002, p. 49.

38 Roth 2002.

outlines the alleged harmful effects of »contact and conversation« between Jews and conversos on the latter with great detail and in dark tones. It lists a number of practices which are alleged to have aided the Jews in persuading the converts to perform Jewish rites.<sup>39</sup> As before with the expulsions from England 1290 and France 1394, the Jews had three months to leave the country, free escort to the border, and permission to take with them as many mobile possessions as they could transport, or sell them. Further, the Catholic kings allowed the Jews of Spain in 1492 to sell their houses and lands and to take the money with them into exile. However, they hindered this by forbidding the export of minted precious metals. The edict of 1492 describes the expulsion of the Jews from Spain as *ultima ratio* to which the royal couple had resorted after other less radical means which were supposed to mitigate the alleged harmful influence of Jews on conversos, such as spatial segregation, the implementation of the Spanish inquisition, and local as well as regional expulsions, were without effect.

The expulsion was meant to result in a disambiguation of religious practice and identity of the converts in the Spanish empires in a way that earlier, less radical means could not have done. Yet, there were two expulsion edicts from Italian states or empires around 1500 that directly targeted converted Jews and their progeny: the edicts of Venice in 1497 and of the Kingdom of Naples in 1510.<sup>40</sup> The latter of which was passed along with an edict that ordered the expulsion of Jews. The main victims of the expulsion of converts from Venice and the *Regno di Napoli* were migrants from Spain, conversos who had fled their persecution by the inquisition there. In the Kingdom of Naples, however, thousands of Jews had already converted to Christianity under pressure from the inquisition in around 1292.<sup>41</sup> In addition, at the end of the 15<sup>th</sup> century, there had been a second wave of forced baptisms in the Kingdom of Naples as the French king, Charles VIII, sparked pogroms in many cities of the *Regno*. These targeted Jews, but also the progeny of the converts from 1292. The expulsion edict of 1510 thus affected Iberian migrants and two groups of indigenous converts: recently converted Jews and

---

39 Beinart 2002, p. 49.

40 For the edict of Venice (1497) cf. Kaufmann 1901, p. 525–526; for edict of the Kingdom of Naples (1510) cf. Colafemmina 2012, p. 552–556.

41 Scheller 2009, p. 143–171.

the progeny of the Jews who had converted to Christianity over two hundred years before.<sup>42</sup>

The converts had to leave Venice and the Venetian territories within two months, the kingdom within three. The Venetian senate also perpetually barred the Marrani from any trading in the Venetian territories. In the three months following the declaration of the expulsion edict, the converts of the Regno di Napoli were allowed to sell their real estate. The Venetian edict makes no orders regarding this, perhaps because the Iberian migrants owned no real estate and the senate of Venice silently assumed that they would sell other valuable possessions or would take them with them. In the case of a violation of the ban on trading, any possessions would be confiscated. This also pertained to any Venetian citizen or subject of Venetian rule trading with the converts. The edicts spell out the alleged wrong-doings of the converts, the basis upon which they were forced to leave the respective territories, in different ways. In the Venetian edict, they are denoted as a »people of heretics« (»genus hereticorum«). Furthermore, they are purported to engage in »dark and despicable acts« (»sinistri et detestandi modi«): »they have excessive wealth and are not ashamed to do anything for their own benefit, if it means to cause general harm and loss to the city and the most loyal citizens«.<sup>43</sup> In the eyes of the Venetian senate the alleged »heresy« of the Iberian conversos who emigrated to Venice was not only selfish, but also harmful to the general public. The accusation was one of usury, even if the word is not used, and as such is one that has belonged to the standard repertoire of anti-Judaism since medieval times.

The Neapolitan edict from 1510, on the other hand, makes the accusation of a deviant religious practice that resembles the accusations voiced in the context of the late medieval expulsion of Jews, but that also assumed a more generalized indictment. The »conversos stemming from a Jewish lineage« (»conversos descendentes de linage de iudios«), who lived in Apulia and Calabria and came from the Regno, lived openly as Jews and practiced and followed many Jewish ceremonies and rites. The conversos who came from the Spanish empires had been indicted as heretics by the inquisition and were to be regarded as suspicious concerning their Christian faith. Through contact and the neighborhood shared by converts and Christians, it was thought that

---

42 Id. 2013, p. 300.

43 Kaufmann 1901, p. 525.

a contagion of the Christians (»contagion en manzella«) could occur.<sup>44</sup> This reasoning for the expulsion of the converted Jews and their progeny from the Regno di Napoli seems paradox, especially considering the fact that, at the same time, in 1510, the expulsion of the Jews was also ordered from this region, at least at first glance. The expulsion of Jews was justified explicitly through the Alhambra Decree of 1492, with the reasoning that the expulsion of Jews should fulfill the purpose of protecting the conversos from the danger of contagion, which the Jews allegedly posed. But how were the conversos supposed to be protected from Jewish influence, if the same were also being expelled in order to protect the »born« Christians from their bad influence?

The contemporary »interpretation« of the expulsion edict for the Neapolitan conversos answers this question. While the document itself is lost, it may be reconstructed from petitions to the viceroy. These petitions show that the expulsion edict was not valid for those conversos who were clerics or married to »christiani de natura«, Christians who had no Jewish ancestry. It appears as though converts and progeny of converts who had visibly integrated themselves into society were allowed to stay. All the other had to leave the empire, just as the Jews did.<sup>45</sup> Both edicts underline the Christian tradition and identity of the regions the converts were forced to leave. The Venetian edict claims that the city had always been a Christian refuge (»refugium bonorum christianorum«) and that the Venetian state (»status«) had, beside other names, always carried an utmost Christian name (»nomen semper christianissimi«).<sup>46</sup> Any type of person who sinned against the Christian religion shall always be hated by the state. These people were to be heavily persecuted. To allow them to make the Venetian state their home would mean to soil its reputation.

The expulsion edict from Naples of 1510 highlights that the Kingdom of Naples has a history as a Christian community which goes back especially far, as the city of Naples had accepted Christianity even before Rome. This is why it had enjoyed great honor and glory in the Christian world. This is also why the purity and honor of the city and kingdom of Naples was to be given such great attention and caution. The expulsions of converts from Venice 1497 and from the Kingdom of Naples 1510 thus marked the Venetian »status« and the southern Italian kingdom as territories with an »unsoiled«, »pure«, and in

---

44 Colafemmina 2012, p. 553–554.

45 Scheller 2013, p. 302–304.

46 Kaufmann 1901, p. 525.

this context explicitly Christian identity. These expulsions may thus be understood as processes of territorialization.

## Crypto-Religion and Territorial Conflict in Colonial and Early National America

These consecutive European processes of disambiguation, dispossession, and territorialization affected political and social as well as religious debates about binary distinctions and failures of discernment in the Americas with a significant temporal lag, but substantial effects. In diverse colonial jurisdictions, expelled Jews, Muslims, Marranos, and Moriscos joined growing numbers of practicing as well as non-practicing Christian colonials, participating in the territorial expansion, in proselytizing, in the resettlement of indigenous communities, and the legal professionalization of the respective creole societies.<sup>47</sup> As the case of the family of governor of the Spanish province Nuevo Reino de León, Luis de Carabajal y de la Cueva, indicates, descendants of Jewish converts could become pivotal agents of Spanish colonization. In Mexico, they participated in the establishment of *reducciones* as well as plantations, but jealous observations of ambiguous religious practices could rapidly aggravate and lethally resolve the legal conflicts over both, the land titles of the descendants of Marranos and the submission and disenfranchisement of especially native people by officials whose family members were charged with the contagious spread of crypto-religious practices.<sup>48</sup>

In the case of the expulsion from Aragon and Castile in 1609 and 1614 of the Moriscos, Catholic converts who engaged in crypto-Islamic practices, the forced migration or conversion and assimilation had quite stunning ripple effects. Mexico's official records, for instance, show ample signs that the term »morisco« had been adopted into a complex and profoundly fluid recording and recoding system of heterodox religious and cultural practices of its diverse populations. Mexican official documentations of people and their social status continually recalibrated and interlaced religion and ethnicity, so-

---

47 Hordes 2005, p. 30–70; cf. also Simms 2009.

48 Hordes 2005, p. 72–78; Temkin 2007, p. 65–93.

cial status and race according to local pressures and needs as well as imperial requirements, thus promoting a fully ambiguated, deep-seated religious and »racial mobility« in Mexico.<sup>49</sup> And in colonial Virginia, crypto-religious exiled people only briefly challenged a redefined binary distinction between enslaved and free people. This distinction would come to be constitutive to the territorial, legal and increasingly also the economic self-description of this particularly consequential British colony, that had begun in 1606 as a business venture of merchants and gentlemen who invested in the London Company, a joint stock company. In October 1670, roughly at the time when New England's »praying towns« became powerful tools of colonial cultivation, acculturation and territorial expansion, Act XII of the *Laws of Virginia*, in later publications colloquially termed *An Act Declaring Who Shall be Slaves* sought to redraw the distinction between free and unfree along the lines of the faith practiced and the route of transportation taken before the arrival in Virginia: »It is resolved and enacted that all servants not being christians imported into this colony by shipping shalbe slaves for their lives; but what shall come by land shall serve, if boyes or girles, until thirty years of age, if men and women twelve years and no longer.«<sup>50</sup> Twelve years later, this act was repealed to clarify that every person with a migration history and a crypto-religious record – Christian converts who were natives, »negroes, moores, mollattoes, and others borne of and in heathenish, idolatrous, pagan and Mahometan parentage and country«<sup>51</sup> – could no longer achieve liberty on the base of conversion to Christianity:

*And be it further enacted by the authority aforesaid that all servants except Turkes and Moores, whilst in amity with his majesty which from and after publication of this act shall be brought or imported into this country, either by sea or land, whether Negroes, Moors, Mollattoes or Indians, who and whose parentage and native country are not christian at the time of their first purchase of such servant by some christian, although afterwards, and before such their importation and bringing into this country, they shall be converted to the christian faith; and all Indians which shall hereafter be sold by our neighboring Indians, or any other trafficking with us as for slaves are hereby adjudged, deemed and taken, and shall be adjudged, deemed and taken to be slaves to all intents and purposes, any law, usage or custome to the contrary notwithstanding.*<sup>52</sup>

---

49 Vinson III 2017, p. 63.

50 Hening 1809–1823, vol. 2, p. 283, emphasis original.

51 Ibid., p. 490.

52 Ibid., p. 491–492, emphasis original

At this point in the history of colonization, the unambiguous observation of conversion »to the christian faith« no longer provides for a clear placement on one side of a new binary distinction between free and enslaved. The loss of rights and the status as property instead is brought about by rather ambiguous observations: note the passive construction »adjudged, deemed and taken to be«. Forced mobility across territorial and geographical boundaries – »importation and bringing into this country« – and an ex negativo descriptions of »parentage and native country« as »not christian« guarantee ostensibly unfaltering discernments and distinctions.

If crypto-religious immigrants and forced migrants from Europe had been able to hold tenuous positions of power in sixteenth-century New Spain, their legal status and ability to hold property was much more fragile in seventeenth-century British America. When the Atlantic slave trade accelerated with British, French, Dutch, and Danish contributions alongside the spread of new discourses of liberty and human rights, when the plantation system expanded its economic, legal, and cultural impact, keeping pace with the professionalization of competing versions of settler colonialism, religious conversions as well as crypto-religious ascriptions once again became powerful political and legal tools.<sup>53</sup> If crypto-religion came to be seen as a major and transnationally contagious threat to eighteenth- and nineteenth-century plantation societies,<sup>54</sup> it simultaneously served as a tool of national incorporation and territorial management of heterodox indigenous populations.

Fast forwarding to the 19<sup>th</sup> century, we can observe this instrumental turn to crypto-religion in the United States Supreme Court Case 30 U.S. 1, *Cherokee Nation v. Georgia* (1831). Centuries of intense accommodation and armed conflict between settlers and members of the Cherokee nation had curtailed native territory and intensified indigenous agricultural, early industrial and plantation style land use, even as it diminished the size of the indigenous population. By the turn to the 19<sup>th</sup> century, extensive missionizing of the Moravians and additional efforts by Presbyterians, Baptists, and Methodists enhanced this acculturationist climate in which Moravian Cherokees such as John Ridge and Elias Boudinot as well as their political opponent, the Presbyterian Cherokee John Ross appeared in print and the

---

53 Cf. Guasco 2014, p. 155–225 for the nexus of slavery and faith in pre-plantation America; on colonization as a form of »spiritual gardening« cf. Cañizares-Esguerra 2006, p. 178–215.

54 Cf. exemplarily Ramsey 2012, chap. 1 on syncretic religious ritual in revolutionary Haiti.

native bilingual newspaper *Cherokee Phoenix* profited from the ties of these lettered men to the Moravian missionaries and Presbyterian clergymen.

By the time of the *Indian Removal Act* – when the United States government under president Andrew Jackson expelled indigenous communities from the eastern states to federal territories west of the Mississippi – it was no accident that it was the Cherokees, who sought to defend their case against removal in front of the U.S. Supreme Court. More than any other indigenous community, the Cherokees were publicly regarded as both crypto-religious and syncretistic; while acknowledged as new Christians who might have been impressed into the faith, they were also regarded as practitioners of a syncretic faith and potential traditionalists. The contemporaneous appellation of »The Five Civilized Tribes«<sup>55</sup> for the Cherokees, Chickasaw, Creek, Choctaw and Seminole holding large tracts of land in the Southern states of Tennessee, North Carolina, Georgia, and Alabama demarcates a significant iteration and declension of the ideas of crypto-religion, syncretism and their impact on territory, rights, and property discussed in this chapter. Doubts about crypto-religion and the ambiguation proliferating from its observation here no longer apply to the intransparency of religious practices, but move to the realm of law and cultural practices, instead.

The court case began in 1828, when the

Cherokee Nation sought an injunction from the Supreme Court to prevent the state of Georgia from enforcing a series of laws stripping the Cherokee people of their rights and displacing them from their land, asserting that the laws violated treaties the Cherokees had negotiated with the United States. In the case of *Cherokee Nation v. Georgia*, the Court ruled that the Cherokees did not constitute a foreign nation within the meaning of Article III of the Constitution – which extended the judicial power of the United States to cases between a state and a foreign nation – and that it therefore lacked jurisdiction to hear the claims of an Indian nation against the state in which it resided. Accordingly, the Court dismissed the case.<sup>56</sup>

The Supreme Court decided not to hear the case, with Chief Justice Marshall voicing the following Opinion of the Court, Sentence 18:

---

<sup>55</sup> The term »civilized« here serves social and political functions that are similar to the functions of the term »tanassur« that points to Christianization in the Ottoman Empire, discussed in the next section.

<sup>56</sup> Federal Judicial Center, last accessed: September 14, 2023, <https://www.fjc.gov/history/timeline/ Cherokee-nation-v-georgia>.



Though the Indians are acknowledged to have an unquestionable, and, heretofore, unquestioned right to the lands they occupy, until that right shall be extinguished by a voluntary cession to our government; yet it may well be doubted whether those tribes which reside within the acknowledged boundaries of the United States can, with strict accuracy, be denominated foreign nations. They may, more correctly, perhaps, be denominated domestic dependent nations. They occupy a territory to which we assert a title independent of their will, which must take effect in point of possession when their right of possession ceases. Meanwhile they are in a state of pupilage. Their relation to the United States resembles that of a ward to his guardian.<sup>57</sup>

This decision manages to move a sovereign body politic toward the ambiguous and locked-down, ambiguating status of a crypto-nation – a political entity that is neither A (»foreign nation«), nor B (subject to »our government«), but no-longer-A and not-exactly-B (a »domestic dependent nation«). The defining observation is a legally consequential, potentially binding speech act of will and word: »we assert a title independent of their will«. And the effect of this ambiguation is a placement on one side of a new binary distinction between legal, economic and territorial dependence and independence. The definition of a »state of pupilage« and an expressly uncertain discernment (»can«, »may«, »more correctly, perhaps«, »resembles«) of an indigenous identity as »ward« and a settler national identity as »guardian« opens the floor to old and new forms of forced mobility across territorial and geographical boundaries.

More than sixty years after the Cherokees' expulsion and removal from Georgia to Indian Territory an 1894 report of the US Census Bureau illustrates a crucial shift in the nexus between crypto-religion/crypto-nation and the tenacity of land titles of those identified as crypto-religious/crypto-nationals. At this point of a concluded national westward expansion and intensifying industrialization and urbanization, the census report is indicative of a renewed interest in Indian Territory by the state power. In the introduction to the census, the scrutiny of legal rights, property titles, and institutional status is connected to a perception that fiscal policies and agricultural practices have leveled differences between indigenous and white people. The tools, machines, and livestock of those who are the object of the census »are about the same as those of the average white people of Arkansas and Missouri«, the authors state.<sup>58</sup> The report by Porter and Wright highlights issues

<sup>57</sup> »Cherokee Nation v. Georgia, 30 U.S. 1 (1831)« [2023].

<sup>58</sup> Porter/Wright 1894, p. 1. Subsequent quotes from this source refer to this page.

of taxation, legal control, and state sponsorship by using a bracketed subtitle to its title: »The Five Civilized Indian Tribes of Indian Territory. [Indians not taxed and not under control of the Indian Office, but carried on rolls].« The introductory note identifies land use, land titles, financial support, and infrastructure:

The Five Tribes are entirely self supporting, living on patented lands, with a large surplus each year from payments by the United States government and the results of an almost primitive system of agriculture. [...] Enormous areas of the best lands are used by individuals for grazing and other purposes [...].

After wealth, land rights, and the similarities between indigenous farmers and settler farmers have been emphasized, religious and legal practices are brought into focus. Clear placements on either side of binary distinctions provide neither clarity, nor disambiguation, however:

The number of Church communicants in the Five Civilized Tribes is large. [...] Baptists, Methodists, and Presbyterians predominate. There are some pagan Indians remaining. The laws and conditions governing The Five Civilized Tribes are peculiar and the people are reluctant to furnish information regarding them.

»Peculiar« is a charged term at this point in the national history, serving a further ambiguation of the population under observation. John C. Calhoun, a South Carolinian from the western borderlands and vice-president to Andrew Jackson, the major driving force behind Indian Removal, had introduced the term »peculiar domestick institution« in defense of slavery in 1830.<sup>59</sup> Using the term to characterize the legal system developed by people who were well known to participate in the plantation economy and who were the descendants of forced indigenous migrants in Indian Territory establishes a connection to systematic enslavement and dispossession that ambiguates the unincorporated and independent status of both, Indian Territory and its populations.

---

<sup>59</sup> Calhoun 1830 in Ames 1918, p. 20.

## The Case of the *tanassur* in the Ottoman Empire

Turning our attention to the Ottoman empire, the case of the *tanassur* (»Christianized«) in the 19<sup>th</sup> century serves as another compelling example of how religious categorization can be wielded as a strategy to depict categorized groups as potentially dangerous. Prior to the 19<sup>th</sup> century, there was a limited amount of formal documentation regarding the categorization of heterodox or crypto-religious communities in the Muslim world. In stark contrast to the plethora of Christian literature dedicated to the subject, there was a notable dearth of Islamic resources that specifically delved into the issues of conversion<sup>60</sup> and apostasy<sup>61</sup>. In his analysis, Anthony Bryer draws attention to the disparity that exists between the Ottoman tax registers (*tahrir defterleri*) and confessional or inquisitional documents within the Christian domain. Unlike the detailed religious scrutiny found in the latter, Ottoman registrars primarily focused on an individual's faith as it pertained to their fiscal or military obligations, as well as their administrative status. Maurus Reinkowski emphasizes that »a distinctive tradition of orthopraxy in the Muslim polity can be discerned that did not demand belief at any cost, but only formal recognition.«<sup>62</sup> This suggests that within the Muslim political structure, the emphasis was more on outward actions and public acknowledgment rather than internal beliefs. Building on this perspective, in the Ottoman context, where the established religious hierarchy delineated

---

60 In the literature on Ottoman history, the topic of conversion to Islam or Islamization was subordinated to the portrayal of Islamic states as exhibiting tolerance towards other religions. This portrayal was influenced by the recognition of non-Muslims as »people of the Book«, a concept outlined in the Quran. The recognition of the presence of Jewish and Christian communities was regarded as an endorsement of tolerance, as exemplified by the renowned Quranic statement »There is no compulsion in religion«. Within the context of the Ottoman Empire, Jews and Christians were granted a form of protected yet subordinate status (i.e. *dhimmi*), necessitating their compliance with the payment of a levy (*cizye*). Over the course of history, various incentives, including but not limited to reduced tax burdens, enhanced economic liberties, increased social inclusivity, and active engagement in cultural activities, have played a significant role in fostering the conversion to Islam.

61 The Quran does not explicitly outline the prescribed punishment for apostasy from Islam. However, subsequent interpretations and legal developments have led to the consensus that apostates (*mürted*) should be subject to capital punishment, following a limited opportunity for repentance. Individuals who identify as crypto-Jews and crypto-Christians, having embraced Islam outwardly while clandestinely adhering to their original religious beliefs and practices, were regarded as apostates.

62 Reinkowski 2007, p. 418.

distinct fiscal, military, and administrative disparities between Muslims and the *dhimmi*, there seemed little urgency for an extensive categorization system. Consequently, the Ottoman Empire saw no need for an intermediary religious category.<sup>63</sup> The occasional acknowledgment of crypto-communities within the Muslim state registers was primarily recorded through incidental references in documents that spotlighted their non-conformist tendencies.<sup>64</sup> However, transitioning into the mid-19<sup>th</sup> century, the Tanzimat and Islahat edicts introduced concepts of religious equality and freedom. Yet, to actualize these ideals, stricter categorization processes with the objective of securing unambiguous allegiance, were deemed essential, resulting in the dis/ambiguation of various religious communities.

Moving on to the external influences, it can be argued that the Ottoman state was not the initial structure to disambiguate these communities. Their categorization was established primarily by Western travel and missionary literature, which leaned heavily upon the first-hand accounts of Western travelers and missionaries, as well as the local rumors they encountered. Maurus Reinkowski's perspective provides insight into this; he asserts that the predominant attention given to crypto-Christian and crypto-Jewish communities within the Ottoman Empire has largely been shaped by European narratives, even exerting an influence on their self-perception and causing them to articulate themselves as crypto-religious entities.<sup>65</sup> The Western practice of labeling these communities as crypto-religious provided a partial rather than a complete picture. These Western missionaries and envoys, by pressing these communities to solidly identify as hidden Christians who must now return to their original faith, prevented the individuals from identifying with multiple religions.

Building on this, the influence of Western missionaries and ambassadors on religious equality by means of the abolition of capital punishment for apostasy eventually led to the crypto-Christian communities' quest for religious mobility, which paved the way for the evolution and systematic disenfranchisement of crypto-Christians. Introduced by the Tanzimat edict (1839) and later solidified by the Islahat edict (1856), the concept of religious equality, as claimed by ambassadors, opened new avenues for the religiously syncretic communities. According to these Western envoys, a window emerged

---

63 Bryer 1983, p. 19.

64 Türkyılmaz 2009.

65 Reinkowski 2007, p. 429.

for these previously Christian communities to revert to the faith of their ancestors and regain the status of *dhimmis*, much like their forebears.<sup>66</sup> However, it is noteworthy that during this pivotal shift, not all crypto-Christian groups experienced the same treatment. To fully comprehend the spectrum of treatments, we can examine three intriguing examples from the Pontos region: the Hemşinli, Kurumlu, and İstavri (Stavriotes). Each of these communities encountered varying degrees of success or failure in their quests to secure a legally recognized status as Christians. From the beginning until its very end, Ottoman authorities displayed a strong sense of determination to prevent religious transitions, especially as the state moved towards centralization.<sup>67</sup>

The first of these communities, the Hemşinli, the Armenian converts to Islam from the mountainous Pontos region, present a curious and an incomplete case. Their efforts to revert to Christianity is somewhat enigmatic, given the scarcity of official records.<sup>68</sup> In the immediate wake of the Tanzimat edict, there were instances where some Hemşinli proclaimed their Christian identity, leading to prolonged court proceedings.<sup>69</sup> Historically contextualizing this, Yorgo Andreadis' narrative frames this incident as the litmus test for the Kurumlu, assessing the climate for making an appeal to identify as Christians.<sup>70</sup> The long trial, ending in execution, acted as a cautionary tale. Additionally, Hovann Simonian delves deeper into the story of crypto-Christians in the Hemşin region who »still carried Armenian last names and spoke Armenian; old people knew Christianity, worshiped the Cross and offered alms.«<sup>71</sup> Although deeply embedded in their Armenian roots, their first push for a Christian identity in the 1840s under the spiritual guidance of the priest Der Garabet Tavlaşyan faced certain challenges. Der Tavlaşyan's pursuit for support from Armenian ecclesiastical author-

66 Cf. Deringil 2012, p. 67–84 for a more nuanced discussion of this matter.

67 Later, by the end of the century, the direct and indirect challenges that heterodoxy posed to the sovereignty of the post-Tanzimat empire became a pretext for establishing an Islamic orthodoxy against the flourishing of such heterodox groups. Cf. Türkyılmaz 2009.

68 Cf. Simonian 2007a, p. 74–76. The document which demonstrated the Ottoman officials' approach to the Hemşinli was dated 1913. Cf. BOA DH. İD 116/65, 28/C/1331 [= 4 June 1913]. This document was also published in *Agos*, the bilingual newspaper of the Armenian community in Turkey which was founded by Hrant Dink who was shot 2007 by an assassin from the Pontic city of Trabzon.

69 Deringil 2012, p. 118.

70 Andreadis 1999, p. 66–67.

71 Quoted in Simonian 2007a, p. 74–76.

ities in Istanbul met with disappointment, as these authorities hesitated due to their apprehensions about the influential *amiras* (i.e. the Armenian affluent elite group of prominence who functioned as a class of special privileged status in the Ottoman state).<sup>72</sup> Sarkis Hayguni identifies this as a missed opportunity, only to be revisited after the *Islahat* edict.<sup>73</sup> When the Hemşinli approached the eminent local Suiçmezoğlu agha, their attempt was thwarted by local *mollahs* from Of,<sup>74</sup> who – pretending to make an official request of reversion themselves – scared away the officials from Istanbul against a possible scandalous incident of apostasy. Despite this plotting, some converts from Karadere (today the city of Kalkandere) are said to have returned to their former faith in 1858.<sup>75</sup> Shifting the focus a little, the British Consul William Gifford Palgrave sheds light on another case of reconversion in 1869 which involved a group of converted Armenians living in the Yomra district, close to Trabzon. In his report to Ambassador Henry Elliot the Consul notes that an approval of the petition would potentially inspire 2,000 families to follow suit.<sup>76</sup> These Karadere Hemşinlis and Yomra Hemşinlis embarked on journeys to reclaim their Christian identities, alongside the Kurumlu, who were a community of silver miners with special privileges and exemption from military service.

The Kurumlu community's declaration of their faith as Christian presented a significant challenge for the Ottoman Empire, particularly given the magnitude of the situation and the watchful eyes of major global powers. Even though approximately 17,000 Kurumlu individuals who identified as crypto-Christians were now asserting their original Christian beliefs, the immediate reaction of the Ottoman authorities was one of feigned ignorance, despite their evident discomfort.<sup>77</sup> This was not the first instance of such a declaration. Starting from the 1830s, just like the previous cases of the Hemşinli, there had been numerous appeals in Crete and Albania to return to Christianity, but these were mostly hindered by local officials who

---

72 *Ibid.*, p. 74–75. Western Armenian spelling is used for Armenian names.

73 Simonian 2007b, p. 126. Western Armenian spelling is used for Armenian names.

74 Converts to Islam from the Greek Orthodox faith, these Muslim *mollahs* are well-known for their religious fanaticism. Cf. Meekeer 2002.

75 Simonian 2007a, p. 75; Deringil 2012, p. 123.

76 *Ibid.*, p. 117.

77 Cf. Bryer 1983 for a comprehensive description of the incident and the consular correspondence in its appendix.

actively sought to deflect the appeals and divert the public's attention.<sup>78</sup> Nevertheless, the geopolitical importance of Trabzon, combined with the Kurumlu's diplomatic relations with the consuls of powerful nations, amplified the visibility of their declaration, much to the Ottoman government's discontent. Adding fuel to the fire, Russia's offer of citizenship, employment, and land to Crypto-Christians – owing to the geographic closeness and the religious affinity between Russia and the Pontos – made the issue even more pressing for the Ottomans. Recognizing the escalating urgency, Sultan Abdülmecid I, in 1859, issued a proclamation and granted his subjects in Trabzon and Erzurum the official right to register as Christians in response to the international pressure.<sup>79</sup> After this proclamation, the deal took a new direction.

Shifting dynamics prompted the Ottoman state to craft a strategic response to what it perceived as a direct challenge to its longstanding Islamic dominance. In an effort to exert its authority, the state devised the term »tanassur« (»Christianized«), as a classification for the Kurumlu. However, this term did more than simply label them as Christians. It dis/ambiguated them. The new term »Christianized« added layers to a mere outright identity by conveying a transformation and suggesting that an individual or a community was once something else and had been molded into a Christian semblance. It promotes a narrative of change and transition without offering the finality and completeness of being a Christian.<sup>80</sup> By emphasizing the process and not the end result, the Ottoman state could maintain the Kurumlu and the other communities in a perpetual state of liminality, never fully belonging to either the Muslim or the Christian communities. Significantly, it also hints at external factors or agents steering the conversion process rather than an inherent spiritual awakening. Thus, it insinuates that the Kurumlu did not genuinely adopt the faith but were externally influenced or persuaded. By opting for »Christianized« over »Christian«, the Ottoman state seemed to be making a political statement. Such a nuanced distinction can be seen as a method of delegitimizing the Kurumlu's religious claims, making it easier to deny them the full rights and privileges of being unambiguous Christian subjects of the empire. Intriguingly, by

---

78 Deringil 2012, p. 114; Somel 1999, p. 117–125.

79 Türkyılmaz 2009, p. 95–107.

80 Here we see obvious parallels to the labeling of the New Christians in 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> century Italy; on that cf. chapter *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.

implying transgression, this term evokes the rationale of the apostasy law that previously punished abandoning of Islam. It becomes evident that the state was delineating a third space between full-fledged Muslims and the *dhimmi*. In a broader sense, when used in this context, the term reflects the suspicion against perceived inauthenticity and foreign interventions as well as broader implications of religious transgression.

The subtlety in this distinction was further underscored in official records where Kurumlu names were neither added to Christian registries nor removed from the Muslim ones. Instead, »tanassur« was written in the margins in conspicuous red ink.<sup>81</sup> This new administrative category<sup>82</sup> seemed to serve a dual purpose: it simultaneously highlighted their history of apostate behavior and hindered them from assimilating as Christian subjects of the empire. For generations, the Kurumlu carried the stigma of this red ink by the scriptural culture of bureaucratic organization, yet could not enjoy the rights of the Christian subjects of the empire. This bureaucratic strategy was clearly a ploy to trap the converts and reinforce their dual identity, which they had sought to exchange with a solely Christian one. The implication was while the Kurumlu might be acknowledged as Christians, they were not entirely welcome as Christian subjects.<sup>83</sup> By excluding the Kurumlu from the Greek Orthodox *millet*<sup>84</sup> affiliation, the Ottoman state ensured that they remained in limbo, denied the full rights and obligations that came with complete reintegration, and thus confined within the unique politico-legal boundaries of the »tanassur« category.

One of the advantages granted to Christians in the empire was exemption from conscription.<sup>85</sup> However, through the label of »tanassur«, this privilege was denied to the Kurumlu. Despite their prior exemption from military service even while they were Muslims due to their significant role as silver miners, the Kurumlu now found themselves eligible for the draft. This

---

81 Deringil 2012, p. 122–123.

82 Cf. Türkyilmaz 2009 for an excellent discussion of innovative use of this category, dissolving the difficulties for Ottoman officials who were indecisive whether these seditious groups should be converted at the expense of losing their legibility.

83 Deringil 2012, p. 151–152.

84 In the 19<sup>th</sup> century, religious communities were being included into modernizing state structures and their rights and obligations were re-defined under the confessional *millet* system. Cf. Braude/Lewis 1982.

85 Before the Tanzimat period, non-Muslims were required to pay a protection fee in the form of *cizye* (»poll tax«). It was replaced by the exemption tax, *bedel-i askeri*, in 1855 following the annulment of *cizye* as a discriminatory measure during the Tanzimat period.



twist of fate was not a simple policy change. It was masked under the veneer of equality, but local officials weaponized the draft, using it as a punitive measure against the community. Under this pressure, the Kurumlu were cornered into renouncing benefits linked to their conversion to prove the sincerity of their new-found faith. As a result, their actions fed into a broader narrative that saw groups like the Kurumlu convert from Islam primarily to escape conscription.<sup>86</sup> This narrative, reinforced by the »tanassur« stigma, meant they faced unique challenges in the military, threats to their existence, and a denial of their Christian identity.

The intricacies of the Kurumlu experience echo in the story of the İstavri miners, who immigrated to Akdağ, another mining region in central Anatolia. Known as the İstavri, this crypto-Christian community decided to come out as Christian during the Hamidian era (1876–1909). However, when »to leave the state of Crypto-Christianity and to declare publicly Christian faith was perceived by the Ottoman administration as an act of political disloyalty [...] with the growth of non-Muslim nationalisms«,<sup>87</sup> the İstavri found themselves on shaky ground. In 1882, these İstavris – 581 İstavri from Akdağ Madeni and the adjacent villages – sought recognition under the 1876 constitution, but were met with suspicion and disregard when the strict Muslim statism of Abdülhamid II replaced the milder environment of the Tanzimat state. Again, the initial official command was to ignore their claims and refuse to accept them even as »tanassur«, and instead accused them of avoiding conscription and being agents of the Greek state's provocations on Ottoman territory. From the years 1882 until 1910, some of them were given the choice of registering as Muslims. In response to all the strict treatments, the İstavri refused to provide demographic data to the state officials and insisted on signing their names as »Mahmud, son of Lazaris Ibrahim«, in order to emphasize their unique dual identity.<sup>88</sup>

With the entrance of two statesmen in Akdağ, a new chapter began for the İstavri. During the six months he was Governor of Ankara in 1893 and 1894, Mehmed Memduh Paşa who was famous for his hostile non-Muslim attitude, became acquainted with the İstavri and its leaders. Now the appointed minister of interior, he did not hesitate to get the İstavris randomly arrested or send their community leaders into exile in even more heavily pop-

---

86 T ürkyılmaz 2009, p. 109–116.

87 Somel 1999, p. 124.

88 T ürkyılmaz 2009, p. 142–158; Deringil 2012, p. 129–141.

ulated Muslim areas. But in 1897, when the second official General Inspector of Anatolia, Şakir Paşa came across the İstavris on one of his many trips around Asia Minor, the problem of the İstavris' dual identity was recast in an entirely different light. For Şakir Paşa, the problem was poorly handled by incompetent and corrupt officials who did not understand the primacy of the danger. Şakir Paşa was the first person to point out that the İstavris came from the same place as the Kurumlu. Referring to them as the »people of two cults« (»iki ayin icra eder ahali«), he rejected their request because »such an example can cause confusion in the minds of other simple Muslims.«<sup>89</sup> He said that the İstavris desired to avoid military service by going back to their old religions; however, taking advantage of their ignorance, priests and missionaries led them astray to Christianization: »The Ottoman Empire does not force its non-Muslim subjects to convert to Islam, and it will not accept its Muslim subjects being allured into converting by priests and missionaries«, and he went on to discuss the historical, anthropological, demographic, and political aspects of the issue.<sup>90</sup> His plea for an investigation into the event was made to the Vilayet of Trabzon because he was concerned that it could become contagious. His curative directive was to send their leaders to temporary exile, while sending the Patriarch of Trabzon an official reprimand. He also requested that »reliable imams should be sent to their villages, they should be severely admonished to send their children to school and give them Muslim names.«<sup>91</sup> The İstavris were even blamed to have formed a »secret committee.«<sup>92</sup> They would once again be subjugated to Islam and Ottoman rule if these stringent educational, militaristic, and bureaucratic methods were implemented, as Şakir Paşa believed.

The effect of the disenfranchisement even continued in the 20<sup>th</sup> century and is starkly illustrated by their grandchildren's desire to rejoin Islam. The İstavris who filed protests with the Ministry of Interior on January 3, 1901, declared that they had »become Muslim on the outside but Orthodox on the inside«<sup>93</sup> as a result of their ancestors' attempt to evade conscription. They complained that they were not permitted to openly document their births since 1879 and as Muslims, they were feeling humiliated in front of their neighbors when they were referred to as »people of two religions«.

---

89 Ibid., p. 125.

90 BOA Y.EE 132/38, 23 Z 1316 [= 3 May 1899], quoted from Türkyılmaz 2009, p. 153.

91 BOA Y.EE 132, 11 Ağustos 1313 [= 23 August 1897], quoted from Deringil 2012, p. 125.

92 Simonian 2007b, p. 137.

93 BOA DH.MKT 494/18, 18 Kânûn-ı Sâni 1317 [= 31 January 1901], quoted from Deringil 2012, p. 126.

Claiming that their Muslim identity was endangered due to the pressure by their duping Christian leaders, they reported they were scared of being killed. The fate of this latter mining community was similar to that of the Kurumlu. In 1910, both communities were officially recognized as Christians which paved the way for their forceful deportation along with other Greek Orthodox communities during the population exchange between Greece and Turkey in 1923.<sup>94</sup>

In the larger context, after the Tanzimat reforms, the state's move towards modernization necessitated the individual tracking of potentially contentious communities through measures like education, censuses, and conscription. Tactics of ideological reinforcement developed by the state after the Reform Edict of 1856 led to preemptive measures and pan-Islamic aspirations after the 1890s. The 1856 reforms encouraged universal citizenship, but inadvertently left crypto-Christians vulnerable by relying heavily on binary distinction of Muslim and *dhimmi*. By employing strategies of innovative administrative dis/ambiguation that targeted these in-between crypto-communities, state authorities attempted to redefine the boundaries that demarcated these groups and impose new limits on their mobility. This dis/ambiguating vocabulary has not only set precedents for stigmatizing heterodox groups by distinguishing them from their Muslim and non-Muslim contemporaries, but also reshaped the very boundaries of religious and civic identities. In the long run, the conflict over these in-between groups redrew the borders of Islam and of who is a Muslim, as well as the ideological boundaries of citizenship.

## By Way of Conclusion: Dis/Ambiguation, Ex/Inclusion and Territorial Sovereignty

In our examination of dis/ambiguations of crypto-religious communities across different epochs and geographical domains, ranging from medieval

---

<sup>94</sup> Türkyılmaz 2009, p. 34; Deringil 2012, p. 138. The 1923 population exchange between Greece and Turkey, which was based on religious affiliation, led to the forced migration of significant Christian and Muslim communities from their respective countries, thereby contributing to the process of religious homogenization in Turkey as a predominantly Muslim nation. On this exchange and the dönme cf. chapter *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.

Europe across the treatment of crypto-religious groups in North America to the nineteenth-century Ottoman Empire, one recurrent theme is consistent: the deep linkage between state power, territorial claims, and the administrative classification of religious affiliations. It is noteworthy that crypto-religious groups, initially welcomed due to their strategic, economic or political advantages, eventually face the risk of being expelled or suppressed when their usefulness declines or, more importantly, becomes compromised by the perceived dangers that they were understood to represent to a state undergoing substantial transformation. The religious affiliations of these groups, which are subsequently dis/ambiguated, are strategically utilized to construct narratives that portray them as a potential danger to the state. These narratives employ disambiguation and ambiguation to promote policies of dispossession and forced removal that help to redefine the territorial boundaries of the respective state. The utilization of the rhetoric of contagion emerges as a powerful tool employed by the state to rationalize its actions against these groups. This rhetoric works to consolidate the wider consequences for state sovereignty, territorial integrity, and governance.

The comparative analysis of these cases in diverse temporal and spatial contexts promoted here can demonstrate that centralized powers across centuries and geographies consistently utilized religious ambiguation and disambiguation as tools and as threats to craft social orders. In comparison with the Pontic cases in the late Ottoman Empire, and the cases of destruction, enslavement and expulsion in colonial and national America, the treatment of the problem of religious ambiguity in late medieval or early modern Venice and Naples seems downright simple. According to the logic of the ruling decrees, the problem of contagion and harm was due either to the immigration of Spanish conversos or was understood to go back to conversions in the past, i.e. was associated with external influences. The cause of the risk of contagion, therefore, was understood to be spatially or temporally withdrawn from the ruler's actions. It was therefore »well known and [did] not require any further proof« (»Lo qual es muy notorio y no tiene necesidad de otra provanza«).<sup>95</sup> The government then had to deal with the consequences and did so through the decreed expulsions.

The Christian rulers of the late Middle Ages »solved« the problem of contagion and harm they deemed to be associated with ambiguity through the extirpation and spatial separation of the subjected that had been am-

---

<sup>95</sup> Colafemmina 2012, p. 555.

biguated. This strategy was also employed in the Americas, but it was not a viable option for the Ottoman Empire, which aspired to harmonize a modern concept of citizenship with its identity as a Muslim state. Expulsions were no longer considered to be an option, if the Empire did not want to lose its citizens, which in turn would run counter to the assimilative intention. The state was therefore looking for a way out of this dilemma by creating further differentiations (e.g. *tanassur*) and bureaucratic micromanagement of citizens who were willing to re-convert. Deportations for the crypto-Christians in Asia Minor became a possibility only when the Turkish state, after 1923, enforced an exchange of its Orthodox Christian populations with Muslim populations residing in the Balkans.

What we see emerging in our case studies is a changing notion of contagion, in which the questions concerning ostensible contaminating agents are raised and answered in quite distinctive ways. This is especially so, since we see a shift in the question whether the contaminating agents are brought into the territory or whether a new state power is brought into their territory. What we also observe is a striking continuation of word usage signaling a status of »no-longer-A«, »not-quite-B«. This continuity, however, is wedded to rather tumultuous ways in which meanings shift and expand, while the forms themselves are stable, allowing easy and barely recognizable insertions of dis/ambiguating word usage into unconnected contexts in ways that establish connections and continuities, where there really are none.

In summary, the complex nature of crypto-religious identity offers a perspective through which we can observe the recurring tactics employed in the expansion or consolidation of empires and states. Although the specifics of each case differ, they collectively highlight the conflicts between processes of differentiation and assimilation, as well as the complex dynamics through which religious ambiguity can both challenge and reinforce state authority. In order to gain a comprehensive understanding of the intricate processes involved in the establishment and strengthening of states, it is crucial to analyze the complex interactions between religious affiliation, territorial claims, and power dynamics.

## Works Cited

- Adler, Cyrus/Kohut, George Alexander, »Carabajal (variously spelled Carabal, Caraballo, Caravajal, Carbajal, and Cavajal, the name Carvalho possibly identical)«, in: Isidore Singer (ed.), *Jewish Encyclopedia*, vol. 3, New York 1906, p. 568–569.
- Ames, Herman V. »John C. Calhoun and the Secession Movement of 1850«, in: *Proceedings of the American Antiquarian Society*, April 1918, p. 19–50.
- Andreadis, Yorgo, *Gizli Din Taşyınlar*, Istanbul 1999.
- Beinart, Haim, *The Expulsion of the Jews from Spain*, Oxford/Portland 2002.
- Braude, Benjamin/Lewis, Bernard (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, New York 1982.
- Brenner, Elise M., »To Pray or to be Prey. That is the Question. Strategies for Cultural Autonomy of Massachusetts Praying Town Indians«, in: *Ethnohistory*, vol. 27, 1983, p. 132–152.
- Bryer, Anthony, »The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond«, in: *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies*, vol. 4, 1983, p. 13–68.
- Bryer, Anthony, »R.M. Dawkins, F.W. Hasluck and the »Crypto-Christians« of Trebizond«, in: *British School at Athens Studies*, vol. 17, 2009, p. 59–66.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550–1700*, Stanford 2006.
- »Protest Petition to the United States Government« [1836], in: *Smithsonian. National Museum of the American Indian*, 2019, last accessed: September 13, 2023, <https://americanindian.si.edu/nk360/removal-chokecherry/transcripts/papers-of-john-ross-original-text.html>.
- »Cherokee Nation v. Georgia, 30 U.S. 1 (1831)«, in: *Justia. U.S. Supreme Court*, 2023, last accessed: September 14, 2023, <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/30/1/>.
- Colafemmina, Cesare, *The Jews in Calabria* (Studia Post-Biblica, vol. 33), Leiden/Boston 2012.
- Deringil, Selim, »There Is No Compulsion in Religion«. On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839–1856«, in: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, no. 3, 2000, p. 547–575.
- Deringil, Selim, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge 2012.
- Furlanetto, Elena, *Ambiguity. Dis/Ambiguated Texts and Selves in North America, 1643–1889*, Unpublished Habilitation, University of Duisburg-Essen, Essen 2022.
- Gitlitz, David M., *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia 1996.
- Grayzel, Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York 1989.
- Gookin, Daniel, »An Historical Account of the Doings and Sufferings of the Christian Indians in New England in the Years 1675, 1676, 1677« [1677], in: *Archæologica Americana. Transactions and Collections of the American Antiquarian Society*, vol. 2, 1836, p. 433–523.
- Guasco, Michael, *Slaves and Englishmen. Human Bondage in the Early Modern Atlantic*, Philadelphia 2014.

- Hasluck, F. W., »The Crypto-Christians of Trebizond«, in: *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 41, 1921, p. 199–202.
- Hasluck, F. W., »The Crypto-Christians of Trebizond«, in: Margaret M. Hasluck (ed.), *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 2, Oxford 1929, p. 469–474.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* (Werke, vol. 3), Frankfurt a. M. 1996.
- William Waller Hening (ed.), *The Statutes at Large. Being a Collection of all the Laws of Virginia from the first Session of the Legislature in the Year 1619*, 13 vols., New York 1809–1823.
- Hordes, Stanley M., *To the End of the Earth. A History of the Crypto-Jews of New Mexico*, New York 2005.
- Kaufmann, David, »Die Vertreibung der Marranen aus Venedig im Jahre 1550«, in: *The Jewish Quarterly Review*, vol. 13, 1901, p. 520–532.
- Kelleter, Frank, »Puritan Missionaries and the Colonization of the New World. A Reading of John Eliot's *Indian Dialogues* (1671)«, in: Klaus H. Schmidt/Fritz Fleischmann (eds.), *Early America Re-Explored. New Readings in Colonial, Early National, and Antebellum Culture*, New York 2000, p. 71–108.
- Leach, Edmund, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge 1976.
- Mayhew, Experience, *Indian Converts; or, Some Account of the Lives and Dying Speeches of a Considerable Number of the Christianized Indians of Martha's Vineyard (and the places adjacent) in New-England*, London 1727.
- McLoughlin, William G., *The Cherokees and Christianity, 1794–1870. Essays on Acculturation and Cultural Persistence*. Edited by Walter H. Conser, Jr., Athens/London 2008.
- Meeke, Michael E., *A Nation of Empire. Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley 2002.
- Mumford, Jeremy Ravi, *Vertical Empire. The General Resettlement of Indians in the Colonial Andes*, Durham 2012.
- Opitz, Sven, »Verbreitete (Un-)Ordnung. Ansteckung als soziologischer Grundbegriff«, in: Ulrich Bröckling/Christian Dries/Matthias Leanza/Tobias Schlechtriemen (Hg.), *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerswist 2015, S. 127–147.
- Porter, Robert P./Wright, Carroll D., Department of the Interior, Census Office, *The Five Civilized Tribes in Indian Territory: The Cherokee, Chickasaw, Choctaw, Creek, and Seminole Nations*, Extra Census Bulletin, Washington 1894.
- Ramsey, Kate, *The Spirits and the Law. Voodoo and Power in Haiti*, Chicago 2012.
- Reinkowski, Maurus, »Hidden Believers, Hidden Apostates. The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle-East«, in: Dennis Washburn/Kevin Reinhart (eds.), *Converting Cultures. Religion, Ideology of Transformations of Modernity* (Social Sciences in Asia, vol. 14), Leiden/Boston 2007, p. 409–433.
- Robbins, Joel, »Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures. Anthropology, Value, and the Nature of Syncretism«, in: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, no. 2, 2011, p. 408–424.
- Roth, Cecile, »Marranos and Racial Antisemitism. A Study in Parallels«, in: *Jewish Social Studies*, vol. 2, no. 3, 1940, p. 239–248.
- Roth, Cecile, *A History of the Marranos*, New York 1966.

- Roth, Norman, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison 2002.
- Scheller, Benjamin, »Die politische Situation der Juden im mittelalterlichen Süditalien und die Massenkonversion der Juden im Königreich Neapel 1292«, in: Ludger Grenzmann/Thomas Hays/Nikolaus Henkel/Thomas Kaufmann (eds.), *Zur wechselseitigen Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. I. Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, vol. 4.1), Berlin/New York 2009, p. 143–171.
- Scheller, Benjamin, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Trani des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion* (Europa im Mittelalter, vol. 22), Berlin 2013.
- Scheller, Benjamin, »Vertreibung als Disambiguierung. Die Ausweisungen der Juden aus England (1290), Frankreich (1394), Spanien (1492) und dem Königreich Neapel (1510) im Vergleich«, in: Benjamin Scheller/Christian Hoffarth (eds.), *Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter* (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, vol. 10), Berlin/Boston 2018, p. 35–60.
- Sibley, David, *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*, London 1995.
- Silverman, David, »Indians, Missionaries, and Religious Translation: Creating Wampanoag Christianity in Seventeenth-Century Martha's Vineyard«, in: *William and Mary Quarterly*, vol. 62, no. 2, 2005, p. 141–174.
- Simonian, Hovann H., »Hemshin from Islamicization to the End of the Nineteenth Century«, in: id. (ed.), *The Hemshin. History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, London/New York 2007, p. 52–99 [Simonian 2007a].
- Simonian, Hovann H., »Interactions and mutual perceptions during the 1878–1923 period. Muslims of Armenian background and Armenians in the Pontos«, in: id. (ed.), *The Hemshin. History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, London/New York 2007, p. 124–138 [Simonian 2007b].
- Simms, Norman Toby, *Marranos on the Moradas. Secret Jews and Penitentes in the Southwestern United States*, Brighton (MA) 2009.
- Smithers, Gregory D., *The Cherokee Diaspora. An Indigenous History of Migration, Resettlement, and Identity*, New Haven 2015.
- Somel, Akşin, »The Problem of Crypto Christians in Albania during the Hamidian Period«, in: Melek Delilbaşı/Özer Ergenç/Levent Kayapınar (eds.), *South East Europe in History. The Past, the Present and the Problems of Balkanology*, Ankara 1999, p. 117–124.
- Tartakoff, Paola, *Between Christian and Jew. Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250–1391*, Philadelphia 2012.
- Temkin, Samuel, »The Crypto-Jewish Ancestral Roots of Luis de Carvajal, Governor of Nuevo Reino de León, 1580–1590«, in: *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 16, 2007, p. 65–93.
- Toro, Alfonso, *La familia Carvajal. Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*, 2 vols., Mexico City 1944.
- Türkyılmaz, Zeynep, *Anxieties of Conversion. Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire*, Unpublished PhD dissertation, University of California, Los Angeles 2009.



Tzedopoulos, Yorgos, »Public Secrets. Crypto-Christianity in the Pontos«, in: *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies* (Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών), vol. 16, 2009, p. 165–210.

Vinson III, Ben, *Before Mestizaje. The Frontiers of Race and Caste in Colonial Mexico*, New York 2017.

Weddle, Robert S., »Carvajal y de la Cueva, Luis de«, in: *Handbook of Texas Online*, 2023, last accessed: September 13, 2023, <https://www.tshaonline.org/handbook/entries/carvajal-y-de-la-cueva-luis-de>.

# Religiöse Ambiguität in der Vormoderne: Zum Problem der Beobachtungsabhängigkeit

*Kader Konuk, Benjamin Scheller und Jörg Wesche*

## *Settings*

- Das Meer der Neuchristen: Mobilität und Ambiguität konvertierter Juden und ihrer Nachkommen im Adriaraum des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit – Scheller)
- Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742) (Neuere deutsche Literaturwissenschaft – Wesche)

Ambiguität und vor allem religiöse Ambiguität sind in der Forschung zur Geschichte und Kultur der Vormoderne zunehmend in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Die Frühe Neuzeit ist dabei unlängst sogar regelrecht als »Zeitalter der Ambiguität« profiliert worden, und auch die »vermeintliche ›Ambiguitätsferne« des Mittelalters ist bereits mehrfach kritisch hinterfragt worden.<sup>1</sup> Inspiriert wurden solche Charakterisierungen vor allem von Thomas Bauers *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam* (2011).<sup>2</sup> Bauer zufolge pflegten islamische Gesellschaften in der arabischen Welt eine Kultur der Mehrdeutigkeit, die jedoch ab dem 19. Jahrhundert mit dem wachsenden Einfluss der europäischen Aufklärung ein Ende gefunden habe. Wie andere vor ihm vertritt er die Auffassung, es sei im Übergang von der Vormoderne zur Moderne zu einem umfassenden Verlust an kulturel-

---

1 Zur Frühen Neuzeit vgl. Thiessen 2021; zur Korrektur einer vermeintlichen Ambiguitätsferne des Mittelalters treten etwa die Sammelbände Auge/Witthöft 2016 und Scheller/Hoffarth 2018 an.

2 Bauer 2011.

ler Ambiguität und Ambiguitätstoleranz gekommen.<sup>3</sup> Die Studie stellt also eine westliche Kultur, die nach Bauer dem Vereindeutigungszwang unterliegt, einer Ambiguität pflegenden vormodernen arabisch-islamischen Kultur gegenüber. Die Feindlichkeit gegenüber Ambiguität und Mehrdeutigkeit zeichne demzufolge nicht nur moderne westliche Kulturen aus, sondern diese hätten die ihnen eigene Ambiguitätsfeindschaft als Folge des Kolonialismus den modernen islamisch geprägten Kulturen »vererbt«.

Historiker:innen der Frühen Neuzeit wie Hillard von Thiesen und Barbara Stollberg-Rilinger rufen, von Bauers These des Vereindeutigungszwangs der Moderne inspiriert, das Motiv eines »Segen[s] der Ambiguität«<sup>4</sup> auf: »Das Europa der Frühen Neuzeit war bekanntlich geradezu ein Laboratorium der politischen und religiösen Pluralität«, schreibt Stollberg-Rilinger,<sup>5</sup> die von dieser Annahme ausgehend fragt, warum, unter welchen Umständen und mit welchen Folgen religiöse Uneindeutigkeit problematisiert wurde. Sie geht von einem dialektischen Wechselverhältnis zwischen dem zunehmenden Vereindeutigungszwang seit der Reformation und den religiösen bzw. konfessionellen Verstellungsstrategien aus. Die Evokation von Heterodoxie durch Orthodoxie habe im 16. und 17. Jahrhundert zu einer Hochkonjunktur des Diskurses über *simulatio* und *dissimulatio* geführt.<sup>6</sup> Während sich das europäische 16. und 17. Jahrhundert Stollberg-Rilinger zufolge unter dem wachsenden Druck konfessioneller Gruppenzugehörigkeit in fast obsessiver Form mit dem Problem der Verstellung befasste, pflegte nach Bauer die arabisch-islamische Welt ein positiv-akzeptierendes Verhältnis zu Uneindeutigkeit.

Bauer und Stollberg-Rilinger postulieren also unterschiedliche Formen des Umgangs mit Ambiguität in den von ihnen betrachteten Kulturen und Epochen. Bauer formuliert auf dieser Basis außerdem allgemeine Aussagen bezüglich der Geschichte kultureller Ambiguität sowie der Geschichte des Islams. Da Bauer *kulturelle* Ambiguität vor allem anhand religiöser Praktiken wie der Korandeutung, aber auch der islamischen Rechtsprechung belegen möchte, drängt sich die Frage nach dem Verhältnis von kultureller und religiöser Ambiguität und ihrer toleranten bzw. intoleranten Behandlung auf.

3 Levine 1985; vgl. etwa auch Bauman 2012.

4 Stollberg-Rilinger 2013, S. 24.

5 Ebd., S. 12.

6 Ebd. Unter *simulatio* ist ein aktives, offensives Täuschen zu verstehen und unter *dissimulatio* ein passives, defensives Verbergen; vgl. ebd. 10.

Ganz grundsätzlich stellt sich außerdem die Frage, wie sich religiöse Ambiguität verstehen lässt. Bauer hebt hier zunächst auf den Überschuss an Bedeutung, konkret auf die sprachliche Mehrdeutigkeit der kanonischen Texte der Buchreligion Islam ab. Er verweist auf das »Ambiguitätstraining«,<sup>7</sup> die gezielte Pflege der Deutungsvielfalt von Koraninterpretationen und setzt die Vielfalt koranischer Exegese in der vormodernen arabischen Welt mit einer Toleranz für kulturelle Ambiguität gleich.

Der Islamwissenschaftler Maurus Reinkowski erweitert die Debatte zu religiöser Ambiguität, indem er die Dichotomie von Orthodoxie und Heterodoxie in Anknüpfung an Cemal Kafadar mit dem Begriff der Metadoxie auflöst. Metadoxie beschreibt einen Zustand diffuser Vieldeutigkeit und religiöser Indifferenz.<sup>8</sup> Konkret verweist Reinkowski auf die Durchlässigkeit der religiösen Ordnung im Osmanischen Reich, die es etwa ermöglicht habe, die Taufe ebenso wie die Beschneidung zu praktizieren. Die osmanische Obrigkeit habe dem wahren Glauben ihrer Untertanen indifferent gegenüber gestanden. Eine der Inquisition vergleichbare Institutionen, die diesen überprüft und Verstöße sanktioniert, habe es daher nicht gegeben. Vielmehr sei die Durchsetzung eindeutiger Religionszugehörigkeiten und die Bekämpfung etwaiger Kryptoreligiosität auf den Einfluss der Kolonialmächte zurückzuführen. Religiöse Ambiguitätstoleranz bzw. Indifferenz ist demnach nicht allein auf die von der religiösen Mehrheit geprägte Kultur zurückzuführen, sondern im Zusammenhang wechselnder Herrschaftsformen und politischer Konstellationen zu historisieren.<sup>9</sup> Die Frage, ob die Offenheit oder die Sanktionen einer Gesellschaft im Falle von religiöser Uneindeutigkeit mit kultureller Ambiguität gleichzusetzen ist, steht dabei weiterhin im Raum.

Religiöse Ambiguität kann jedoch auch das Resultat der Vermischung religiöser Praktiken im Sinne des von Reinkowski vorgeschlagenen Metadoxie-Begriffs sein. An dieser Stelle wird die Bedeutung der Praxis des Unterscheidens für die Entstehung von religiöser Ambiguität deutlich. Jan Assmann hat die monotheistischen Religionen bekanntlich als Differenzreligionen charakterisiert, die auf einer Unterscheidung beruhen, nämlich auf der Unterscheidung von wahr und falsch bzw. Glauben und Unglauben.<sup>10</sup> Reli-

---

7 Bauer 2011, S. 49, 253 u.ö.

8 Vgl. Reinkowski 2013.

9 Vgl. dazu auch die Beobachtungen Lady Montagus im Kapitel *Die Ambiguität des Sakralen*.

10 Assmann 2015, S. 16.

giöse Ambiguität lässt sich somit vor allem als Resultat von Beobachtungen verstehen, die mit der Unterscheidung der religiösen Differenz operieren, die beobachteten Phänomene jedoch nicht klar auf einer der beiden Seiten der Unterscheidung verorten können und so weniger Mehr- als Uneindeutigkeit produzieren.<sup>11</sup>

In dieser Hinsicht wurden und werden Konvertierte seit der Antike immer wieder als religiös ambig beobachtet.<sup>12</sup> Allerdings wurde diese Beobachtung je nach Kontext unterschiedlich reflektiert und narrativiert: nämlich in Abhängigkeit von den jeweils existierenden Beobachtungsinstanzen. Als solche Beobachtungsinstanz kann auch das komplexe Zeichensystem fiktionalen Erzählens gelten. Die Narrativierungen konfessioneller Ambiguität in der Episode des Religionsgesprächs aus Johann Jakob von Grimmelshausens berühmten Schelmenroman *Der abenteuerliche Simplicissimus* (1669) einerseits und die Beobachtung von Nachkomm:innen jüdischer Konvertierter im Apulien des Spätmittelalters andererseits sollen hier daher exemplarisch untersucht werden. Zunächst wird es dabei um die historische Beobachtung von Ambiguität und Konversion (Apulien), dann um die Beobachtung von Ambiguität und Konfessionslosigkeit (Grimmelshausen) gehen. Auf diese Weise bieten die Fälle die Möglichkeit, sich wechselseitig zu erhellen.

## Religiöse Ambiguität im Spätmittelalter: Konvertierte Jüd:innen und ihre Nachkomm:innen in Süditalien

Den Neuchrist:innen Apuliens – Jüd:innen, die Ende des 13. Jahrhunderts unter dem Druck der Inquisition zum Christentum übergetreten waren und ihre Nachkomm:innen – unterstellte ihre christliche Umwelt immer wieder, nur äußerlich Christ:innen (geworden) zu sein, mehr oder minder heimlich jedoch dem Glauben ihrer Vorfahr:innen anzuhängen. Die Forschung ist dieser zeitgenössischen Beobachtung vielfach gefolgt, ohne sie zu problematisieren.<sup>13</sup> Der Vorwurf, die konvertierten Jüd:innen Apuliens und ihre Nachkomm:innen »judaisierten«, ist zwischen dem späten 13. und dem frühen 16. Jahrhundert immer wieder belegt. Dabei fällt freilich auf, dass den Neu-

<sup>11</sup> Hirschauer 2021, S. 158.

<sup>12</sup> Vgl. die Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit* sowie *Crypto-Religion and State Power*.

<sup>13</sup> Vitale 1926, S. 134.

christ:innen Apuliens über den langen Zeitraum der über zweihundert Jahre von der Massenkonzersion von 1292 bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts vergleichsweise selten vorgehalten wurde, von der christlichen Orthodoxie abzuweichen, und dass, wenn dies geschah, keinerlei konkretes Wissen darüber artikuliert wurde, durch welche Praxis sie abwichen.

In den Quellen heißt es in der Regel stereotyp, die konvertierten Jüd:innen bzw. ihre Nachkomm:innen befolgten die »vormaligen jüdischen Bräuche«. Dies behauptet bereits 1311 ein Inquisitor, und so heißt es 1446 und 1453 in zwei Bullen der Päpste Eugen IV. und Nikolaus V.<sup>14</sup> Erst als der Inquisitor Antonio Baldascio 1509 Ermittlungen gegen die Neuchrist:innen in Apulien aufnahm, geschah dies aus Anlass eines konkreten Vorwurfs, der jedoch offenkundig absurd war.<sup>15</sup> Dem Vizekönig von Neapel war berichtet worden, dass dort am Karfreitag die Männer und Frauen gemeinsam nach einer Predigt bei Kerzenschein die Kerzen löschten und miteinander inzestuösen Geschlechtsverkehr hätten, die Väter mit den Töchtern und andere Männer mit ihren Schwestern.<sup>16</sup> Das inkriminierte vermeintliche Verhalten war ein Topos antihäretischer Polemik und daher offenkundig eine Projektion.

Außerhalb der Grenzen des Königreiches Neapel wurden während des 15. und frühen 16. Jahrhunderts zweimal Vorwürfe gegen Neuchrist:innen aus Apulien erhoben, von der christlichen Orthodoxie abzuweichen: 1473 in Venedig und 1505 in der päpstlichen Enklave Benevent. Doch auch hier sind keine Hinweise auf eine praktizierte kryptojüdische Religiosität fassbar. Im Jahr 1473 ermittelte ein Inquisitor namens Franciscus de Rodigio in Venedig, da ihm zu Ohren gekommen war, in der Stadt Venedig gebe es einige Christ:innen, die den Ritus und die Bräuche der Jüd:innen befolgten und die in der Volkssprache »christiani novelli« genannt würden.<sup>17</sup> Diese würden auch behaupten, der alte Bund sei durch den neuen Bund nicht aufgehoben worden.<sup>18</sup> Dabei gerieten zwei Neuchristen aus Apulien, namens Angelo Ursino und Marino de Apulea, also Marino aus Apulien, in das Visier des Inquisitors, sodass dieser den Pfarrer, in dessen Sprengel die beiden wohnten, nach ihrem Lebenswandel befragte.

Der Pfarrer gibt zu Protokoll, dass Marino es nicht mit den Sitten der anderen, treuen Christ:innen halte. Er komme nicht zur Messe in die Kirche

---

14 Valle 1651, S. 105–107; Simonsohn 1988, Nr. 750.

15 Vgl. das Folgende nach Scheller 2013, S. 341.

16 Lea 1908, Nr. 3; Bonnazoli 1981, S. 190.

17 Das Folgende nach Scheller 2013, S. 342–344.

18 Ioly Zorattini 1980, Nr. 1.

und habe nicht ein einziges Mal die Kommunion von ihm empfangen. Außerdem lebe er »mit einer gewissen Frau« zusammen, mit der er mehrere Kinder habe und dies, obwohl ihn der Pfarrer aufgefordert hatte, sich von ihr zu trennen und nicht mehr in solcher Sünde zu leben. Marino lebte also in einer eheähnlichen Beziehung, ohne verheiratet zu sein. Auch Angelo Ursino fehlte notorisch beim Empfang der der Kommunion. Außerdem hatte der Pfarrer von einem anderen seiner Pfarrkinder vernommen, dass dieses mit Angelo viel über das Alte Testament gesprochen habe.<sup>19</sup>

Außer- oder voreheliche Beziehungen, unregelmäßiger Kirch- und Beichtgang waren nicht nur unter Neuchrist:innen verbreitet. Das Alte Testament wiederum ist Teil der Heiligen Schrift. Hätte der Pfarrer es bemerkenswert gefunden, dass Angelo Ursino sich für dieses interessiert, wenn er nicht gehört gehabt hätte, dass manche in Venedig Angelo als »christiano novello« bezeichneten?

Anders als in Venedig 1473 werden in Benevent 1505 judaisierende Praktiken benannt, als die Inquisition dort gegen Neuchrist:innen aus Apulien vorgeht. Doch sind die entsprechenden Vorwürfe weitgehend stereotyp.<sup>20</sup> Bei einem von ihnen hätte man ungesäuertes Brot (»panes aximi«) und »castratorum sportule salite« gefunden. Außerdem nähmen die Neuchrist:innen zwar die Kommunion, spuckten die Hostie danach jedoch in den Schmutz.<sup>21</sup> Dass es jüdisches Brauchtum ist, zu Pessach ungesäuertes Brot zu essen, konnte man in den Büchern des Alten Testaments nachlesen. Was sich hinter den »castratorum sportule salite« verbirgt, ist einigermaßen dunkel. Sah man hierin Portionen (*sportulae*) gesalzenen Hammelfleisches, das als Fleisch gedeutet wurde, das von geschächteten Tieren stammte und das danach, wie es die jüdischen Speisegesetze vorschreiben, gesalzen worden war, um es von jeglichem Blut zu befreien? Doch woher wollte man wissen, dass dieses Fleisch von geschächteten Tieren stammte? Der Vorwurf des Hostienfrevels schließlich gehörte seit dem 13. Jahrhundert zum Standardrepertoire anti-jüdischer Vorwürfe.

Die Diskontinuität, mit der den Neuchrist:innen Apuliens vorgehalten wurde, im Verborgenen dem Judentum anzuhängen, und die Unbestimmtheit dieses Vorwurfs korrelieren auffällig mit der Diskontinuität inquisitorischer Aktivität. Ähnlich wie knapp zweihundert Jahre später in Spanien war

19 Ebd.

20 Das Folgende nach Scheller 2013, S. 344.

21 Zazo 1977, S. 13.

zwar auch im Königreich Neapel Ende des 13. Jahrhunderts eine Inquisition ins Leben gerufen worden, die eng an die Zentralmonarchie gebunden war und deren Aufgabe es vor allem war, gegen konvertierte Jüd:innen zu ermitteln, die dort in Folge der Massenkonzersion von 1292 in großer Zahl lebten. Doch war ihre Aktivität bereits Mitte des 14. Jahrhunderts praktisch zum Erliegen gekommen. Spätere Ermittlungen erfolgten auf lokale Initiative hin und blieben Episoden. Auch die Ermittlungen der Inquisitoren in Venedig 1473 und in Benevent 1505 waren einmalige, isolierte Verfolgungsereignisse. Sowohl im Kirchenstaat als auch in der Lagune setzt eine kontinuierliche Aktivität einer Inquisitionsbehörde erst Mitte des 16. Jahrhunderts ein, 1542 bzw. 1549.

Der Fall des Königreiches Neapel scheint daher jenen Recht zu geben, die die Rolle der Inquisition für die Produktion des Kryptojudaismus betont haben.<sup>22</sup> Das soll nicht heißen, dass dieser eine Erfindung der Inquisition gewesen sei.<sup>23</sup> Denn es ist zwar nicht durch Quellenbelege beweisbar, aber doch sehr plausibel, dass viele Konvertierte im Königreich Neapel nach der Massenkonzersion von 1292 zumindest anfangs weiterhin Bräuche, Riten oder Sitten praktizierten, die sie von ihren jüdischen Vorfahr:innen übernommen hatten – nicht zuletzt, weil eine Katechese der Neuankömmlinge im Christentum offenkundig unterblieb. Im Jahr 1328 wirft der Elekt von Trani, Bartolomeo Brancaccio, den Inquisitoren vor, bei den Konvertierten eher weltliche Güter zu suchen, als ihnen irgendeine geistliche Erbauung zukommen zu lassen, und betont seine pastorale Kompetenz, deren Lebenswandel dort, wo es nötig sei, zu korrigieren.<sup>24</sup> Doch ob sich die erzbischöfliche Kirche selbst mehr für die *edificatio spiritualis* als für die *temporalia lucra* der Neuchrist:innen ihrer Diözese interessierte, erscheint zumindest zweifelhaft.

Anders als auf der Iberischen Halbinsel fehlte im italienischen Süden des Spätmittelalters aufgrund der Diskontinuität der inquisitorischen Aktivität jedoch jene Instanz, die dieses Verhalten kontinuierlich zu religiös devianten Praktiken ausbuchstabiert und damit ein ständig vorhandenes »Wissen« vom Kryptojudaismus der Neuchrist:innen in der Gesellschaft etabliert hätte. Die hohe Toleranz der süditalienischen Gesellschaft des Spätmittelalters für die religiöse Ambiguität, die vor allem im Vergleich mit den Verhältnissen der Iberischen Halbinsel ins Auge fällt, beruhte allem Anschein nach also

---

22 Pullan 1983, S. 204 f.

23 Vgl. das Folgende bei Scheller 2013, S. 338.

24 Simonsohn 1988, Nr. 336.



nicht zuletzt darauf, dass es im Königreich Neapel des späten 14., des 15. und des frühen 16. Jahrhunderts keine Beobachtungsinstanz gab, die die Lebensführung der konvertierten Jüd:innen des Reichs und ihrer Nachkomm:innen entlang der Unterscheidung christlich|jüdisch beobachtete. Dies eröffnete die Möglichkeit, die Neuchrist:innen kontextbezogen als Teil einer differenzierten christlichen Gesellschaft zu kategorisieren, etwa im politischen Bereich. Dieser Zustand ähnelt in gewisser Weise der Metadoxie, die Reinkowski zufolge im Osmanischen Reich der Vormoderne herrschte,<sup>25</sup> allerdings eher im Sinne einer »post-dogmatischen« religiösen Nicht-Thematisierung. Der Fall der Neuchrist:innen Apuliens belegt daher weniger eine vermeintliche Toleranz der mittelalterlichen Gesellschaft gegenüber religiöser Ambiguität als die Beobachtungsabhängigkeit von Ambiguität.

## Religiöse Ambiguität bei Grimmelshausen: Der Simplex disputiert mit einem Pfarrer über das Bekenntnisproblem

Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* (1669) gilt als erster großer Schelmenroman des deutschen Sprachraums.<sup>26</sup> Am Ursprung dieser Gattung stehen spanische Romane, von deren Autor:innen zum Teil bekannt ist, zum Teil vermutet wird, dass es sich um zum Christentum konvertierte Jüd:innen bzw. deren Nachfahr:innen handle. Bei der Genese der Gattung hat religiöse Ambiguität und namentlich die Erfahrungswelt der Conversos eine wichtige Rolle gespielt. Diese Genealogie verbindet daher den *Simplicissimus* schon über die Gattungsgeschichte mit dem Thema religiöser Ambiguität, der Konversion und der Bekehrungsliteratur. Bei Grimmelshausen lässt sich anhand des Simplex zwar ebenfalls eine solche Bewegung beobachten, die Bekehrung des Protagonisten hin zum Katholizismus und einem Ideal asketischer Lebensführung bleibt jedoch gebrochen. Kann der Schelmenroman somit schon als eine poetische Artikulationsform von Ambiguität gelten, so wird dies gerade bei Grimmelshausen über das Spiel mit der Gattungstradition noch einmal verstärkt.

<sup>25</sup> Vgl. Reinkowski 2013.

<sup>26</sup> Vgl. dazu auch das Kapitel *Verortungen von Ambiguität*.

Dabei stellt sich die Beobachtungsrelativität von Ambiguität im komplexen Zeichensystem fiktionalen Erzählens grundsätzlich in mehrfacher Hinsicht her, indem Phänomene religiöser Ambiguität jeweils auf den Ebenen der Figur, des Erzählers und schließlich auch der Lesenden beobachtet und auf den verschiedenen Ebenen gegenseitig reflektiert werden. Der Schelmenroman als Gattung, so ließe sich zugespitzt formulieren, erscheint allgemein als wichtiges Beobachtungssystem von religiöser Ambiguität in der Frühen Neuzeit. Der ihm gattungsgeschichtlich eingeschriebene Perspektivismus (Bachtin) wird im Zeitalter der Konfessionalisierung gleichsam durch die Anfrage religiöser Ambiguität herausgefordert und kann diese als Überlagerung oder Verschränkung der differenten Beobachtungsperspektiven in komplexer Weise thematisieren.

Gerade der *Simplicissimus Teutsch* (1669), welcher als bedeutender deutschsprachiger Schelmenroman der Barockzeit vor dem Hintergrund der sündhaften Weltverfallenheit des Protagonisten ein christliches Bekehrungsschema entfaltet, reflektiert die Spannungen zwischen den Konfessionen vor allem vor dem Hintergrund des Dreißigjährigen Krieges. Für das 17. Jahrhundert besonders unerwartet ist dabei, dass sich die scheinbar naive Hauptfigur Simplicius gerade nicht auf eine Konfession festlegen lässt. Paradigmatisch thematisiert dies der Roman im 20. Kapitel des dritten Buchs in einem Religionsgespräch zwischen Simplicius und einem katholischen Pfarrer, in dem der Geistliche gleichsam die Gretchenfrage stellt und den konfessionell in Frage Gestellten explizit auffordert, zu »gestehen, welcher Religion er beygethan seye«. <sup>27</sup> Das Bekenntnis des Schelms fällt freilich salomonisch aus, indem er zur Antwort gibt, dass er »weder Petrisch noch Paulisch« sei und sich auch zu »keinem Theil vollkommen verpflichten« werde, »biß mich ein oder ander durch genugsame Erweisungen *persuadirt* zu glauben / daß es vor den andern die rechte wahre und allein seeligmachende Religion habe.« <sup>28</sup> Die Argumentation, die das unter Konfessionsdruck gesetzte satirische Ingenium hier findet, ist dabei so einfach wie schlagend. Denn das selbstgewisse Bekenntnis des Pfarrers und dessen Aufforderung, Simplicius solle doch sagen, »warumb er sich eben so wenig zu dieser / als zu einer andern begeben will / deren *Fundamenta* so wol in der Natur als H. Schrift / doch so Sonnenklar am Tag ligen / daß sie auch in Ewigkeit

---

<sup>27</sup> Grimmelshausen 2005 [1669], S. 322.

<sup>28</sup> Ebd., Hervorh. im Orig. – Man denke auch an die von Lady Mary Wortley Montagu geschilderte »Coolness« der Arnaut-innen; vgl. dazu das Kapitel *Die Ambiguität des Sakralen*.

weder Papist noch Lutheraner nimmermehr wird umstossen können,<sup>29</sup> wird schlicht als Behauptung durchschaut: »das sagen auch alle andere von ihrer Religion / welcher soll ich aber glauben?«<sup>30</sup> Fatalerweise kommt in der Figurensicht also gerade dadurch, dass jede Position den Anspruch allein-gültiger Wahrheit vertritt, eine Ambiguierung von Wahrheit bzw. religiöser Differenz in Gang. Die Wahrnehmung der konfessionellen Differenzierung des Christentums durch den satirischen Beobachter markiert somit das Moment konfessioneller Ambiguität. So wird das von gelehrter Orthodoxie gestützte vermeintlich Eindeutige (die gefestigte Position des Pfarrers) ausgerechnet vom Standpunkt des »einfachen« Verstandes aus als uneindeutig und damit im Wortsinn nicht glaubwürdig entlarvt. Mit der Bezeichnung als »simplex« (bzw. »Simplicius Simplicissimus«) ist vor diesem Hintergrund nicht nur die Einfalt der Hauptfigur bezeichnet, sondern auch die Abwesenheit von Unterscheidungen. Einfach (und zugleich lebensklug) ist folglich gerade der, der nicht (bzw. nicht adäquat) zu unterscheiden versteht.

Hat man die Zurückweisung einer konfessionellen Zuordnung des satirischen Helden in dieser Episode als zentralen Hinweis auf die vom Roman propagierte irenische Haltung gedeutet, bleibt gleichwohl zu diskutieren, ob die Wahrheitsfrage damit gänzlich suspendiert wird. Unstrittig scheint jedoch, dass sie in der entworfenen Erzählsituation offenbar dem Primat einer friedlichen Koexistenz der Konfessionen nachgeordnet wird. Bemerkenswert ist dabei nicht zuletzt die wahrgenommene Weite des Spielraums konfessioneller Uneindeutigkeit, wenn Simplicius in seiner Argumentation ausdrücklich über die christlichen Hauptkonfessionen hinausweist:

zu dem seynd noch mehr Religionen / denn nur die in *Europa*, als die Armenier / Abyssiner / Griechen / Georgianer und dergleichen / und Gott geb was ich vor eine davon annehme / so muß ich mit meinen Religionsgenossen den andern allen widersprechen.<sup>31</sup>

Inwiefern es sich hierbei allerdings um eine von der Figur programmatisch vertretene Irenik oder doch eher um ein situatives Vermeiden von nachteiligen Selbstfestlegungen im Handlungsverlauf der Erzählung handelt, erscheint sicher weiterhin ungewiss.

Unabhängig davon bleibt die präsentierte Ambiguität im *Simplicissimus* stets mit dem Prinzip satirischer Verlachkomik verbunden. Diese Komik

---

29 Ebd. S. 323.

30 Ebd.

31 Ebd.

entsteht dabei aus der Differenz zwischen einer Welt, die an ihren Unterscheidungen und Zugehörigkeiten festhält und verzweifelt darum bemüht ist, den Simplicius einzuordnen, und der den Figuren übergeordneten Beobachtungsperspektive der Leser:innen. Sie sind von ihrem souveränen Standpunkt aus in der Lage, die Ambiguität, das Maskeradenhafte des satirischen Helden zu durchschauen, und können die Differenzierungsbestrebungen seiner Umwelt in ihrer komischen Vergeblichkeit betrachten. Ambiguität gehört daher zum Kernbestand der satirischen Erzählhaltung.

Betrachtet man den Roman vor dem skizzierten Hintergrund als Reflexion des Streits um eine eindeutige Interpretation des Christentums jenseits der Polarität zeitgenössischer Konfessionspolemik, gewinnen die konfessionelle Indifferenz bzw. die konfessionellen Verstellungsstrategien, die Grimmelshausen literarisch umsetzt, einen besonderen Stellenwert. In der ausgewählten Episode unternimmt Simplicius zweifellos den Versuch, sich einer konfessionellen Festlegung zu entziehen. Auch seine vorübergehenden Bekehrungen zu christlicher Lebensführung oder gar zu einer konfessionell festgelegten Variante davon wirken, wie zum Beispiel die Konversionsepisode in Einsiedeln,<sup>32</sup> rein performativ und maskeradenhaft. Letztlich ist und bleibt die Hauptfigur im Grunde konfessionslos und wird aufgrund dessen als ambig wahrgenommen.

Auf diese Weise thematisiert der Roman nicht zuletzt die Definitionsgewalt über konfessionelle Zugehörigkeit und den damit verbundenen Zuordnungsdruck, wie er seinerzeit beispielsweise unter den Vorzeichen strategischer Rekatholisierung entsteht. Diese bringt als Reaktion wiederum konfessionelle Strategien des Kryptoprottestantismus hervor, zu denen im 17. Jahrhundert etwa der Nikodemismus als Form eines vorge-spielten Katholizismus zählt, mit dem die religiöse Differenz verschleiert wird.<sup>33</sup> Hiervon legt etwa Simplicius' vermeintlich bußfertige Pilgerfahrt zur Schwarzen Madonna ein beeindruckendes satirisches Zeugnis ab. Im Fall des Religionsgesprächs mit dem Pfarrer setzt Grimmelshausen indessen eine andere Ausweichstrategie ins Werk. Nicht das konfessionelle Spiel im Verborgenen, sondern offen disputative Angriffslust ist die Antwort auf den Konformitätsdruck des katholischen Geistlichen. Aus dieser Antwort spricht

---

32 Vgl. hierzu und zur Pilgerfahrt des Simplicius zur Schwarzen Madonna das Kapitel *Verortungen von Ambiguität*.

33 Vgl. Stollberg-Rilinger 2013, S. 17.

in der systematischen Perspektive Stollberg-Rilingers indessen letztlich der politische Fluchtpunkt einer »Dekontessionalisierung«.<sup>34</sup>

Der mit wiederholten Verstellungsstrategien und mehrdeutigen Interpretationen angereicherte Schelmenroman mag in der Gesamtsicht schließlich die These von Bauer bestätigen, dass Literatur und Kunst »Refugien der Ambiguitätspflege« innerhalb der westlichen Moderne darstellen.<sup>35</sup> Dass sich die Ambiguierung der religiösen Differenz durch Dichtung jedoch keineswegs auf die von Bauer adressierte »westliche Moderne« beschränken lässt, erhellt ein vormodernes Dokument wie der berühmte Schelmenroman Grimmelshausens ebenfalls eindrucksvoll. Entsprechend ist vor seinem exemplarischen Hintergrund vielmehr davon auszugehen, dass gerade in den Nischen von Literatur und Kunst seit jeher Strategien reifen, welche die jeweiligen Vereindeutigungszwänge einer Zeit – ob nun in der Moderne oder eben auch Vormoderne – problematisieren und die Definitionsgewalt über authentische Interpretationen des Christentums durch Mimesis, Assimilation, *simulatio* und *dissimulatio*, Mimikry und Maskerade unterwandern.

## Die (Nicht-)Beobachtung von Ambiguität

Am Ende der vergleichend-kontrastierenden Betrachtung steht abermals die Frage, ob und wenn ja wie sich spezifische kulturelle Ausdrucksformen oder gar Kulturen der Ambiguität identifizieren lassen. Der italienische Süden des Spätmittelalters zeichnet sich scheinbar durch eine hohe Toleranz gegenüber der religiösen Ambiguität der konvertierten Jüd:innen und ihrer Nachkomm:innen aus. Gleichwohl wird man hier kaum von einer Kultur der Ambiguität sprechen können, da die Ambiguität der Neuchrist:innen gerade keinen Eingang in den kulturellen Diskurs findet. Die vermeintliche Toleranz gegenüber der religiösen Ambiguität der Neuchrist:innen ist letztlich dem Fehlen einer Beobachtungsinstanz zuzuschreiben, die das Verhalten der Konvertierten als Irritation christlicher Vorstellungen religiöser Orthodoxie hätte beobachten können. In Grimmelshausens *Simplicissimus* wird die Beobachtung konfessioneller Ambiguität zum Thema von Literatur

34 Ebd., S. 17, 26.

35 Bauer 2011, S. 374.

gemacht. Dabei porträtiert Grimmelshausen auch seinen konfessionslosen Simplex weniger als ambiguitätstolerant, vielmehr als indifferent. Dem stellt der Text den Entscheidungsdruck des Geistlichen gegenüber, der auf die Aufhebung der gesehenen konfessionellen Uneindeutigkeit abzielt. Auf diese Weise führt der Text den Leser:innen unterschiedliche Optionen vor, sich gegenüber der Irritation von konfessioneller Differenz zu verhalten. Beobachtungsrelativität und -perspektivität vervielfachen sich auf diese Weise in einem komplexen fiktionalen Zeichensystem, das wiederum die Beobachtung der Beobachtung konfessioneller Ambiguität in Rechnung stellt.

Beide hier untersuchten Fälle zeigen somit die Rolle von Beobachtungsinstanzen für die Markierung, Stabilisierung und Aushandlung von Ambiguität. Nicht die religiöse Ambiguität selbst erscheint dabei als semantisches Überschussphänomen, sondern vielmehr die Formen, in denen Beobachtungen religiöser Ambiguität zum Ausdruck gebracht werden. Diese wiederum besteht in der Irritation der religiösen bzw. konfessionellen Differenz durch Akteur:innen und Phänomene, die die Beobachtungsinstanzen nicht eindeutig auf einer der beiden Seiten der Unterscheidung verorten können. Dabei entsteht ein je nach Kontext unterschiedlicher Entscheidungsbedarf, der unter Umständen durchaus zurückgewiesen werden kann. Der durch religiöse Unterscheidung ausgeübte Zwang zur Positionierung wird in beiden Fällen mit Uneindeutigkeit beantwortet. Erst in diesem Wechselspiel tritt Ambiguität durch die Irritation einer Unterscheidung als beobachtete Uneindeutigkeit klar hervor.

## Literatur

- Assmann, Jan, »Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der ›Mosaischen Unterscheidung«, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg 2015, S. 16–33.
- Auge, Oliver/Witthöft, Christiane, »Zur Einführung. Ambiguität in der mittelalterlichen Kultur und Literatur«, in: dies. (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption*, Berlin 2016, S. 1–18.
- Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg<sup>2</sup>2012 [zuerst engl. 1991].

- Bonazzoli, Viviana, »Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II. parte: Il periodo spagnolo (1501–1541)«, in: *Archivio Storico Italiano*, Jg. 138, 1981, S. 179–287.
- Grimmelshausen, Hans Jacob Christoffel von, *Simplicissimus Teutsch. Herausgegeben von Dieter Breuer*, Frankfurt a. M. 2005 [zuerst 1669].
- Hirschauer, Stefan, »Menschen unterscheiden. Grundlinien einer Theorie der Humandifferenzierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 50, H. 3–4, 2021, S. 155–174.
- Ioly Zorattini, Pier Cesare (Hg.), *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1548–1560)* (Storia dell'Ebraismo in Italia, Studi e Testi, Bd. 2), Florenz 1980.
- Lea, Henry Charles, *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, New York 1908.
- Levine, Donald N., *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago 1985.
- Pullan, Brian, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550–1620*, Oxford 1983.
- Reinkowski, Maurus, »Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös. Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamisch geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten«, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 214), Gütersloh 2013, S. 75–98.
- Scheller, Benjamin, *Die Stadt der Neuchristen. Konvertierte Juden und ihre Nachkommen im Tra-ni des Spätmittelalters zwischen Inklusion und Exklusion* (Europa im Mittelalter, Bd. 22), Berlin 2013.
- Scheller, Benjamin/Hoffarth, Christian (Hg.), *Ambiguität und die Ordnungen des Sozialen im Mittelalter* (Das Mittelalter. Beihefte, Bd. 10), Berlin/Boston 2018.
- Simonsohn, Shlomo, *The Apostolic See and the Jews*, Bd. 1 (Studies and Texts, Bd. 94), Toronto 1988.
- Stollberg-Rilinger, Barbara, »Einleitung«, in: Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 214), Gütersloh 2013, S. 9–26.
- Thiessen, Hillard von, *Das Zeitalter der Ambiguität. Vom Umgang mit Werten und Normen in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2021.
- Valle, Teodoro, *Breve Compendio de gli più illustri Padri nella Santità della Vita, Dignità, Uffici, e Lettere, Ch'hà prodotto la Provincia del Regno die Napoli dell'Ordine dei Predicatori*, Neapel 1651.
- Vitale, Vito, »Un Particolare ignorato di Storia pugliese. Neofiti e Mercanti«, in: *Studi di Storia napoletana in Onore di Michelangelo Schipa*, Neapel 1926, S. 133–146.
- Zazo, Alfredo, »Appunti di ›haeretica pravitas‹ in Benevento e nella sua provincia nel XVI secolo«, in: *Samnium*, Jg. 50, 1977, S. 1–16.

# Der Konvertit als Anführer: Historische und mediale Transformationen Ibrahim Paschas

*Jörg Wesche, Gabriele Genge und Kader Konuk*

## *Settings*

- Die Gegenwartskunst in Istanbul: Ambigüe Raum- und Bildpolitiken zwischen Religion und Staat (Kunstwissenschaft – Genge)
- Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742) (Neuere deutsche Literaturwissenschaft – Wesche)
- Religious Ambiguity in Turkey's Literatures from 1923 to the Present: A Yardstick for an Open Society? (Turkistik – Konuk)

Glaubensübertritte führen häufig zu Beobachtungskonstellationen, in denen Konvertierte als ambig gesehen werden. Gerade monotheistische Religionen wie das Christentum und der Islam erzeugen Konversion gezielt als Problemstelle, indem sie Bekenntniswechsel – oft verbunden mit einer Expansionsagenda – einerseits strategisch verfolgen und andererseits durch Skepsis bewusst halten.<sup>1</sup> Werden Konvertierte unter den Generalverdacht des Unabgeschlossenen, Umkehrbaren oder gar Vorgetäuschten gestellt, bedarf es eigener Regulative, die zur Steuerung der zugeschriebenen Sonderstellung dienen. Zu den Bewältigungsinstrumenten der Ambiguität, die nach einem Religionswechsel oft beobachtet wird, zählt die lebenslange Bindung an die neue Religionszugehörigkeit ebenso wie das Einräumen von Reversionsoptionen, die paradoxerweise gleichzeitig mit scharfen Konversions- oder Apostasieverdikten – teils unter Androhung der Todesstrafe – einhergehen können. Die Konversionsfigur beruht dabei wesentlich auf

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu u. a. das Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.



der Idee einer rechtmäßigen oder überlegenen Religion, der man sich als Gefolgschaft freiwillig oder gezwungenermaßen anschließt. Entsprechend ist Konversion an ein Gefolgschaftskonzept geknüpft, das in der Regel mit Marginalisierung und uneindeutiger Zugehörigkeit verbunden wird. Was passiert jedoch, wenn Konvertierte in die Position von Anführer:innen treten und dabei auch eine Führungsposition innerhalb der neuen Religionszugehörigkeit beanspruchen?

Dieser Fall wird im Folgenden anhand von drei historisch und medial differenten Figurationen Ibrahim Paschas untersucht. Ibrahim wurde um 1495 an der griechischen Westküste bei Parga geboren, welche zur Zeit seiner Geburt unter venezianischer Kontrolle stand.<sup>2</sup> Es wird angenommen, dass Ibrahim in der Zeit des osmanisch-venezianischen Kriege (1499–1503) noch als Kind versklavt wurde, in einem gebildeten, angesehenen Haushalt in Manisa in der Nähe von Edirne (Adrianopel) aufwuchs und zum Islam bekehrt wurde. Als ihn der junge Süleyman, der spätere Sultan Süleyman I., in Manisa kennenlernte und sich mit ihm anfreundete, wurde Ibrahim als Sklave in seinen Haushalt aufgenommen und zu seinem besonderen Günstling erkoren. Süleyman regierte ab 1520 als Sultan und verwirklichte die territoriale Expansion des Osmanischen Reichs. Ibrahim erlangte von 1523 bis 1536 als Großwesir des Osmanischen Reiches und Statthalter der (europäischen) Provinz Rumelien Berühmtheit. 1524 schlug er den Aufstand der Mameluken in Ägypten erfolgreich nieder, war der taktische Anführer der ersten osmanischen Belagerung Wiens im Jahr 1529 und reüssierte insbesondere 1535 durch ein Bündnis mit Frankreich gegen Habsburg auch als Ausnahmediplomat. Ibrahim Paschas kometenhafter Aufstieg nahm mit seiner Exekution sein Ende. Historiker:innen spekulierten seither, ob der Auslöser für seine Exekution im Topkapı-Palast Zweifel an seiner Bekehrung zum Islam, ein militärisches Scheitern, der Neid am osmanischen Hof oder aber seine Hybris war.<sup>3</sup>

Ibrahims Bekehrung zum Islam, die ihm zum Aufstieg am osmanischen Hof verhalf, ist grundsätzlich im Zusammenhang mit der osmanischen Pra-

---

2 Turan 2009, S. 6. Turan argumentiert (ebd., S. 5), dass »Süleyman's elevation of his slave from nothingness to the top of the empire was a carefully conceived and staged political act that aimed to harness the elite and establish the personal supremacy of the sultan in Ottoman polity«. Turan stützt sich dabei auf venezianische Quellen, wenn sie schreibt, dass »[t]he Venetians were both fascinated and intrigued to see their once-humble subject, the son of a simple sailor, climb to the highest office in the Ottoman Empire.« Vgl. auch Turan 2007, S. 30.

3 Eine kurze Übersicht bieten Durstiger 2005.

xis *devşirme*, der »Knabenlese« zu sehen, welche die Zwangsbekehrung von christlichen Jungen in den vom Osmanischen Reich eroberten Gebieten bezeichnet. Mit dieser effektiven Strategie deckte das Reich seinen Bedarf an Soldaten und sicherte seine militärische Macht über mehrere Jahrhunderte. Bei dem Begriff *devşirme* handelt es sich um die Substantivierung des Verbs »auslesen«, das die Praxis der Selektion von Kandidaten für die osmanische Führungselite bezeichnet. Die Janitscharen, welche die Elitetruppe der osmanischen Armee bildeten, waren als Kriegsbeute in jungem Alter gefangen genommen, beschnitten, konvertiert und für diesen Militärdienst eingezogen und ausgebildet worden. Mit der frühen Bekehrung zum Islam wurde gleichzeitig die Loyalität zum Osmanischen Reich gefestigt.<sup>4</sup> Das *devşirme*-System, welches die Integration von Kindern aus christlichen Familien in die osmanische Elite ermöglichte, wirft die Frage auf, wie die Verschränkung von Versklavung, Zwangsbekehrung, Assimilation, Patronage und Machtanstieg einzuordnen ist.

In den drei für dieses Kapitel ausgewählten Fällen wird Ibrahim Pascha unterschiedlich deutlich als Konversionsfigur herausgestellt. Sie bieten zudem unterschiedliche zeitliche Perspektiven und mediale sowie nationale Transformationen. Den Anfang macht eine Analyse von Sebald Behams zeitgenössischem Bildnis der historischen Person Ibrahim Paschas nach der Belagerung von Wien. Mit Daniel Casper von Lohensteins »türkischem« Trauerspiel *Ibrahim Bassa* (1653) rückt daraufhin eine barocke Reflexion Ibrahims als Theaterfigur ins Zentrum, die christlich geprägt ist. Ein kontrastiver Vergleich erfolgt vor diesem historischen Hintergrund schließlich anhand der türkischen Fernsehserie *Muhteşem Yüzyıl* (»Das prächtige Jahrhundert«, 2011–2014), welche die Ibrahim-Figur filmisch in einer Zeit entwirft, in der die Geschichte des Osmanischen Reiches aufgewertet wird.

---

4 Für eine Studie zum *devşirme*-System vgl. Quataert 2000. Vgl. auch Evrensel/Minx 2017; Yilmaz 2017; Yilmaz 2009; Ménage 1966.

## Medien des Porträts: Die ambigen »Gesichter« des Ibrahim Pascha

Es scheint ein Glücksfall, dass im Jahr der erfolglosen osmanischen Belagerung Wiens eine Darstellung des Ibrahim Pascha entsteht, die vorgibt, ihn »mit aller Kleydung die er dregt« darzustellen und damit ein Konterfei abzugeben, dass dieser schillernden Figur womöglich entsprechen könnte. Seit den frühen Darstellungen des *El Gran Turco* ist jedoch nachweisbar, dass die Abbildungen jener osmanischen Kriegsführer in der Renaissance fiktionalen und keineswegs mimetischen Vorgaben gehorchten.<sup>5</sup> Dies mag auch im Fall von Hans Sebald Behams Zeichnung, welche die Grundlage für den hier gezeigten Holzschnitt Hans Guldenmunds *Der Großwesir Ibrahim Pascha* von ca. 1530 (Abb. 1) lieferte, nicht anders gewesen zu sein. Den Heerführer überdies als Konvertiten ausmachen zu können, muss zunächst ebenso erfolglos erscheinen. Allerdings bleibt es durchaus ungewöhnlich, dass Ibrahim Pascha nicht nur in strenger Profilansicht nach dem antiken Vorbild der Porträtmedaillen und mit gewaltigem Turban sichtbar wird. In der gezeigten Version umrahmen ihn in zwei rechtsbündig angeordneten Schriftblöcken die Ausführungen eines Sendschreibens, das mit einem Siegel und einer als »handzeygen« bezeichneten kalligrafischen Signatur bekräftigt ist.

Die gebildete Persönlichkeit des Ibrahim Pascha, der »von Gots gnaden / höchster veririscher Secretari / Oberster Rath des durchleüchtigen und unuberwindlichsten Keyseris Sultan Selleyman« und die damit verbundene Wertschätzung einer spezifisch von Gott eingesetzten Persönlichkeit mag immerhin Hinweise auf seinen ungewöhnlichen Status geben. Dass der Sultan hier als »Keyser« bezeichnet wird, ist ebenso auffällig, da damit eine Gleichrangigkeit des osmanischen Sultans mit Kaiser Karl V. eingestanden wird. Auch die weiteren beschwichtigenden Worte lassen den Heerführer in milderem Licht erscheinen, als es die Darstellungstraditionen vorgeben. Hier flossen sicher bereits die transkulturell geöffneten Porträt-Diskurse zwischen unter anderem venezianischen, deutschen, niederländischen und osmanischen Künstler:innen ein, die bestehende Muster aggressiver Bedrohung ablösen.<sup>6</sup>

Noch aussichtsreicher als die hier gewonnene auf den Text rekurrierende Bilddedeutung erscheint jedoch die erstaunliche Zusammenführung unter-

<sup>5</sup> Saviello 2010.

<sup>6</sup> Born u. a. 2015. Vgl. Kaplan 2011; Rodini 2011.



Abb. 1: Hans Sebald Beham, *Der Großwesir Ibrahim Pascha, Teil der Broschüren zur Belagerung Wiens 1529*, veröffentlicht von Hans Guldensmund, handkolorierter Holzschnitt mit Buchdruck Inschrift, 31 x 19,9 cm, Verstext von Hans Sachs (Nürnberg, 1494–1576), ca. 1530 Museum Boijmans van Beuningen, Rotterdam, Inv. nos. MB 2010/2 B (PK), Abb. in: Born u.a. 2015, S. 219

schiedlich konnotierter schriftbildlicher Quellen,<sup>7</sup> deren Deutungen eine Ambiguierung der gezeigten Figur zwischen Bild und Schrift erkennen lassen: Der lineare Modus des Holzschnittes erfasst das Bild, die alphabetische Schrift des Sendschreibens, die unlesbare kalligrafische Signatur und das Siegel des Pascha gleichermaßen. Insbesondere das im damaligen Westen unübliche Schriftbild der Kalligrafie, das sich der unmittelbaren Deutung

<sup>7</sup> Zur Schriftbildlichkeit und ihrer ambigen Bildlichkeit vgl. Müller-Tamm u.a. 2018; Chow 2015.

entzieht, zugleich aber im Sakralen und Ornamentalen verankert ist, liefert den Beleg für eine ungewöhnliche Öffnung zeitgenössischer Porträttraditionen. Ob der Status des Konvertiten, das heißt einer im Kontext der osmanischen Herrschafts- und Bildungskultur herausragenden, wenn auch religiös zwitterhaften Figur, sich im Bild zeigt, kann wohl nicht endgültig entschieden werden. Eine ähnlich glänzende und durch die Knabenlese initiierte Laufbahn zeichnet den bekannten osmanischen Architekten Sinan aus, der ebenfalls unter den Janitscharen diente. Auch dessen Signatur und Siegel sind überliefert, diesmal allerdings mit einer lesbaren Übersetzung.<sup>8</sup> Anhaltspunkte für die weitere Deutung ergeben sich aus der Beschäftigung der Renaissancekünstler um Albrecht Dürer mit der aus dem islamischen Kulturkontext abgeleiteten Ornamentik und hier insbesondere der Arabeske. Die Größe und repräsentative Verortung der Kalligrafie in der Zeichnung Behams liefert Hinweise auf die Rezeption dieser ornamental verstandenen Figuration, die sich bereits vorher bei Dürer, unter anderem in seinen Holzschnitten des Triumphwagens für Kaiser Maximilian (Abb. 2), publiziert 1522, wiederfinden lässt und dort die im Festkontext auftretenden Tugend-Personifikationen begleitet. Noch naheliegender hatte Dürer selbst die Arabeske auch in seinen Monogramm-Experimenten aufgegriffen.<sup>9</sup> Offenkundig hat Beham diese Praxis der randständigen Aufnahme kultureller Alterität in seiner Darstellung rezipiert und zugleich als Entsprechung der westlichen figuralen Porträttradition aufgewertet.

## Unter Scheinkonversionsverdacht: Zur Ambiguität des falschen Anführers

Mit Daniel Caspers von Lohenstein Trauerspiel *Ibrahim Bassa* steht eine theatrale Figuration im Fokus, die Ibrahims Ambiguität in ein bemerkenswert komplexes religiöses und politisches Maskeradenspiel verwickelt. Es ist das erste Stück des schlesischen Dichters (1635–1683), der zwar letztlich als bedeutendster deutschsprachiger Dramatiker der Barockzeit neben Andreas Gryphius Bekanntheit erlangt hat, das Ibrahim-Drama jedoch bereits

<sup>8</sup> Necipoğlu 2007, S. 166, Abb. 18; dies. 2005.

<sup>9</sup> Zu Dürers Experimenten mit Monogramm und Ornament vgl. Bach 2001.

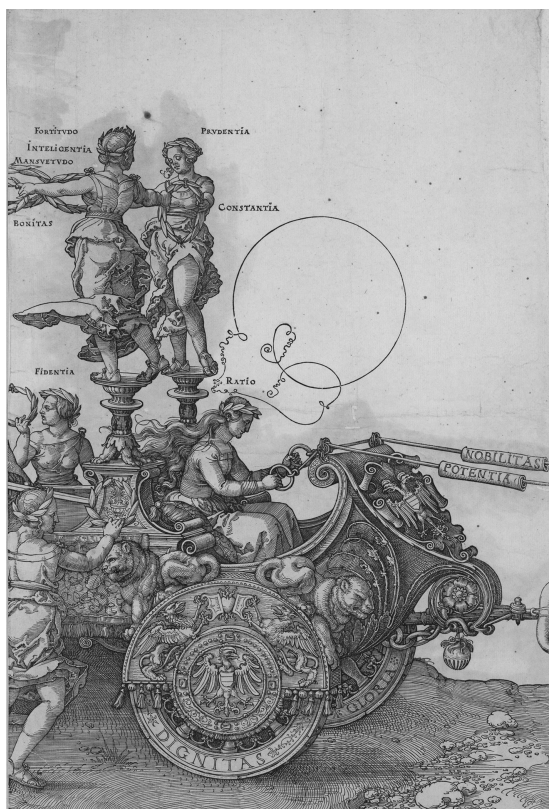


Abb. 2: Albrecht Dürer, *Der große Triumphwagen*. Rechte Hälfte des Wagens mit der wagenlenkenden Ratio (2. Stock), 1522, Holzschnitt und Typendruck, 47,9 x 31,1 cm, Ident. Nr.: 220-2

© Staatliche Museen zu Berlin, Kupferstichkabinett / Dietmar Katz Public Domain Mark 1.0

während seiner Schul- bzw. Studienzeit (ab 1651 in Leipzig, ab 1653 dann in Tübingen) verfasst und es noch recht übungsbeflissen nach den Vorgaben der wirkungsmächtigen Dichtungsreform von Martin Opitz eingerichtet hat (im Brotberuf wird Lohenstein sich ab 1675 als Obersyndikus von Breslau zum angesehenen Juristen machen). Entsprechend ist das Jugendstück gemäß den zeitgenössischen theatergeschichtlichen Anforderungen zunächst für die gymnasiale Schulbühne konzipiert (wahrscheinlich sind Aufführungen in Breslau 1650 oder 1651 und Leipzig 1653); der Erstdruck erscheint dann

1653 unter dem Titel *Ibrahim*, erst der überarbeitete posthume Zweitdruck von 1689 enthält den Zusatz *Bassa*.<sup>10</sup>

Der von einem schlesischen Schulhorizont aus gesehen sowohl zeitlich als auch räumlich entlegene Stoff, der nicht nur in der islamischen Welt spielt, sondern aus europäischer Perspektive zugleich in der Anfangsphase der Reformation situiert ist, vermittelt sich dem angehenden Poeten über den Roman *Ibrahim ou l'illustre Bassa* (1641) von Madeleine de Scudéry, den der Dichter Philipp von Zesen während der Kriegsjahre im niederländischen Exil bzw. seiner Hamburger Zeit aus dem Französischen ins Deutsche übertragen und 1645 veröffentlicht hatte. Diese abenteuerliche Geschichte hat Lohenstein offenbar nicht zuletzt aufgrund der ausgebauten Liebeshandlung fasziniert. Denn der obligatorische Sonnenumlauf seiner Tragödie setzt genau an dem Zeitpunkt ein, als Ibrahim in Zesens Übertragung erfährt, dass der Sultan sich in seine Gemahlin und Fürstin von Monaco Isabelle verliebt hat. Entsprechend macht Lohenstein zu Beginn des Stücks als Inhaltsangabe:

Ibrahim ein Wälscher Fürst / welchen Soliman wegen tapferer Thaten aus einem Leibeigenen zum grossen Visihre gemacht / wird aus der Flucht nach Genua / durch welche Er seine Libste zu retten dachte / in die sich in währendem Aussen-Sein des Ibrahims in Persen Soliman verliebet / nach Constantinopel gefangen bracht / und auf Ohrenbläserisch Anstiften der Keiserin und des Rusthans / jämmerlich erwürget.<sup>11</sup>

Insofern ist die Handlungsführung mit der Vorgeschichte im Roman deckungsgleich, nur dass die Liebesgeschichte bei Scudéry/Zesen ein glückliches Ende findet, während Lohenstein mit Ibrahims Ermordung das Trauerspielschema erfüllt und damit zugleich faktentreu bleibt. Die weitgehende stoffliche Orientierung am Roman ist gleichwohl gerade für die Konversionsthematik entscheidend, da das Motiv der Scheinkonversion hier breit entfaltet und in der Erzählmotivation ausdrücklich mit der Position des Anführers verschränkt wird. So bittet der Sultan den Christen Justinian persönlich, unter dem Namen Ibrahim den muslimischen Glauben anzunehmen, um den bisher vergeblich bekämpften Aufrührer Zelebis in der Feldherrenrolle zu bezwingen.<sup>12</sup> Zugleich erscheint der Religionsübertritt in der Erzählung als formale Voraussetzung dafür, dass der Sultan Justinian

<sup>10</sup> Ein zweites davon unabhängiges türkisches Trauerspiel publiziert Lohenstein 1673 unter dem Titel *Ibrahim Sultan*. Hierzu Ohde 2006.

<sup>11</sup> Lohenstein 1953 [1653], S. 14.

<sup>12</sup> Zu Lohensteins Kriegstheater Schäfer 2018.

bzw. Ibrahim zum Dank für seine Verdienste öffentliche Ämter übertragen kann. Entsprechend schneidert der Roman die Konversionsfrage geradezu auf das Problem der Führungsrolle zu. Und mit der bewusst gewählten Strategie eines vorgetäuschten Glaubensübertritts ist der Ibrahim-Figuration konzeptionell eine religiöse Ambiguität eingeschrieben, die nach der Logik der im Stück jeweils geteilten Wissenshorizonte auf der Rezeptions- sowie partiell auch der Figurenebene beobachtbar wird.

So stellt auch Lohensteins Drama einen Konvertiten zum Islam ins Zentrum der Handlung, dessen religiöse Identität uneindeutig bleibt, weil er seine Konversion in Analogie zur Romanübersetzung nur simuliert. Sein ursprünglicher Übertritt zum Islam erfolgt auf Bitten des Sultans, der ihn mit der militärischen Aufstandsniederschlagung betrauen möchte, einem Amt, das die muslimische Glaubenszugehörigkeit zwingend erforderlich macht. Der Name Ibrahim, den er in der Vorlage bei seiner Konversion statt seines christlichen Namens Justinian annimmt, markiert zwar den Glaubensübertritt, doch wird er – wie unter anderem in der zitierten Inhaltsangabe Lohensteins – weiterhin als »wälscher« (hier: italienischer) Fürst adressiert. Dabei kommt das Verstellungsmotiv nicht nur im Paratext, sondern auch stückinternen zum Tragen. Verweisen lässt sich in diesem Zusammenhang vor allem auf die Figurenperspektive Roxelanes, der Gemahlin des Sultans, die Ibrahim beschuldigt, ein »vermumter« Christ zu sein, der sich mit Kaiser Karl V. gegen den Sultan verschworen habe:<sup>13</sup>

So wird der freche Hund / der mit den Christen-Hunden /  
Den'n er beim Keiser stets gelibkost hat / verbunden  
Auf Osmanns Erb und Reich; der ein vermumter Christ  
In einer Türkschen Larv und kein Musulman ist;  
So wird der / der den Arm des Keisers hat gehöhnet  
Der Kopf und Halß verwürgt / noch endlich gar gekrönet.<sup>14</sup>

Der Dialogausschnitt zeigt Roxelane im vierten Akt als Widersacherin Ibrahims. Anhand der Szene lässt sich gut studieren, wie kalkuliert Lohenstein die Intrigenhandlung mit einer Ambiguitätssituation verknüpft. So findet das Gespräch mit dem Mufti im Schutzraum des Privatgemachs Roxelanes statt. Intrigantin und Intrigenhelfer teilen somit den gemeinsamen Wis-

<sup>13</sup> Historisch zeichnet Ibrahim freilich für das Bündnis mit Frankreich gegen den Habsburger verantwortlich.

<sup>14</sup> Lohenstein 1953 [1653] S. 62, Z. 221–226.



senshorizont, dass Ibrahim sich nur verstellt. Seine daraus resultierende Wahrnehmung als ambiger (vorgeblicher) Konvertit wird dabei in Roxelanes Replik konsequent auf die beiden Grundtechniken der barocken Verstellungskunst, die *dissimulatio* (»vermumter Christ«) ebenso wie die *simulatio* (»In einer Türkischen Larv«) zurückgeführt. In der spezifischen Konfiguration bzw. Beobachtungssituation der Szene scheint der uneindeutige Versteller gewissermaßen eindeutig vor Augen zu stehen. Ibrahim wird scheinbar klar als Ambiguitätsfigur durchschaut.

Doch bleibt das Stück in dieser figuralen Beobachtungsperspektive nicht stehen. Vielmehr wird die theatralische Schauanordnung vor dem Publikum bzw. den Leser:innen noch einmal erweitert, indem für die Ibrahimfigur selbst die Loyalität gegenüber dem Sultan nicht in Frage zu stehen scheint. Seine Verstellung erfolgt auf Geheiß des Sultans. Der Scheinkonvertit ist kein christlicher Spion, der die Machtstruktur des türkischen Hofes untergräbt, sondern Resultat einer politischen Strategie, welche auf die Stärkung der Machtposition des Herrschers gerichtet ist. Lohenstein konzipiert den Scheinkonvertiten damit so, dass seine Verstellung gewissermaßen nicht auf das Christentum zurückfällt. Vielmehr wird er zum Prüfstein für den islamischen Hof, der aus machtstrategischem Kalkül zum Mittel der Scheinkonversion greift. Entsprechend – freilich keine Überraschung für die Perspektive eines christlichen Autors – zielt die Figuration des Scheinkonvertiten als Anführer auf die Entlarvung des betrügerischen Sittenverfalls der Gegenpartei, die sich aus christlicher Sicht ebenso im Machtkalkül des Sultans wie der intriganten Unterstellung unlauterer Motive durch Roxelane zeigt. In dieser Weise wird die Ambiguitätsfigur des Ibrahim durch die Gegenkultur gleichzeitig erzeugt und bekämpft. Als weiteres Dekadenzsymptom tritt in der Dramaturgie des Stücks hinzu, dass der Sultan schließlich auf die Geliebte Ibrahims sinnt und damit die Treue des Herrschers gegenüber seinem Untertan bricht. Erst jetzt kündigt Ibrahim auch seine Treue auf und versucht, Isabelle aus dem Einflussbereich des Sultans zu entfernen. Die Aufkündigung der Loyalität hat mithin keine religiöse, sondern vielmehr eine affektive Motivation, wenn auch der Umstand, dass Isabelle vermutlich Christin geblieben und nicht konvertiert ist, wiederum für den Simulationscharakter der Konversion Ibrahims spricht.

Bei Lohenstein steht der Scheinkonvertit als Anführer in der Funktion eines Prüfsteins des Gewissens. Seine Ambiguität ist nicht dem (christlichen) Vorwurf der Apostasie oder – aus islamischer Perspektive – Verdacht eines religiösen Rückfalls ausgesetzt. Stattdessen vermag er gerade in

der Anführerposition gleichsam von Innen den Sittenverfall einer Ambiguitätskultur offenzulegen, die das Uneindeutige dieses innerdramatisch entworfenen Orients<sup>15</sup> ebenso machtstrategisch erzeugt wie misstrauisch bekämpft. Auf der Gegenseite ließe sich nun an diesem Prüfstein das Bild einer christlichen Eindeigkeitskultur profilieren, die – wie im unmittelbaren dramenhistorischen Kontext etwa bei der Märtyrerinnentragödie *Katharina von Georgien* von Andreas Gryphius – konfessionell stereotyp<sup>16</sup> das Ideal einer Glaubensstärke ins Recht setzt, die gegenüber den muslimisch-höfischen Verführungen um jeden Preis standhaft bleibt. Doch griffe eine solch klare Polarität der religiösen Differenz bei Lohenstein zu kurz. Ihr steht nicht nur der letztlich nicht wegzudenkende Glaubensabfall Justinians selbst im Wege, sondern auch die insgesamt durchaus ambige Darstellung der islamischen Sphäre, die das Stück schließlich nicht einseitig als dekadent markiert. Entstehen kann hierfür der pindarisch dreiteilige Chor der Saracenischen Priester, die nach dem dritten Akt das Todesurteil über Ibrahim beklagen, sich als mitleidsfähig erweisen und die unverhoffte Begnadigung des Todgeweihten durch Soliman im Abgesang des Reyens schließlich fromm auf den Propheten zurückführen:

Dem Mahumeth sei Dank  
 Er hats dem Padi-Schach vom Himmel eingegäben  
 Daß er den Ibrahim ihm läst zum besten leben /  
 Wiewol ihm schon der Strang  
 Ihn zu er-würgen lag geschlingt umb seinen Halß.  
 Er leb er leb / er lebe!  
 Des Schöpfers Hülffe gäbe  
 Daß Ossmans gnade nicht sei Vrsach seines Falls!<sup>17</sup>

Im Zweitdruck des Dramas von 1689 erweitert Lohenstein die Inhaltsangabe erheblich um *argumenta* zu den einzelnen Akten und ordnet die Szene in diesem Kontext entsprechend selbst als islamisch fromme Reflexion auf den zu Unrecht verurteilten Ibrahim ein, der – auch wenn nur vorübergehend, wie sich im weiteren Dramenverlauf erweisen wird – aufgrund der unvermittelten Begnadigung durch den Sultan unter dem Schutz Mohameds und der Propheten zu stehen scheint:

15 Weiterführend Koschorke 2015 sowie allgemein Elnaggar 2009.

16 Dazu Fromholzer 2010.

17 Lohenstein 1953 [1653], S. 55, Z. 361–368.

Als er [= Ibrahim] aber bereits mit dem umb den Hals gemachten Stricke auf der Erden zum Würgen fertig liegt / kommt Soliman und rufft: Genade! heißt ihn aufstehen und umbarmet ihn als seinen Freund. Der sich hierüber verwundernde Ibrahim verspricht mit vielen Dancksagen / vor den Solymann und sein Reich / Gutt und Leben aufzusetzen.

In den Reyen besingen die Saracenischen Priester das einfallende Opfer=Fest / und danken darbey dem Mahomet und anderen Propheten vor die sonderbahre Erhaltung des Ibrahims.<sup>18</sup>

Sowohl in der chorischen als auch auktorialen Reflexion wird somit deutlich, dass Lohenstein offenbar keine eindimensionale Islamkritik im Stück verfolgt. Vielmehr scheint der junge Dichter eine weltgeschichtlich übergeordnete Perspektive im Blick zu haben, welche die Ambiguitätskultur zuallererst mit Hof- bzw. Machtkritik verknüpft. Dieses Schema ist nicht zuletzt in der eigenkulturellen Optik durch die literarischen Muster der europäischen Hofkritik vertraut.<sup>19</sup>

Auf eine christliche Bloßstellung des gesehenen islamischen Sittenverfalls am Motiv des falschen Anführers läuft dagegen schließlich weitaus einseitiger das zweite türkische Trauerspiel Lohensteins *Ibrahim Sultan* (1673) hinaus. Als Grund hierfür offenbart bereits die Widmung an das Haus Habsburg eine politische Dimension: Der protestantische Dramatiker Lohenstein nimmt irenisch Stellung, um als Diplomat politische Sicherheit für Schlesien zu gewinnen. Die aus solchen Gründen eindeutig eingeschriebene Polarität der religiösen Differenz Islam|Christentum mag nicht zuletzt ein Grund dafür gewesen sein, warum gerade das offenere Jugendwerk rezeptionsgeschichtlich – etwa bei Tieck, dem vor allem die Sprache natürlicher als in den späteren Dramen gegolten hat<sup>20</sup> – stärker gewürdigt worden ist.

## Die filmische Re-Inszenierung osmanischer Größe: Ibrahims Versklavung, Bekehrung und Aufstieg am osmanischen Hof

Die in der Türkei produzierte populäre Fernsehserie *Muhteşem Yüzyıl* (»Das prächtige Jahrhundert«), die erstmals zwischen 2011–2014 ausgestrahlt wurde, erzählt primär die Geschichte von Sultan Süleyman (gest. 1566). Die Fern-

18 Lohenstein 1689, o. Pag. [Inhalt des Trauerspiels, 3. Abhandlung].

19 Grundlegend für den deutschsprachigen Diskurs Kiesel 1979.

20 Vgl. Tieck 1817, Bd. 2, S. XIX.

sehserie stellt den Aufstieg der versklavten Roxelana aus der Ukraine zur auserwählten Konkubine am osmanischen Hof dar, die sich aus Liebe zu Sultan Süleyman zum Islam bekennt und zu seiner einflussreichsten Ehefrau erkoren wird. In der außerordentlich erfolgreichen Produktion dient sie als Parallele und zugleich als Gegenpol zu der Figur des Ibrahim Pascha und dessen Lebensweg vom versklavten Jungen über seinen kometenhaften Aufstieg zum Großwesir des Osmanischen Reiches bis zu seiner Hinrichtung. Ibrahim wird als ambiger Konvertit dargestellt, der sich nach seiner Heimatstadt Parga sehnt und damit das Motiv der Haltlosigkeit von Konvertierten aufruft. Die filmische Darstellung der religiösen Identität von Ibrahim Pascha, die sich nur äußerst lose an der historischen Vorlage orientiert, problematisiert nicht die osmanischen *devşirme*-Praxis im Zusammenhang mit der osmanischen Expansionsagenda an sich. Sie bekräftigt allerdings Zweifel daran, ob eine erzwungene religiöse Bekehrung – auch wenn sie die Aufnahme in die osmanische Elite ermöglichte – abschließbar ist. In ihren insgesamt 82 Episoden thematisiert die Serie wiederholt den Zweifel an der religiösen Bekehrung Ibrahim Paschas. Als Voiceover umgesetzte innere Monologe geben einen Einblick in Ibrahims Gefühlswelt, in seine Zweifel und Erinnerungen und laden das Publikum auf diese Weise zur Identifizierung mit der Hauptfigur ein. Ibrahims Aufstieg zum Großwesir schließt das Gefühl der Außenseiterstellung nicht aus. Im Laufe der Handlung werden Zweifel an der Loyalität des Großwesirs laut, die letztendlich auf eine Eskalation hinauslaufen. Gerüchte, die über seine Identität als Konvertit verbreitet werden und seine häretische Haltung gegenüber der Lehre des Korans behaupten, bereiten seinen Fall vor. In einer Szene bei seiner Rückkehr nach Parga formuliert Ibrahim Pascha den Akt des Erinnerns als religiösen Akt.<sup>21</sup> Seine Position als Konvertit und Außenseiter, der zugleich im Zentrum der osmanischen Macht steht, bildet den Spannungsbogen der Handlung.

Die filmische Darstellung seiner Rückkehr nach Parga mit dem nachdenklichen Ibrahim Pascha im inneren Monolog und im Cross-cutting darüber gelegte Rückblenden suggerieren, dass Ibrahim nicht derjenige sein mag, für den sein Freund und Förderer der Sultan ihn hält. Das Verb »dönmek«, das im türkischen Original der Serie Ibrahims Rückkehr an den Ort seiner Kindheit bezeichnet, spielt zudem mit einer semantischen Ambiguität: Neben die wörtliche Bedeutung von »drehen« tritt die übertragene Sinn

---

21 »Haturlamak gizli bir ibadet benim için.« (»Mich zu erinnern ist für mich heimliche Anbetung.«); vgl. »Pargalı İbrahim Köyüne Gitti« 2019.

von »bekehren«. <sup>22</sup> Das Verb kann aber auch den Sinn von »zurückkehren« annehmen und suggeriert somit auch die Gefahr der Rekonversion zum ursprünglichen christlichen Glauben.

Die aufwendige türkische Fernsehproduktion steht im Zusammenhang eines im 21. Jahrhundert neu erwachten Interesses an der osmanischen Geschichte. Fast ein Jahrhundert lang schlummerte das Osmanische Reich in schwer zugänglichen Archiven und kam nur gelegentlich als Vorlage für die Held:innen in Eroberungsfilmern zum Vorschein. In Literatur, Kunst und Medien erzeugte die osmanische Geschichte nur ein schwaches Echo. Diese Ablehnung lässt sich zum einen dadurch erklären, dass der Gründungsakt der Türkei im Jahre 1923 keinen Raum für die Verknüpfung mit der heterogenen, ethnoreligiösen Struktur der osmanischen Gesellschaft zuließ, die einer homogenen, türkischen Identität und dem nationalen Zusammenhalt geopfert wurde. In der republikanischen Türkei des 20. Jahrhunderts bestand weitgehend Konsens darüber, dass mit ihrer Gründung eine Zäsur gegenüber der osmanischen Zeit gesetzt wurde. Die republikanischen Eliten erachteten die grundlegende Säkularisierung des Landes als notwendig für seine Modernisierung und wollten die republikanische Türkei daher nicht in die Tradition des Kalifats des letzten Sultans und damit in eine Kontinuität osmanischer wie auch islamischer Machtansprüche stellen.

Dieser Zustand wandelte sich nach der Jahrtausendwende grundlegend. Nun wurden osmanische Sultane auf türkischen Kinoleinwänden und Fernsehbildschirmen in aller Pracht zum Leben erweckt. Dieser regelrechte Erinnerungsboom ist eine Reaktion auf die langanhaltende Ablehnung des osmanischen Erbes in der republikanischen Türkei. Das Osmanische Reich erlebte insbesondere in den 2010er Jahren ein Revival, das über die Grenzen der Türkei hinaus vor allem im arabischen Raum auf reges Interesse stieß. Diese memoriale Konjunktur hat nicht zuletzt ökonomische und demografische Ursachen. Eine neue islamistische Mittel- und Oberschicht des Landes erfreut sich im 21. Jahrhundert größerer Kaufkraft, setzt damit den ästhetischen bzw. kommerziellen Akzent der Gegenwart und inszeniert sich als Architektin für ein modernes, islamisch geprägtes Machtzentrum im Nahen Osten. Seit der wirtschaftlichen Liberalisierung der Türkei hat sich ein islamistisch geprägtes Bürger:innentum entwickelt, welches die Einflussphäre des kemalistischen, säkularen Bildungsbürger:innentums zunehmend an den Rand drängt. Diese Verschiebung von Interessen und der Einfluss reli-

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch das Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.

giöser Gruppen gehört zu den Faktoren, die die Hochkonjunktur der osmanischen Geschichte lancieren.

Beispiele aus Film, Fernsehen, Theme Parks und Museen verdeutlichen, dass wir es mit neuen, visuellen Repräsentationsformen der osmanischen Geschichte zu tun haben, die zunehmend auf eine breite, populäre Rezeption abzielen, und dass das Osmanische Reich in der Türkei so weit rehabilitiert ist, dass es nun als Teil der eigenen Geschichte verstanden wird. Der von der AKP-Regierung geförderte Neo-Osmanismus resultiert jedoch nicht nur in der Vermarktung osmanischer Geschichte in Film und Fernsehen oder in Form von käuflichen Ottomania, sondern ist als Effekt des Einflusses der anti-kemalistischen und national-religiösen Bewegung zu verstehen. Der Neo-Osmanismus ist ein Kulturphänomen, das nicht an die Ideen des kosmopolitisch orientierten Osmanismus des 19. Jahrhunderts anknüpft. Vielmehr hat er seine Ursache in einer Vermengung national-türkischer und islamistischer Überzeugungen. Die Anthropologin Ayşe Çavdar erklärt das Phänomen durch die kulturelle Leerstelle, die den politischen Islam auszeichnet.<sup>23</sup> Es mag hier also weniger darum gehen, das historisch-kosmopolitische Erbe des Osmanischen Reiches anzunehmen und damit an den inklusiven Osmanismus der vorherigen Jahrhundertwende anzuknüpfen, sondern um die Popularisierung der osmanischen Geschichte, der dem politischen Islam des 21. Jahrhunderts einen kulturellen Referenzrahmen verleiht.

*Muhteşem Yüzyıl* fügt sich jedoch dieser Logik nicht, weil sie sich nicht als Beispiel neo-osmanistischer Ideologie in den Perspektivenwechsel des vergangenen Jahrzehnts einordnen lässt. Die osmanische Geschichte dient der Fernsehserie als Kulisse für eine spannungsreiche Handlung, in der es hauptsächlich um Intrigen und Machtkämpfe am osmanischen Hof geht. Der Beginn der Ausstrahlung provozierte Protest von verschiedenen Seiten. Wohl aufgrund des leichtfertigen Umgangs mit der historischen Figur Sultan Süleyman, der vielleicht angesehensten Persönlichkeit der osmanischen Geschichte, und dem relativ freizügigen Einsatz erotischer Szenen protestierten anfangs Hunderte von Demonstrant:innen mit Trommeln und in Janitscharen-Kostümen gegen die Serie.<sup>24</sup> Protest kam auch aus den Regierungsreihen: Der stellvertretende Regierungschef drohte – aussichtslos –

---

23 Çavdar 2016. Vgl. auch Doğramacı 2014; Ergin/Karakaya 2017 und Arsan/Yıldırım 2014.

24 Der Protest wurde von der Saadet-Partei mobilisiert; vgl. Gottschlich 2011.

mit Maßnahmen gegen die Ausstrahlung der Serie, die rasch an Popularität gewann.<sup>25</sup>

Oberflächlich gesehen mag die Fernsehserie die Verherrlichung und Ästhetisierung der osmanischen Zeit betreiben und sich über die Zäsur zwischen islamischem Imperium und säkularer Republik hinwegsetzen, jedoch weist die Behandlung der Figur Ibrahim Paschas auf etwas anderes hin: *Muhteşem Yüzyıl* mobilisiert die religiöse Ambiguität des Konvertierten in einer Weise, die das Publikum zur Reflektion über den Status und die Geschichte von nicht-muslimischen Gemeinschaften in der Geschichte und Gegenwart einlädt. Die Zwangsbekehrung des griechischen Jungen und sein Aufstieg zum mächtigsten Berater des Sultans findet in der Fernsehserie ein neues Publikum, das aufgefordert wird, im Lichte der Gegenwart Ambiguität neu zu beobachten und Unterscheidungen vorzunehmen. Die Frage, ob Bekehrung – ob erzwungen oder nicht – jemals im eigentlichen Sinn erfüllt und abgeschlossen werden kann, bleibt im Raum.<sup>26</sup>

Reflektiert man diesen Befund im Kontext kolonialer Diskurse, kann man Parallelen zum *imperial turn* in Großbritannien feststellen<sup>27</sup> – einer Wende, welche die Konjunktur des British Empire in der Erinnerungskultur des 21. Jahrhunderts bezeichnet. Dieser konservative, reaktionäre Turn folgt und reagiert auf die postkoloniale Wende, die sich kritisch mit dem Erbe des britischen Imperialismus auseinandersetzt. Das türkische Gegenstück zur postkolonialen Wende ist die Zeit der 1990er Jahre, in der nationalistische Mythen aufgebrochen und die kemalistische Selbstbeschreibung infrage gestellt wurden. Das imperialhistorische Interesse hat sich neo-osmanistisch sowie islamistisch manifestiert und die Reinszenierung der osmanischen Geschichte dient den Machtinteressen der AKP im Mittleren und Nahen Osten. Die filmische Verarbeitung der Geschichte von Ibrahim Pascha in *Muhteşem Yüzyıl* ist jedoch ein Indiz für eine komplexere Auseinandersetzung mit einer Geschichte, die bis in die Gegenwart Ambiguitäten aufruft, sodass die Konjunktur, die das Osmanische Reich in der Gegenwart durchläuft, selbst widersprüchlich bleibt.<sup>28</sup>

25 Pekesen 2015.

26 Vgl. hierzu auch das Kapitel *Ausdrücke der Unerreichbarkeit*.

27 Vgl. Burton 2003.

28 Vgl. auch Dođramacı 2014, o. Pag.: »If Turkey can embrace its Ottoman past without prejudicing ethnicity/diversity and demonstrating tolerance for religions, including Islam, then the best hope for the show is to aim for as accurate historical representation albeit within the parameters of fiction. Inclusion, tolerance and justice were integral elements to the functioning of a historic,

## Schluss

Zwar steht Ibrahim Pascha im Zentrum der voranstehenden vergleichenden Betrachtungen, doch liegt das Interesse nicht in erster Linie auf der Figur selbst. Gefragt wird vielmehr nach Diskursen, in denen Konversion sichtbar oder verdeckt wird, und danach, welche Inhalte über diese Konversion jeweils verhandelt werden. Denn die Figur der Konversion kann eine Semantik bereitstellen, in der verschiedenste Probleme artikuliert werden können: die Ambiguität von Bild und Schrift, die Kritik hoheitlicher Dekadenz und die ambivalente Beziehung zum imperialen Erbe einer Nation.

In den Holzschnitten Hans Guldenmunds nimmt die Darstellung Ibrahim Paschas vordergründig nicht auf den Konversionsaspekt Bezug. Der Glaubenswechsel wird gewissermaßen ignoriert. Vielmehr kommt zualtererst die Gleichrangigkeit des feindlichen Feldherrn auf militärischer Augenhöhe zur Geltung. Gerade die herausgehobene Position des Anführers scheint in diesem frühen Rezeptionsbeispiel auf der christlichen Gegenseite eine Vereindeutigung zum islamischen Türken zu bedingen. Allerdings erweist sich auch diese Darstellung als brüchig, da sie mit zwei sehr unterschiedlichen Verwendungen von Schrift zusammengebracht wird: mit dem (deutschen) Wortlaut des diplomatischen Austauschs auf der einen und mit der ornamentalen Signatur inklusive Siegel auf der anderen Seite. Der in schlichten Drucklettern gehaltene Text wird kontrastiert mit der Opulenz der kalligrafischen Signatur, die in ihrer Form fast die nebenstehende Gestalt des reitenden Ibrahims wieder aufzugreifen scheint. So changiert sie zwischen Bild und Schrift und kann in dieser Zwischenposition letztlich indirekt auch mit der Figur des Konvertiten in Verbindung gebracht werden.

In Daniel Caspers von Lohenstein Trauerspiel werden religiöser Ab- oder Rückfall, wird also das Konversionsproblem selbst, nur indirekt thematisiert. Der historische Ibrahim Pascha wurde im Rahmen der *devşirme*-Praxis in einen osmanischen Haushalt gebracht und trat dort anders als im Drama zum Islam über. Lohenstein erlaubt sich somit eine poetische Lizenz, welche die Verfehlungen und die Dekadenz des osmanischen Hofes noch stärker herausstellt, weil die Konversion bei ihm direkt auf eine Initiative des Sultans zurückgeht. Verantwortung für die tragische Entwicklung

---

successful, cosmopolitan system. The same principles would best serve Turkey through discussion and debate to overcome internal differences where the sum of the parts would certainly be greater than the whole.«



des Geschehens tragen somit die Akteur:innen des türkischen Hofes, deren Dekadenz auf diese Weise durch die Ibrahim-Figur offengelegt wird. Aus politischem Kalkül wird Ibrahim in dieser dramatischen Konstruktion zur Scheinkonversion genötigt – eine Praxis, die den Verantwortlichen dann in Form des Misstrauens, das sie erregt, und der tragischen Ereigniskaskade, die sie auslöst, gleichsam auf die Füße fällt. Man hat selbst den Anlass für die Verstellung geschaffen, die man Ibrahim nun vorwirft. Die Ambiguität der Ibrahimfigur bei Lohenstein ergibt sich nicht zuletzt aus der Überlagerung zweier unterschiedlicher Logiken: der an das Vorbild Gryphius anschließenden Vorgabe, dass nur Christen positive Bühnencharaktere sein können, auf der einen und einem geschichtsphilosophisch-welthistorischem Interesse auf der anderen Seite, für das die Religion nicht länger die zentrale Differenz darstellt.

In der türkischen Soap-Opera *Muhteşem Yüzyıl* dient die Konvertiertenfigur Ibrahim Paschas schließlich einer ambivalenten Bezugnahme auf die osmanische Vergangenheit. Diese hatte im türkischen Staat zunächst kaum interessiert, da sie quer zur Idee einer homogenen türkischen Nationalidentität lag. Bedingt durch demografische Wandlungen, ein Erstarken des politischen Islams sowie den Anspruch der Türkei auf regionale Hegemonie erlangte die osmanische Vergangenheit in den letzten Jahrzehnten größere Bedeutung. In diesem Kontext versucht die Serie ein komplexeres Bild des 16. Jahrhundert zu zeichnen, das in der Folge Kritik von allen Seiten ausgesetzt war. Die Figur Ibrahim Paschas ist dabei zentral, weil an ihr verhandelt werden kann, wie sich eine Öffentlichkeit zum imperialen Erbe verhält. Dieses Erbe kann dabei sowohl die Funktion erhalten, nationalistische (im türkischen Fall kemalistische) Narrative zu dekonstruieren, als auch einen politisch-islamistischen Machtanspruch zu legitimieren.

In der Gesamtsicht lässt sich anhand der untersuchten Figurationsvarianten Paschas nachvollziehen, wie unterschiedlich die historisch und medial differenten ästhetischen Bearbeitungen den Konversionsaspekt gewichten und bewerten. Gemeinsam ist den Beispielen, dass der Glaubenswechsel Paschas zunächst verdeckt erscheint, um die Stellung Paschas als islamischer Anführer nicht zu untergraben. Zugleich legen die Darstellungen allerdings Beobachtungsstrukturen an (etwa in der Figur Roxelanes), welche die religiöse Glaubwürdigkeit Ibrahims (zum Beispiel durch den Diversionsverdacht strategischer Scheinkonversion) untergraben. Auf eine Formel gebracht legen die Darstellungen letztlich offen, wohin die gerade für einen Anführer geboten scheinende Verpflichtung auf Eindeutigkeit führt: zu Ver-

drängung seiner identitären Widersprüche und gleichzeitigem Misstrauen gegenüber seiner Autorität.

## Literatur

- Arsan, Esra/Yildirim, Yasemin, »Reflections of Neo-Ottomanist Discourse in Turkish News Media. The Case of *The Magnificent Century*«, in: *Journal of Applied Journalism & Media Studies*, Jg. 3, 2014, S. 315–334.
- Bach, Friedrich Teja, »Albrecht Dürer – Figuren des Marginalen«, in: Isabelle Frank/Freia Hartung (Hg.), *Die Rhetorik des Ornaments*, München 2001, S. 121–145.
- Born, Robert/Dziewulski, Michal/Messling, Guido (Hg.), [Ausstellungskatalog] *The Sultan's World. The Ottoman Orient in Renaissance Art. Centre for Fine Arts, Brussels, 27 February–31 May 2015; The National Museum in Kraków, 26 June–27 September 2015*, Berlin 2015.
- Burton, Antoinette (Hg.), *After the Imperial Turn. Thinking with and through the Nation*, Durham/London 2003.
- Çavdar, Ayşe, »Neo-Ottomanism. An Investigation into Narratives, Museums, and Urban Spaces«, Vortrag am Turkologentag Hamburg 2016.
- Chow, Rey, »Ideo-Grafien. Ethnische Stereotype und stereotyper Logozenrismus«, in: Ulrike Bergermann (Hg.), *total. Universalismus und Partikularismus in post-kolonialer Medientheorie* (Post-koloniale Medienwissenschaft, Bd. 5), Bielefeld 2015, S. 71–90.
- Doğramacı, Esra, *A Revisionist Turkish Identity. Power, Religion and Ethnicity as Ottoman Identity in the Turkish Series «Muhteşem Yüzyıl»*, Master Thesis, London School of Economics and Political Science, London 2014.
- Durstiger, Eric R., »Ibrahim Pasha, Grand Vizier of the Ottoman Empire (1523–1536)«, in: Christina J. Moose (Hg.), *Great Lives from History. The Renaissance and Early Modern Era, 1454–1600*, Pasadena 2005, S. 480–481.
- Elnaggar, Daa, *Das Orientbild im Werk Lohensteins*, Stuttgart 2009.
- Ergin, Murat/Karakaya, Yağmur, »Between Neo-Ottomanism and Ottomania. Navigating State-led and Popular Cultural Representations of the Past«, in: *New Perspectives on Turkey*, Jg. 56, 2017, S. 33–59.
- Evensel, Y. Ayse/Minx, Tiffany, »An Institutional Approach to the Decline of the Ottoman Empire«, in: *Cogent Economics & Finance*, Jg. 5, H. 1, 2017, doi: 10.1080/23322039.2017.1380248.
- Fromholzer, Franz, »reitzt die Höll' auch Prister mich zu kwälen?< Konfessionelle Hetero- und Autostereotype im schlesischen Trauerspiel«, in: Mirosława Czarnaiecka (Hg.), *Frühneuzeitliche Stereotype. Zur Produktivität und Restriktivität sozialer Vorstellungsmuster*, Bern 2010, S. 291–315.
- Gottschlich, Jürgen, »Kulturkampf auf Türkisch«, online: *Qantara.de*, 2011, <https://de.qantara.de/inhalt/umstrittene-tv-serie-das-prachtige-jahrhundert-kulturkampf-auf-turkisch>, letzter Zugriff: 21.09.2023.

- Kaplan, Paul H. D., »Black Turks. Venetian Artists and Perceptions of Ottoman Ethnicity«, in: James G. Harper (Hg.), *The Turk and Islam in the Western Eye. Visual Imagery Before Orientalism* (Transculturalisms, 1400–1700), Farnham u.a. 2011, S. 41–66.
- Kiesel, Helmuth, »Bei Hof, bei Höll«. *Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller* (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 60), Tübingen 1979.
- Koschorke, Albrecht, »Der innere Orient des barocken Trauerspiels«, in: Barbara Vinken (Hg.), *Translatio Babylonis. Unsere orientalische Moderne*, Paderborn 2015, S. 53–62.
- Lohenstein, Daniel Casper von, *Ibrahim Bassa, Trauer=Spiel*, Breslau 1689.
- Lohenstein, Daniel Casper von, »Ibrahim Bassa« [1653], in: ders., *Türkische Trauerspiele. Herausgegeben von Klaus Günther Just* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Bd. 292), Stuttgart 1953, S. 12–87.
- Ménage, V. L., »Some Notes on the *devshirme*«, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Jg. 29, H. 1, 1966, S. 64–78.
- Müller-Tamm, Jutta/Schubert, Caroline/Werner, Klaus Ulrich (Hg.), *Schreiben als Ereignis. Künste und Kulturen der Schrift* (Zur Genealogie des Schreibens, Bd. 23), Paderborn 2018.
- Necipoglu, Gülru, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire*, London 2005.
- Necipoglu, Gülru, »Creation of a National Genius. Sinan and the Historiography of ›Classical‹ Ottoman Architecture«, in: *Muqarnas*, Jg. 24, 2007, S. 141–183.
- Ohde, Horst, »Inszenierung des Fremden. Lohensteins Türkendrama *Ibrahim Sultan* und die Barock-Archive des Exotismus«, in: Maja Razbojnikova-Frateva (Hg.), *Interkulturalität und Nationalkultur in der deutschsprachigen Literatur*, Dresden 2006, S. 301–319.
- »Pargali İbrahim Köyüne Gitti!« [Auszug aus *Muhteşem Yüzyıl*], online: *YouTube*, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=DTjSU5xfNvM>, letzter Zugriff: 06.09.2023.
- Pekesen, Berna, »Vergangenheit als Populärkultur. Das Osmanenreich im türkischen Fernsehen der Gegenwart«, online: *Zeithistorische Forschungen. Online-Ausgabe*, Jg. 12, H. 1, 2015, <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2015/5186>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Quataert, Donald, *The Ottoman Empire, 1700–1922*, Cambridge/New York 2000.
- Rodini, Elizabeth: »The Sultan's True Face? Gentile Bellini, Mehmet II, and the Values of Verisimilitude«, in: James G. Harper (Hg.), *The Turk and Islam in the Western Eye. Visual Imagery Before Orientalism* (Transculturalisms, 1400–1700), Farnham u.a. 2011, S. 21–40.
- Saviello, Alberto, »El Gran Turco als ›maskierter‹ Tyrann. Ein Topos druckgraphischer Darstellungen osmanischer Sultane im 15. und 16. Jahrhundert«, in: Catarina Schmidt Arcangeli/Gerhard Wolf (Hg.), *Islamic Artefacts in the Mediterranean World: Trade, Gift Exchange and Artistic Transfer*, Venedig 2010, S. 217–230.
- Schäfer, Armin, »Der Krieg als Spiel. Daniel Casper von Lohensteins Trauerspiele«, in: Michael Auer/Claude Haas/Gwendolin Engels (Hg.), *Kriegstheater. Darstellungen von Krieg, Kampf und Schlacht in Drama und Theater seit der Antike* (Abhandlungen zur Literaturwissenschaft), Stuttgart 2018, S. 129–142.
- Tieck, Ludwig, *Deutsches Theater*, 2 Bde., Berlin 1817.

- Turan, Ebru, »Voices of Opposition in the Reign of Sultan Süleyman. The Case of Ibrahim Pasha (1523–1536)«, in: Robert G. Ousterhout (Hg.), *Studies on Istanbul and Beyond. The Freely Papers*, 2 Bde., Philadelphia 2007, Bd. 1, S. 23–37.
- Turan, Ebru, »The Marriage of Ibrahim Pasha (ca. 1495–1536). The Rise of Sultan Süleyman's Favorite to the Grand Vizierate and the Politics of the Elites in the Early Sixteenth-Century Ottoman Empire«, in: *Turcica*, Jg. 41, 2009, S. 3–36.
- Yılmaz, Gülay, »Becoming a Devshirme. The Training of Conscripted Children in the Ottoman Empire«, in: Gwyn Campbell/Suzanne Miers/Joseph C. Miller (Hg.), *Children in Slavery Through the Ages*, Athens 2009, S. 119–134.
- Yılmaz, Gülay, »Change in Manpower in the Early Modern Janissary Army and Its Impact on the Devshirme System«, in: *Rivista di studi militari*, Jg. 6, 2017, S. 181–188.



# Säkulare Normative und Institutionen als Verhandlungsorte von Ambiguität

*Gabriele Genge, Patricia Plummer und Jörg Wesche*

## *Settings*

- Uneindeutige Barockdichtung. Poetische und konfessionelle Ambiguität in Schlesien als kulturdynamische Faktoren einer neuen deutschen Dichtkunst (1620 bis 1742) (Neuere deutsche Literaturwissenschaft – Wesche)
- Unveiling Orientalism: Ambiguität im britischen Reisediskurs des langen 18. Jahrhunderts (Anglistik – Plummer)
- Die Gegenwartskunst in Istanbul: Ambige Raum- und Bildpolitiken zwischen Religion und Staat (Kunstwissenschaft – Genge)

Die modernen Museumsgründungen des 19. Jahrhunderts liefern bis heute Anschauungsmaterial nicht nur für die Etablierung einer erfolgreichen nationalstaatlichen Kunst- und Kulturpolitik. Vielmehr können wir mit Blick auf die Gründungsgeschichten, Sammlungspolitiken und Vermittlungs- bzw. Ausstellungskulturen seit der Aufklärung auch Verwerfungen und Umbrüche erkennen, die sich aus der Wandlung höfischer bzw. sakraler Artefakte zu Ausstellungsobjekten moderner Bildungs- und Sammlungsinteressen ergeben: Taxonomien, Inszenierungen, Sammlungsanleitungen und performative Strukturen einer neu etablierten musealen Architektur erlauben es bis heute, jene »Passage« der Gegenstände nachzuvollziehen, die mit den Begriffen der Säkularisierung bzw. Post-Säkularisierung in aktuellen Debatten verhandelt wird.<sup>1</sup> Im Kontext kollektiver Säkularisierungsvorhaben stellt neben den musealen Institutionen auch die Auseinandersetzung

---

<sup>1</sup> Koschorke 2014; Lutz-Bachmann 2015; Liebelt/Metzger 2015; Mairesse 2018. Vgl. dazu auch das Kapitel *Die Ambiguität des Sakralen*.

mit akademischen Nomenklaturen, wie unter anderem der Poetik eine Herausforderung dar: Regelsysteme des Ästhetischen liefern bereits seit der Antike entscheidende Vorgaben für die mimetische und funktionale Anbindung des Künstlerischen an Konzepte des Historischen bzw. Poetischen, an Diskurse der Wahrheit und der Orientierung an Ethik und Moral, wie auch Jacques Rancière in seinen Ausführungen nahelegt.<sup>2</sup> Sakrale und profane Elemente treten hier in stetig wechselnden Konstellationen auf. Ob und wie diese ästhetischen Normative sich aus ihren sakralen Verortungen lösen, ihre ambigen Konnotationen beibehalten oder sich differenzieren, bleibt hier zu untersuchen.

Die drei im Folgenden dargestellten Fälle befassen sich mit jenen Phänomenen des Übergangs, die den reglementierenden und säkularisierenden Zugriff auf Gegenstände und Rhetoriken des Sakralen sichtbar machen und zugleich Widerständigkeiten und Unzulänglichkeiten dieses Zugriffs in Formen ambiger Blickregime und Übersetzungsprozesse vor Augen führen. Als Analyserahmen soll Giorgio Agambens Unterscheidung von Profanierung und Säkularisierung herangezogen werden. Agamben geht von dem etymologischen Befund aus, demzufolge der Begriff »Religion« sich vom lateinischen Verb *relegere* herleitet und ein aufmerksames »Wiederlesen« meint, das die Unterscheidung zwischen der Sphäre des Göttlichen und der des Menschlichen immer wieder neu vollzieht und erhält. »*Religio* ist nicht das, was Menschen und Götter verbindet, sondern das, was darüber wacht, daß sie voneinander unterschieden bleiben.«<sup>3</sup> Profanierungen heben diese Unterscheidung nicht einfach auf, sondern beziehen sich auf sie, indem sie Sakralität vernachlässigen oder zerstreuen, während Säkularisierungen gleichsam nur Verschiebungen des Sakralen sind. Agamben bezieht sich in seinen Definitionen des Profanen und ihrer musealen Anwendung auf Walter Benjamins Textfragment *Kapitalismus als Religion*<sup>4</sup> und führt aus:

Die Säkularisierung ist eine Form von Verdrängung, welche die Kräfte weiterwirken lässt und sich auf deren Verschiebung von einem Ort zum anderen beschränkt. So macht die politische Säkularisierung theologischer Begriffe (die Transzendenz Gottes als souveräne Macht) nichts anderes, als die himmlische Monarchie auf die Erde zu versetzen, lässt deren Macht aber unangetastet.

2 Vgl. Rancière 2008.

3 Agamben 2005, S. 72.

4 Vgl. Benjamin 1991 [1921].

Die Profanierung beinhaltet jedoch eine Neutralisierung dessen, was sie profaniert. Wenn aber das, was nicht unverfügbar und abgesondert war, einmal profaniert ist, verliert es seine Aura und wird dem Gebrauch zurückgegeben. Beides sind politische Operationen: aber die erste hat mit der Ausübung der Macht zu tun, die sie gewährleistet, indem sie sie auf ein heiliges Vorbild zurückführt; die zweite entkräftet die Vorrichtung der Macht und gibt dem allgemeinen Gebrauch die Räume zurück, welche die Macht konfisziert hatte.<sup>5</sup>

Die hier vorgebrachte Unterscheidung mag als ein heuristisches Modell dienen, das wie ein roter Faden die folgenden Diskurse, Räume und musealen Deutungen durchzieht. Sind säkulare Einrichtungen und Regelwerke stets Garanten einer ambigen Verschiebung eines in seiner Macht ungebrochenen Sakralen oder lassen sich Akte der Profanierung beschreiben, die, wie Agamben formuliert, eine »Neutralisierung« des Sakralen bewirken?

## Schwellsituationen des Sakralen und Profanen in frühneuzeitlichen Poetiken<sup>6</sup>

Der deutschen Dichtungstheorie des 17. und 18. Jahrhunderts ist ein ambiger Aushandlungsprozess des Verhältnisses von Poesie und Theologie fundamental eingeschrieben, der sich als dynamisch-rekursiver Widerstreit durch beide Jahrhunderte zieht.<sup>7</sup> So erscheint auch die Poetik gewissermaßen als Ort der Verhandlung von Sakralität und Profanität, der Schwellsituationen zwischen beiden Zuständen thematisiert und in un-eindeutigen Konstellationen engführt. Entsprechend verbinden sich in den normativen Barockpoetiken profane und sakrale Elemente, an denen das Verhältnis der Poesie zur Theologie taxiert und so zum neuralgischen Punkt frühneuzeitlicher Dichtungsreflexion gemacht wird. Als wichtiger Initialpunkt ist die Poetik *Buch von der Deutschen Poeterey* von Martin Opitz zu sehen, die 1624 in Breslau erscheint. Von ihr bzw. dem konfessionell heterogen geprägten Schlesien geht im deutschsprachigen Feld die wichtigste Dichtungsreform des 17. Jahrhunderts aus. Sie begründet ein volkssprach-

---

<sup>5</sup> Vgl. Agamben 2005, S. 74.

<sup>6</sup> Wir danken Julius Thelen herzlich für die intensive Diskussion und seinen fundamentalen Beitrag zur nachfolgenden poetikgeschichtlichen Darstellung.

<sup>7</sup> Hierzu grundlegend Kemper 1995.



liches Literaturparadigma, für das die Bezeichnung »Opitzianismus« in der Forschung eingeführt ist.<sup>8</sup>

Im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Dichtkunst und Religion hat wissenschaftsgeschichtlich zwar schon Curtius eine breite Tradition solcher Positionen rekonstruiert, welche die Bibel als Dichtung lesen. Im poetologischen Diskurs der Zeit geht indessen bereits Opitz darüber hinaus. Zu Beginn seiner Poetik schreibt er programmatisch zur Frage des Zwecks und der kulturellen Herkunft der Dichtkunst im Bezug auf die archaischen Götterwelten der Antike:

Die Poeterey ist anfanges nichts anders gewesen als eine verborgene Theologie / vnd vntricht von Göttlichen sachen. Dann weil die erste vnd rawe Welt gröber vnd vngeschlachtet war / als das sie hette die lehren von weißheit vnd himmlischen dingen recht fassen vnd verstehen können / so haben weise Männer / was sie zue erbawung der Gottesfurcht / guter sitten vnd wandels erfunden / in reime vnd fabeln / welche sonderlich der gemeine pöfel zue hören geneiget ist / verstecken vnd verbergen müssen.<sup>9</sup>

Dichtung als verborgene Theologie: Die Formel fokussiert prägnant auf die hier interessierende Vorstellung eines ambigen Zusammenhangs zwischen Religion und Dichtung. Opitz nimmt, so hat Hans-Georg Kemper argumentiert, hermetische Traditionen auf, räumt der Poesie als der »erste[n] Philosophie«<sup>10</sup> einen Vorrang gegenüber der Religion ein und bewegt sich damit durchaus an der Grenze zur Häresie. Dabei sind es bei Opitz zum Teil uneindeutige Formulierungen, welche die Frage nach der Aktualität der Dichtung als »göttliche wissenschaft«<sup>11</sup> aufwerfen und dabei offenlassen, als wie konfessionalisiert dieses womöglich sakralisierende Dichtungsverständnis zu bewerten ist. Es deutet sich jedoch an, dass – sei es aus einem irenischen,<sup>12</sup> sei es aus einem hermetischen Impuls heraus – ein Dichtungsverständnis vertreten wird, das die konfessionelle Unterscheidung überschreitet, ihr als Phänomen der Uneindeutigkeit entgegentritt.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts bilden sich auf dieser hinsichtlich der religiösen Differenz schwer taxierbaren Basis poetologische Grundpositionen heraus, die das Verhältnis von Dichtung und Religion meist differenziert betrachten. Dichtung kann dabei sowohl für religiöse Zwecke als auch etwa

8 Jaumann 1997, S. 203.

9 Opitz 1995 [1624], S. 12.

10 Ebd.

11 Ebd., S. 71.

12 Zu diesen Ansätzen in der deutschen Barockliteratur Breuer 2001.

amouröse Kommunikationen eingespannt werden. Es lassen sich allerdings auch solche Fälle ausmachen, die das Verhältnis von Sakralität und Profanität jeweils stärker vereindeutigen. Beispiele für entsprechende Richtungsentscheidungen geben die Poetiken Sigmund von Birkens und Georg Morhofs. In Birkens 1679 in Nürnberg erschienener Poetik *Teutsche Rede- bind- und Dicht-Kunst* zeichnet sich zunächst deutlich eine religiöse Aufladung der Dichtung ab, die ganz auf Gotteslob verpflichtet wird:

Es sind zwar / viel Teutsche Prosodien / nach und nach hervor gekommen. Ich aber / habe in dieser mich beflissen / nach dem Lehrspruch unserer Blum-Schäfer Gesellschaft / alles der Ehre Gottes einzurichten / und den Lehrsätzen Exempel oder Beispiele Geistlichen inhalts zu zu ordnen. Solcher gestalt verlange ich / mit einer Arbeit / zween Nutzen zu schaffen: daß nicht allein die Jugend zugleich zur Poesy und Gottesfurcht angewiesen / sondern auch der Leser / durch die Geistliche Lieder / zur Andacht angefeuret werde.<sup>13</sup>

Die Ambiguität menschlicher Existenz zwischen Immanenz und Transzendenz wird mit Blick auf die Dichtung zugunsten des Jenseitsbezugs vereindeutigt. So steht bei Birken außer Frage, dass geistliche Formen geradezu einen Alleinvertretungsanspruch bekommen, während weltliche Formen wie etwa Liebesdichtungen – anders als bei Opitz – abgelehnt werden. Irritierendes Potenzial rührt bei Birken allerdings von seinem Spiritualismus her, dessen Stellung im zeitgenössischen Luthertum wesentlich durch die Rezeption von Johann Arndts *Vier Büchern vom wahren Christentum* (1605–1610) in der konfessionsgeschichtlichen Dimension wiederum ambig bleibt.<sup>14</sup> Zudem tritt die stark religiös aufgeladene Dichtung bei Birken auch in Konkurrenz zur Theologie, deren Präponderanz sie bestreitet. So gesehen resultiert auch aus dem Vereindeutigungsversuch bei Birken letztlich eine Ambiguierung der konfessionellen Differenz.<sup>15</sup>

Die Vereindeutigung in die andere Richtung, die nur selten greifbar wird, lässt sich an der 1682 – also etwa zeitgleich – in Kiel gedruckten Poetik *Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie* Georg Morhofs skizzieren. Während Opitz die Semantik von profan und sakral noch verwendet, um der Dichtung den ihr angemessenen Platz zuweisen zu können, muss Morhof die Religion gar nicht mehr erwähnen. Im Gegenteil lässt er ihre Autono-

13 Birken 1679, Vorrede, cap. 25, o. Pag.

14 Zur Stellung Arndts in der nachreformatorischen mystischen Theologie Geyer 2011, Bd. 1, S. 301–310.

15 Im Detail rekonstruiert solche religiösen Vereindeutigungsversuche im poetologischen Diskurs der Nürnberger Thelen 2024.

mie unbegründet und setzt sie einfach voraus, während die einschlägigen Autoritäten im reformatorischen Umfeld des norddeutschen Polyhistor wie Luther oder Melancthon »mit keinem Wort« erwähnt werden.<sup>16</sup> »Dann was ist die Kunst anders als eine Nachahmung der Natur?«, fragt Morhof beispielsweise lapidar.<sup>17</sup> An die Stelle topischer Verhältnisbestimmungen der beiden Wissenschaften tritt das säkulare Projekt der vergleichenden Literaturgeschichte.

Mit dieser eindeutigen Priorisierung der Poesie gegenüber der Theologie ist die Problemstelle gleichwohl nicht endgültig entschieden. Die Festlegung des poetologischen Diskurses auf ein Säkularisierungsnarrativ, das dem Aufklärungsdiskurs bis hin zu einer vom Sakralen »erlösten« Autonomieästhetik des 18. Jahrhunderts gleichsam vorbaute, wäre eine einseitige Vereinfachung. Stattdessen hält sich der Widerstreit weithin dynamisch. Noch Novalis wird die Profanierung in seiner Schrift *Die Christenheit oder Europa* (1799) kritisch beurteilen, wenn er die Ausdifferenzierung von Kunst und Wissenschaft durch die Religion in einem neuplatonischen Konzept rückgängig zu machen und zu neuer Spiritualität zusammenzuführen versucht.<sup>18</sup>

## Der private Raum als Schauraum, das Sakrale als Effekt: Ambiguitäten in Horace Walpoles Strawberry Hill

1748 kaufte der 4. Earl of Orford, Horace Walpole (1717–1797), eine kleine Villa nahe der Ortschaft Twickenham, die heute ein Stadtteil von London ist, damals aber etwa drei Wegstunden südwestlich der Stadt an der Themse lag. Walpole kündigte an, dort jenes »little Gothic castle« zu bauen,<sup>19</sup> das zum berühmten Sommersitz Strawberry Hill werden sollte. Auf die Zeit des Ausbaus zurückblickend, hielt Walpole in einer handschriftlichen Notiz folgende kleine Anekdote fest: »The year before the gallery was built, a stranger

16 Kemper 1995, S. 89.

17 Morhof 1682, S. 574.

18 Kemper 1995, S. 91.

19 To Horace Mann, 10 January 1750 OS, in: Walpole 1975, S. 111. Walpole verband seine Ankündigung mit dem Auftrag an Horace Mann im »any fragments of old painted glass, arms or anything« zukommen zu lassen.

passed and asked an old farmer belonging to Mr Walpole, if Strawberry Hill was not an old house! He replied, »yes, but my master designs to build one much older next year!«<sup>20</sup> Dieser spielerische Umgang mit dem Alten darf wohl als ein wesentliches Kennzeichen des sogenannten Gothic Revival des späten 18. Jahrhunderts angesehen werden. Er nimmt dabei nicht die Form einer verehrenden Wiederholung, sondern eher die eines spielerischen architektonischen und dekorativen Zitats an. Die üppige Ausstattung mit Gemälden, Porzellan, Statuetten und vielem mehr, die Walpole für sein »little Gothic castle« vorsah, wirkt denn auch wie ein Zitat der Wunderkammern an den Fürstenhöfen der Renaissance und des Barock. Doch während diese die Welt als Sammlung und mit dem sammelnden Zugriff auf die Welt auch den herrschaftlichen Anspruch ihrer Besitzer:innen markierten,<sup>21</sup> betont Walpole, dass Strawberry Hill gebaut worden sei »to please my own taste, and in some degree to realize my own visions«.<sup>22</sup>

Man sollte sich von dieser idiosynkratischen Attitüde jedoch nicht in die Irre führen lassen. Zwar mochte eine herrschaftslegitimatorische Funktion, wie sie die Wunderkammern hatten, Walpoles Sommersitz weitgehend abgehen, die repräsentative Funktion jedoch zweifellos nicht. Und da jede Sammlung, die repräsentativen Zwecken dient, gezeigt werden muss, entstand um Walpoles Landsitz eine eigentümliche Ambiguität zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Strawberry Hill wurde wohl von bis zu einhundert Einzelpersonen und Gruppen im Jahr besucht – ab 1774 wurden dafür sogar Eintrittskarten gedruckt –,<sup>23</sup> was seinen Besitzer immer wieder zu Stoßseufzern der Verzweiflung Anlass gab: Er habe wegen der vielen Gäste im Haus den Sommer nicht genießen können, klagt Walpole in seinen Briefen,<sup>24</sup> und sei umgeben von »vulgar people«, die seine Schätze betatschten und beschädigten.<sup>25</sup> Man darf vermuten, dass die Gäste vom Hausherrn selbst durch die Räumlichkeiten geführt und die Objekte – weit entfernt davon, für sich selbst »sprechen« zu sollen – dabei in Erzählungen eingebettet

20 Wiedergegeben bei Reeve 2014, S. 188.

21 Vgl. etwa Sablotny 2022.

22 Walpole 1784, S. iv.

23 Vgl. Clarke 2010, S. 365; ders. 2020, S. 125.

24 To Mann, Wednesday 30 July 1783, in: Walpole 1971, S. 421–424, hier 423: »I am tormented all day and every day by people that come to see my house, and have no enjoyment of it in summer.«

25 To Mary Berry, Tuesday 14 June 1791, in: Walpole 1970b, S. 289–293, hier 293: »Two companies had been to see my house last week, and one of the parties, as vulgar people always see with the ends of their fingers, had broken off the end of my invaluable eagle's bill, and to conceal their mischief, had pocketed the piece.«

wurden.<sup>26</sup> Und in der Tat stellte ein Rezensent der Briefedition Walpoles 1833 nicht ohne spöttischen Unterton fest: »In his villa, every apartment is a museum, every piece of furniture is a curiosity; there is something strange in the form of the shovel; there is a long story belonging to the bell-rope.«<sup>27</sup> Der Wohnsitz als Anlass zur Anekdote.

Walpoles Ambivalenz gegenüber der Öffnung seines Sommersitzes für die neugierige »Öffentlichkeit«, die freilich stets eine ständisch eingeschränkte war, schlägt sich auch in der *Description* seines Hauses nieder, einer 1774 erstmals entstandenen Auflistung der in Strawberry Hill aufbewahrten Schätze. Das Vorwort des Textes eröffnet Walpole mit der Überlegung, ob es nicht den Anschein der Arroganz haben könne, wenn ein »private Man« eine gedruckte Beschreibung seines Besitzes herausbringe – eine Reflexion, die unweigerlich misstrauisch macht gegenüber der unmittelbar folgenden Aussage, das Inventar sei nicht für den Buchmarkt bestimmt.<sup>28</sup> Doch tatsächlich scheint Walpole mit den gedruckten Exemplaren keineswegs freigiebig gewesen zu sein und erteilte mehreren Interessierten, die ihn darum angingen, eine Absage. Und doch hat Walpole 1774 nach eigener Aussage 100 Exemplare der über 90-seitigen *Description* drucken lassen und den Text bis 1791 mehrmals um Zusätze ergänzt.<sup>29</sup> Die hohe Auflage dieser schriftlichen Bestandsaufnahme verdeutlicht die Ambiguität zwischen privatem und öffentlichem Raum: Wie das Haus selbst eine öffentliche Wunderkammer und eine private Sommerfrische zugleich ist, ist auch seine *Description* ein bilanzierendes Inventar und eine die Schaulust weckende Einladung gleichermaßen. Die nüchterne, sich über viele Seiten erstreckende Auflistung jedes Portraits, jeder Tasse und jedes Kerzenleuchters steht keineswegs im Widerspruch zur heranbittenden Geste, im Gegenteil: Die Liste gibt der Fülle eine Form »und es bleibt der Fantasie der Besucher überlassen, sich den Rest vorzustellen.«<sup>30</sup>

Neben diese Ambiguität von Privatheit und Öffentlichkeit tritt aber auch die zwischen Sakralität und Profanität. Nicht nur an Strawberry Hill lässt sie sich beobachten, sondern sie findet sich unter anderem auch in Fonthill,

<sup>26</sup> Vgl. mit Bezug auf die mündliche Einbettung des Zeigens von Wunderkammern Laube 2022, bes. S. 140–143 sowie McIsaac 2022.

<sup>27</sup> Hier zitiert nach Clarke 2020, S. 126.

<sup>28</sup> Walpole 1784, S. i.

<sup>29</sup> Zur Überlieferungsgeschichte ausführlich Clarke 2010.

<sup>30</sup> Laube 2022, S. 129, hier im Anschluss an Überlegungen Umberto Ecos. Zu Ecos Umgang mit der Liste vgl. Contzen 2021.

das William Beckford anlässlich seines 21. Geburtstages 1781 spektakulär umgestalten ließ.<sup>31</sup> »The hum and buzz of such a multitude«, schreibt Beckford, »in groves but a few hours ago so solitary struck me beyond expression. I could not believe myself at Fonthill. I rubbed my eyes. I thought the whole a dream. And now that the splendid vision vanished, the woods still, the lawns deserted, I can hardly persuade myself they were ever otherways.«<sup>32</sup> Die Umgestaltung umfasste auch eine 640 mal 400 Fuß messende Piazza, von der Beckford schreibt, die meisten Reisenden »were reminded of the area of St. Peter's«,<sup>33</sup> wie auch einen klassizistischen Tempel auf einer nahen Anhöhe, vor dem sich eine Menschenmenge versammelt hatte, die im Licht der Fackeln »devilish by contrast« ausgesehen habe.<sup>34</sup> Dieses spielerische Einspannen des Sakralen für die Profanität der Selbstdarstellung wird in den 1790er Jahren durch den Bau von Fonthill Abbey ins Monumentale gesteigert. Für die Innenausstattung seiner künstlichen Abtei mit ihren neugotischen Buntglasfenstern, Heiligenfiguren und ihrem überdimensionierten 90 Meter hohen Turm ordert Beckford eigens Altarkerzen und andere geweihte Gegenstände aus Portugal.<sup>35</sup> In der Verwandlung Fonthills zu Fonthill Abbey wird das Sakrale zur Inszenierung, zur Sensation.<sup>36</sup>

Ähnlich wie Beckford beschreibt auch Walpole seine architektonische Schöpfung als eine Mixtur unterschiedlichster Stile und Epochen sowie mit einem Verweis auf die Zentralkirche des katholischen Christentums: Strawberry Hill sei, so lasse sich in den Worten Alexander Popes sagen, »a Gothic Vatican of Greece and Rome«<sup>37</sup> und er, Walpole, selbst sei »Abbot of Strawberry«.<sup>38</sup> Bereits 1772, also zwei Jahre bevor er das Inventar seines Besitzes drucken ließ, verfasste Walpole eine Art schriftlichen Rundgang durch das Haus.<sup>39</sup> An dessen vermeintlichem Ende steht eine (nicht konsekrierte) »Chapel«, keineswegs der größte und imposanteste Raum des Hauses, wodurch sie aber, so Walpole, »the true air of a place of Devotion« erhalte. Doch der zunächst als Ort der Andacht betretene Raum erweist sich

---

31 Vgl. zu William Beckford auch das Kapitel *Das Eindeutige hinter dem Ambigen*.

32 Melville 1910, S. 122

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 214; vgl. Storrer 1910 [1812].

36 Vgl. auch die temporäre Verwandlung der Innenausstattung Fonthills in eine orientalische Welt an Weihnachten 1781.

37 Walpole 1784, S. iii, Anm.

38 To Montagu, Monday 18 June 1764, in: Walpole 1970a, S. 126–127, hier 127.

39 Publiziert in und hier zitiert nach Reeve 2014, S. 197 f.

durch die in ihm versammelten Kuriositäten letztlich doch als Fortsetzung und »completion of the collection«. Der vermeintliche Andachtsort führt die Besucher:innen nicht hinaus aus der Repräsentationslogik des Anwesens, sondern bildet im Gegenteil deren Vollendung – die dann ihrerseits überboten wird:

The sobriety of the chapel and the idea of having seen all the house, make the opening of the great bedchamber the more surprising, from its not being expected and from the striking contrast of the awe impressed by the chapel and the gush of light, gaudiness and grandeur of the bedchamber in the midst of which stands the Tapestry bed glowing with natural flowers in wreaths on a white ground.<sup>40</sup>

Die Andacht und ihr Raum haben einen Bezug auf das Sakrale lediglich als Zitat und dienen viel eher der Fortsetzung und Steigerung eines komplexen und feinsinnigen Spiels der Kontraste und Nuancen, der Perspektive, des Lichts, der Dunkelheit und der Farbgebung. Walpole entnimmt die sakralen Elemente der Sphäre des Religiösen und fügt sie dem Werkzeugkasten des ästhetischen Effekts hinzu. Doch diese Wandlung hat nichts Bilderstürmerisches. Die Ablehnung des Bildes im anglikanisch-protestantischen Kontext<sup>41</sup> hatte ihre theologische Begründung in der Befürchtung, das Interesse für das Bild könne vom Interesse für das Göttliche ablenken. Doch Walpole und seinem Zirkel war es mit der Leidenschaft für die gotische Formensprache gerade um dieses Interesse für das Bild, das Ornament, die sinnliche Darstellung zu tun.<sup>42</sup> Von seiner kultischen Funktion getrennt, bleibt dem Sakralen nur der ästhetische Effekt. Walpoles Ziel mag es gewesen sein, einen Karnevalsart zu schaffen, einen Raum, in dem, wie Gregory Volk im Anschluss an Michail Bachtin formuliert, »die normalen Regeln, Werte, Hierarchien und Denkweisen vorübergehend außer Kraft gesetzt sind zugunsten einer völlig neuen Freiheit, die gleichzeitig unbeholfen und berauschend, verwirrend und erlösend sein kann.«<sup>43</sup> Doch scheint der Einrichtung bei aller Verspieltheit das Spielerische abgegangen zu sein, was sich offenbar Besucher:innen in der Empfindung einer gewissen unheimlichen Leblosigkeit mitteilte. Madame Fanny Burney, die 1786 in Strawberry Hill gewesen war, blickte Jahre später in gedämpften

---

40 Reeve 2014, S. 198.

41 Vgl. dazu etwa auch die Ablehnung Mary Wortley Montagus gegenüber den Reliquien, die sie auf ihrer Reise durch Kontinentaleuropa vorfindet: Kapitel *Die Ambiguität des Sakralen*.

42 Vgl. Reeve 2020, S. 37.

43 Volk 2008, S. 152.

Tönen auf ihren dortigen Aufenthalt zurück: »Strawberry Hill itself, with all its chequered and interesting varieties of detail, had a something in its whole of monotony, that cast, insensibly, over its visitors, an indefinable species of secret constraint; and made cheerfulness rather the effect of effort than the spring of pleasure.«<sup>44</sup> In Aussagen wie dieser trifft man die Tourist:innen wieder, die Agamben zufolge »ratlos durch eine vom Museum verfremdete Welt reisen«,<sup>45</sup> eine musealisierte Welt, die dem Gebrauch entzogen ist. Sie betrachten Walpoles Schöpfung, manchmal betasten sie sie sogar – sehr zum Kummer des Hausherrn. Doch sie fühlen offenbar mit Unbehagen, dass die Dinge, Räume und Ansichten in Strawberry Hill nach ihrem Ausstellungswert, nicht nach ihrem Kultwert und erst recht nicht nach ihrem Gebrauchswert ausgewählt und platziert wurden.<sup>46</sup> Wenn nach Agamben die Profanierung des Sakralen in der Rückerstattung der Dinge in den Bereich menschlichen Gebrauchs besteht, dann war Walpole mit seiner Villa weit von dieser Rückerstattung entfernt, wie seine Klagen über den ständigen Besuch zeigen, der ihn daran hindere, den Sommer in Strawberry Hill zu genießen. Legt man Agambens Unterscheidung zwischen Säkularisierung und Profanierung an, so hat zwar sehr wohl eine Säkularisierung all der gotischen und barocken Architektur und Ornamentik stattgefunden, die als Vorbild für die Stücke in Walpoles Landsitz dienten. Doch die Macht des Kultischen ließ sich offenbar nicht so leicht brechen. Die Profanierung – so sie denn überhaupt angestrebt war – gelang vermutlich erst dem Strawberry Hill Trust, der 2002 die dankenswerte Aufgabe übernommen hat, das Anwesen zu erhalten und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen: Auf dem Gebäudeplan für Besucher:innen heißt es, man solle Strawberry Hill durch den Little Parlour betreten und durch den Shop verlassen.

---

44 Zitiert nach Clarke 2010, S. 366, mit dem Hinweis in Anm. 23, dass es vergleichbare Äußerungen auch zu Beckfords Fonthill gibt.

45 Agamben 2005, S. 82

46 Ebd., S. 88 übernimmt Agamben den Begriff des Ausstellungswertes von Benjamin und schiebt ihn zwischen Gebrauchs- und Tauschwert ein. Bei Benjamin aber bildet der Ausstellungswert das polare Gegenüber des Kultwertes. Vgl. Benjamin 1991, S. 482 ff.



## Die ambigen musealen Performanzen Ayşe Erkmen

Spätestens seit einer vor allem in den USA der 1960er Jahren stattfindenden konzeptuellen Wende liefern Künstler:innen insbesondere in ihren installativen Arbeiten explizite Auseinandersetzungen mit denjenigen Vorgaben, die im Ausstellungszusammenhang die konstitutive Rolle der Betrachtenden determinieren. Nachfolgend wird der museale Raum und sein Außen im Kontext ortsspezifischer Konzepte dekonstruiert und liefert zahlreiche Anhaltspunkte für ein bis dahin kaum reflektiertes räumliches und zeitliches Dispositiv, das die Kunstwerke selbst in inter- und transmediale Kontexte überführt: Die Bewegung im musealen Raum, dessen architektonische Konstellation, Prozesse des Erscheinens und liminaler Wahrnehmung werden ebenso reflektiert wie Ausschlüsse und Fokussierungen, die Vorstellungen von kultureller Alterität reklamieren oder unterlaufen. Nicht ohne Grund geschieht dies meist in Abweisung von Sakralisierungskonzepten, die den musealen Raum seit dem 19. Jahrhundert bestimmen, auch wenn der moderne White Cube scheinbar das säkulare Museumsprinzip eingeführt hat.

Ein Großteil der konzeptuellen Arbeiten der türkischen Künstlerin Ayşe Erkmen gehört dem oben beschriebenen Rahmen der museumskritischen Konzeptkunst an, doch steht ihre Kunst gleichermaßen auch unter anderen Voraussetzungen.<sup>47</sup> So galten die beschriebenen Regelwerke musealer Performanz nicht so umfassend, wie es eine als universal verstandene Moderne glauben machen wollte. Und auch Agambens Sicht auf das Museum als einen geschlossenen Ort, an dem verlorengegangene »geistige[] Mächte« aufbewahrt werden, lässt sich nicht ohne Weiteres unterschreiben:

Die Unmöglichkeit des Benutzens hat ihren topischen Ort im Museum. Die Museifizierung der Welt ist heute eine vollendete Tatsache. Die geistigen Mächte, die das Menschenleben definierten – die Kunst, die Religion, die Philosophie, die Idee der Natur, selbst die Politik –, haben sich eine nach der anderen allmählich ins Museum zurückgezogen. Museum meint hier keinen physisch determinierten Ort oder Raum, sondern eine abgesonderte Dimension, in die verlegt wird, was einst als wahr und entscheidend empfunden wurde, aber jetzt nicht mehr.<sup>48</sup>

Vielmehr sind schon in der historischen, aber auch in der gegenwärtigen Sicht auf die normativen Vorgaben dieser Institution Brüche und Ambiguitäten zu reklamieren.

<sup>47</sup> Genge 2011.

<sup>48</sup> Agamben 2005, S. 81 f., vgl. Schwarte 2017, S. 10.

Mit Blick auf die Geschichte der ersten Museumsgründungen im Osmanischen Reich haben Wendy Shaw und Buket Altinoba überzeugend herausgestellt, dass sich insbesondere das heterogene Säkularisierungskonzept im osmanischen und ebenso in seinem türkischen Nachfolgestaat bis heute wesentlich von westlichen Vorstellungen unterscheidet.<sup>49</sup> Weder verfügte der Staat über eine einheitliche historische Traditionslinie nationaler Kultur, noch bezog man sich auf den Gedanken künstlerischen Fortschritts, den das hegelianische Geschichtsmodell für die westlichen Museen vorsah. Vielmehr etablierten sich heterogene Sammlungskonzepte mit multiplen Zeitlichkeitsentwürfen. So entstand zunächst eine Waffen- und Antiken-Sammlung, die dem breiten geografischen Raum der ehemaligen Territorien entsprechend geordnet war und den Anspruch auf eine eigene nicht-westliche Antikentradition verkörperte. Sie ging dann im Archäologischen Museum auf. Die Sammlung der sogenannten Islamischen Kunst kristallisierte sich erst nach und nach als Medium nationaler Einheitsbildung im Rahmen der Tanzimat-Reformen heraus,<sup>50</sup> die Exponate wurden hier nach westlichem Vorbild unter scheinbar säkularen ästhetischen und materialorientierten Kriterien ausgestellt, die den ursprünglichen ritualisierten Zusammenhang ausblendeten. Heute befindet sich das Museum für türkische und islamische Kunst im ehemaligen Palast des türkischen Großwesirs Ibrahim Pascha.<sup>51</sup>

Die Einschätzung jener spezifischen historischen Konstellation der Museumsgründungen verdankt sich jedoch nicht allein museumstheoretischen Texten. Anschaulich werden die musealen Rahmungen und Dispositive vor allem auch in den Bildern des osmanischen Museumsgründers, Künstlers und Archäologen Osman Hamdi (1842–1910), die bezugsreich die modernen Akte und Maßnahmen musealer Performanz vorführen. Exemplarisch sei Hamdis höchst umstrittenes und leider verschollenes Werk *La Génèse (Mihrab)* (1901) angeführt,<sup>52</sup> in dem sich offenkundig nicht nur ein säkulares museales Erziehungsinteresse, sondern auch Akte der Profanierung motivisch erkennen lassen: Eine auf einem Koranlesepult und zugleich vor einer Mihrab-Nische thronende weibliche allegorische Figur in zeitgenössischer Klei-

---

49 Shaw 2000; Altinoba 2011.

50 Zu den Tanzimat-Reformen vgl. auch das Kapitel *Crypto-Religion and State Power*.

51 Eldem 2016. Zu Ibrahim Pascha und als Figur der Ambiguität vgl. auch das Kapitel *Der Konvertit als Anführer*.

52 Die Titelgebung ist ebenso umstritten wie die Rezeptionsgeschichte des Werkes, vgl. Ersoy 2010; Eldem 2012; Shaw 2000, S. 61 f.

dung erhebt sich über einer sorgfältig auf dem Boden ausgebreiteten Gruppierung islamischer Ritualobjekte (Koranausgaben, Duftkerze etc.). Fast alle Gegenstände gehören zu den Sammlungskonvoluten der sogenannten Islamischen Abteilung des Osmanischen Reichsmuseums, dem heutigen Archäologischen Museum, das der Künstler selbst ab 1891 leitete. Radikale Formen der Profanierung werden dort erkennbar, wo sich westliche Lesarten islamischer Kunst mit dem entfunktionalisierten Charakter einer musealisierten Gebrauchskultur überlagern.<sup>53</sup>

Ähnliche Verweise auf eine ambige museale Praxis werden nachweisbar in den zahlreichen anachronistischen Selbstinszenierungen Osman Hamdis in sakralen Interieurs, in denen museale Objekte in historischen Handlungskontexten verlebendigt erscheinen. Hier gilt das Interesse nicht nur der überzeugenden Einbindung musealer Exponate in eine ritualisierte Narration, sondern ebenso einer anachronistischen Gegenwartsbezogenheit, die durch die fiktionale Anwesenheit des Künstlers im Bild garantiert wurde. Ähnlich hatte Osman Hamdi sich selbst in osmanischer Kostümierung auf der Weltausstellung in Wien 1873 inszeniert und im gleichen Jahr die Publikation *Les costumes populaires de la Turquie en 1873* lanciert, die eine fotografische Sammlung osmanischer Kostüme und Trachten enthielt.<sup>54</sup>

Die Reklamierung spezifischer ambiger Museumskonzepte nicht nur in der gegenwärtigen Türkei, sondern ebenso in den westlichen Museen und damit ein Anknüpfen an Osman Hamdis plurale Ansätze, liegt im Fokus der türkischen Künstlerin Ayşe Erkmen. Aufgewachsen im Kontext der Säkularisierungspolitik des türkischen Kemalismus,<sup>55</sup> beschäftigt sie sich in ihren museumskritischen Arbeiten gleichermaßen mit der osmanisch-türkischen Museumsgeschichte (*Nachahmende Linien* 1985, *Fremder* 1993), aber auch den Säkularisierungsversprechen westlicher Moderne (*Portiport* 1996).

Vor allem anlässlich der zweiten Istanbuler Biennale von 1989<sup>56</sup> zeigt sich ihr besonderes Interesse an der Arbeit mit musealen Dispositiven, die sich in Formen räumlicher Sakralisierung und ambiger Wahrnehmungsschwellen manifestieren. Im Kontext der von Beral Madra kuratierten Vorgabe, zeitgenössische Kunst in traditionellen Räumen zu zeigen, lieferte ihr Beitrag

53 Das Aufeinandertreffen dieser ambigen musealen Konstellationen liefert ebenso den Ausgangspunkt für die aktuelle Diskussion islamischer Museumskonzepte; vgl. Öngören 2018.

54 Dogramaci 2019.

55 Zur Genese sakraler Raumvorstellungen im Kemalismus vgl. Rosati 2015, S. 201 f.

56 Graf 2013, S. 165 f.

eine ortsspezifische Installation im Außenraum der ab 1846 als Museum genutzten Kirche Hagia Irene. Die byzantinische Kirche wurde im 6. Jahrhundert errichtet und danach mehrfach umgebaut, sie befindet sich heute auf dem Gelände des Topkapı-Palastes. Mit *Ceremony to the Past* (Abb. 1) entwarf Erkmen eine mehrteilige ortsspezifische Arbeit an der Apsiswand ihrer Ostfassade, die ein historisches Ereignis aufgreift. Auf unterschiedlichen Standflächen erheben sich sechs mit Textauszügen gravierte Messingtafeln, die Teile des mittelalterlichen Reiseberichtes Liutprands von Cremona (gest. um 972) wiedergeben.<sup>57</sup>

Liutprand wurde im Jahr 949 als Gesandter des italienischen Königs Berengars II. im kaiserlichen Palast in Konstantinopel empfangen und lieferte mit seinem Bericht Eindrücke von der Pracht des byzantinischen Herrscherhauses. Im Begleitheft zur Ausstellung findet sich ein Textauszug. Der Gesandtschaftsbericht ist in türkischer und englischer Übersetzung sowie in Griechisch mit byzantinischer Kalligrafie – interessanterweise aber nicht in der lateinischen Sprache, in der er verfasst wurde – wiedergegeben. Beschrieben wird ein Empfangsritual am byzantinischen Kaiserhof mit der Schilderung eines grotesken und wundersamen Ereignisses, der vorübergehenden Elevation des Kaisers Konstantins VII. vor den Augen des italienischen Gesandten:

Here I was brought into the presence of the emperor,/ supported on the shoulders of two eunuchs:/ the lions roared at my coming,/ and the birds twittered according to their kind:/ thrice I performed the act of adoration,/ prone at full length on the ground;/ than I raised my head/ and lo!/ the emperor, whom I had just before seen seated/ almost on the level of the ground,/ now appeared to my eyes/ dressed in different robes,/ almost level with the ceiling of the palace.<sup>58</sup>

57 Zu Liutprand von Cremona als »Erzähler« und seiner unvollendet gebliebenen Schrift *Antapodosis*, vgl. u. a. Koder 2018.

58 Begleitheft 1989, o. Pag; vgl. Schaschke 2008, S. 135 f. In der deutschen Übersetzung lautet die Stelle: »In diesem Saale also wurde ich, gestützt auf die Schultern von zwei Verschnittenen, vor das Antlitz des Kaisers geführt. Bei meinem Eintritt erhoben die Löwen ihr Gebrüll und die Vögel zwitscherten jeder nach ihrem Aussehen; mich aber ergriff weder Furcht noch Staunen, da ich mich nach alledem bei Leuten, die damit wohl bekannt waren, genau erkundigt hatte. Nach dreimaliger tiefer Verbeugung vor dem Kaiser hob ich den Kopf und erblickte ihn, den ich zuerst auf einer kleinen Erhöhung sitzen sah, fast bis zur Decke der Halle emporgehoben und mit anderen Kleidern angetan. Wie dieses zunging, kann ich mir nicht denken, es sei denn, daß er emporgewunden wurde, wie die Bäume der Kelterpressen [also durch eine an einem Hebel angebrachte Schraube] gehoben werden.« (Liudprands Buch der Vergeltung VI,5, S. 489.) Bemerkenswert sind hier Erkmens Omissionen: Sie lässt Liutprands selbstbewusste Behauptung



Abb. 1: Ayşe Erkmen, *Geçmişe Tören / Ceremony to the Past*, 1989, Installation: Messing, Siebdruck, Blech um Steinreste, Abmessungen unbekannt, 2. Internationale Istanbul Biennale, kuratiert von Beral Madra/Aya İrini u. a., Istanbul, 25.09.–31.10.1989

Foto: Ayşe Erkmen © Mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin und der Galerie Barbara Weiss, Berlin

Die hier beschriebene Adoration und nachfolgend schwebende Auffahrt des Kaisers samt Thron wird als ambige Erfahrung beschrieben, einem sakralen

---

fort, er habe zuvor Erkundigungen eingeholt und deswegen weder Furcht noch Staunen empfunden; ferner unterschlägt sie Liutprands rationalistische Erklärung für die Erhebung des Kaisers. Beide Auslassungen betonen das sakrale Staunen, um das es Erkmen hier geht.

Wunder gleich und dennoch Täuschungsmanöver und artistisches Spektakel.<sup>59</sup>

Mit einem ähnlichen Wahrnehmungseindruck sahen sich auch die Besucher:innen der Biennale konfrontiert, die hier zwar im Kontext der Biennale von 1989, zugleich aber vor einem bereits im Jahr 949 dort befindlichen Sakralraum positioniert waren. Phänomene des Zeigens, die im musealen Display üblich sind, korrelieren hier mit ästhetischen und affektiven Erfahrungen von Herabstufung, Erhöhung, Bewunderung und Distanzierung, die auch bei Liutprand schon zum Einsatz kamen. Die Betrachter:innen konnten vertieft stehend die gestuft angeordneten Texttafeln nur von unten wahrnehmen, zu ihren Füßen lagerten Bruchstücke des ehemaligen Kaiserpalastes, die wie kostbare Reliquien mit goldfarbenem Messing umhüllt waren. Die Raumkonstellation verwies zugleich auch auf das Innere der Hagia Irene: Hier befindet sich eine architektonische Sonderform der Apsis, in der der höhere Klerus auf gestuften Sitzen – und damit in räumlicher Hierarchisierung – positioniert ist: Die sublimale Erhöhung der Schrifttafeln im Außenraum verweist auf eine ähnliche Inszenierung, wie sie die Priester im Inneren des Sakralraums erfasste. Der Akt des Aufblickens wird im Kontext der künstlerischen Installation zur Vergegenwärtigung einer sakralen Raumerfahrung, die als Wiederholung von Liutprands Wundervision verstanden werden könnte. Ähnlich wie in Liutprands Bericht wird die aufwändige Pracht der Artefakte gleichermaßen aber auch als spielerisches und karnevaleskes Spektakel<sup>60</sup> der Anbetung wahrnehmbar, das mit der profanen Ausstellungsgegenwart der Biennale in Istanbul, aber auch mit den Touristenströmen des musealisierten Topkapı-Palastes kollidiert.

Mit *Sculptures in the Air* (Abb. 2), einer Arbeit im Kontext der Ausstellung *Skulptur Projekte Münster* von 1997 kam Erkmen nochmals auf jenes ambig profanierungskonzept zurück. In einer aufsehenerregenden Aktion, die die Künstlerin selbst als Form der »Vermittlung« beschreibt,<sup>61</sup> ließ sie durch einen Helikopter Renaissance-Skulpturen aus dem Westfälischen Landesmuseum in den Luftraum oberhalb der Kathedrale transportieren und schließlich auf dem Dach des Museums platzieren. Ihr Anliegen war es, auf diese

---

59 Vgl. Koder 2018, S. 128.

60 Vgl. Volk 2008, S. 151 f.

61 »Diese Arbeit handelt von Vermittlung, vom Ausstellen und vom sich in der Luft befinden.« (Erkmen 1997, S. 149.)

Weise nicht nur den realen kirchlichen Einflussbereich<sup>62</sup> im Luftraum sichtbar zu machen und zu überschreiten, sondern wohl ebenso den sakralen Akt einer Reliquientranslation in Form eines künstlerischen Displacements zu profanieren.<sup>63</sup>



Abb. 2: Ayşe Erkmen, *Sculptures on air*, 1997, Intervention: 13 Steinskulpturen, Hubschrauber, Sicherheitsgurte, Steinskulpturen, Hubschrauber, Sicherheitsgurte, Metallspanner, Karabinerhaken, Stahlplatten und -stäbe, Paletten, Skulptur Projekte Münster  
Foto: Roman Mensing. © Mit freundlicher Genehmigung der Künstlerin und der Galerie Barbara Weiss, Berlin

62. Die Künstlerin hatte bereits drei weitere Projektentwürfe eingereicht, die vom Domkapitel abgelehnt worden waren; vgl. ebd., S. 144–148.

63. Nakas 2017.

Die in Erkmens Projekten enthaltenen Auseinandersetzungen mit musealer Erinnerungskultur und ihren politischen Vorgaben wurden jüngst mit Blick auf die türkischen Ausstellungstraditionen erneut virulent: Der aktuell abgeschlossene Prozess der Rückverwandlung der Hagia Sophia vom kemalistischen Museumsraum in eine Moschee<sup>64</sup> zeigt bis heute die Labilität und Virulenz säkular-sakraler Museumskultur.

## Schluss

Poetiken, Landsitze, konzeptkünstlerische Arbeiten – die in diesem Kapitel versammelten Fälle stellen unterschiedliche Formen einer »De-Platzierung« des Sakralen dar. Stets tritt dabei nicht einfach ein profaner Kontext an die Stelle des vormaligen sakralen, sondern es ergeben sich Überlagerungen, die die jeweiligen Diskurse, Räume und musealen Deutungen in eine Ambiguität zwischen Sakralität und Profanität treiben. In seiner Dichtungstheorie von 1624 erwägt Martin Opitz sakrale und profane Deutungen der Poesie, operiert dabei mit Anklängen an säkulare Wissenschaftlichkeit und führt in ambigen Formulierungen eine theologische Deutung antiker Mythen ins Feld. Während dann Birken an einer religiösen Vereindeutigung der Dichtkunst arbeitet, werden mit Morhoferste Anstrengungen zu einer säkularen ästhetischen, das heißt komparativen Sicht auf die Dichtkunst unternommen. Doch bleiben alle vorgebrachten Überlegungen stets labil und treffen letztlich bei Novalis auf neue Impulse zu einer, wenn auch nicht christlichen, so doch sakral-spirituellen Aufladung der Poesie. Am Beispiel von Strawberry Hill wird deutlich, wie sich einerseits der adelige Landsitz mit einer quasi-öffentlichen Zugänglichkeit überlagerte und der so entstandene Raum andererseits Elemente sakralen Bauens und kirchlicher Ornamentik nutzte, um eine Bühne für das kuratierte Spiel ästhetischer Erlebnisse zu schaffen. Die Ambiguität, die dadurch entstand, dass die sakralen Gegenstände und Architekturzitate nicht dem menschlichen Gebrauch zurückgegeben, sondern als Zitate des Sakralen lediglich in einen säkularen Kontext verpflanzt wurden, scheint sich Besucher:innen in einer »Uncanniness« mitgeteilt zu haben. Auch wenn das Sakrale lediglich als Effekt eingesetzt wur-

---

64 Gruber/Chatterjee 2020.



de, behielt es seine Wirkung als eine den Gebrauch des Raumes hemmenden Kraft. Ayşe Erkmens Auseinandersetzung mit der scheinbar säkularen westlichen Museumskultur schließlich verschafft älteren osmanischen Musealisierung Sichtbarkeit, indem sie das Fortwirken sakraler Bezüge in ihren Installationen aufgreift und gleichermaßen in modernen musealen Displays dekonstruiert. Indem sie die Profanierung sichtbar machen, verweisen Erkmens Arbeiten auf »Reste« der Sakralität in den musealisierten Gegenständen, sodass der Museumsraum als säkularer Kultraum entzifferbar wird. So verbleiben viele der hier vorgebrachten Deutungen im Unbestimmten. Sie entgehen auf diese Weise möglicher Disziplinierung, sichern das Fortwirken des Sakralen im Rahmen säkularer Normative oder dekonstruieren diese selbst in spielerischen oder karnevalesken Akten der Profanierung.

## Literatur

- Agamben, Giorgio, *Profanierungen. Aus dem Italienischen von Marianne Schneider*, Frankfurt a. M. 2005.
- Altinoba, Buket, »Musealisierung im Spannungsfeld der Modernisierung in der Türkei«, in: Anna Greve (Hg.), *Schwerpunkt: Museum und Politik – Allianzen und Konflikte* (Kunst und Politik, Bd. 13), Göttingen 2011, S. 115–127.
- [Begleitheft zur Ausstellung] *Ceremony of the Past, 2nd International Istanbul Biennial 1989, Istanbul St. Irene, Apse façade*, Istanbul 1989.
- Benjamin, Walter, »Kapitalismus als Religion« [1921], in: ders., *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt a. M. 1991, Bd. VI, S. 100–103.
- Benjamin, Walter, »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. <Dritte Fassung>«, in: ders., *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt a. M. 1991, Bd. I.2, S. 471–508.
- Birken, Sigmund von, *Teutsche Rede-bind- und Dicht-Kunst: oder Kurze Anweisung zur Teutschen Poesy, mit Geistlichen Exempeln. Verfasset durch Ein Mitglied der höchstlöblichen Fruchtbringenden Gesellschaft Den Erwachsenen. Samt dem Schauspiel Psyche und Einem Hirten-Gedichte*, Nürnberg 1679.
- Breuer, Dieter, »Irenik – Bestrebungen zur Überwindung des Konfessionsstreits im Barockzeitalter«, in: *Morgen-Glantz*, Jg. 11, 2001, S. 229–250.
- Clarke, Stephen, »Horace Walpole and the Gothic«, in: Angela Wright/Dale Townshend (Hg.), *The Cambridge History of the Gothic. Volume 1: Gothic in the Long Eighteenth Century*, Cambridge 2020, S. 120–140.

- Clarke, Stephen, »Lord God! What a House!« Describing and Visiting Strawberry Hill«, in: *Journal for Eighteenth-Century Studies*, Jg. 33, H. 3, 2010, S. 357–380.
- Contzen, Eva von, »Liste«, in: Erik Schilling (Hg.), *Umberto Eco-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Heidelberg 2021, S. 318–320.
- Dogramaci, Burcu, »From Istanbul with Love. Pascal Sébah, Osman Hamdi Bey, Gülsün Karamustafa und Les costumes populaires de la Turquie en 1873«, in: Barbara Schrödl/Julia Allerstorfer (Hg.), *Stoffwechsel. Mode zwischen Globalisierung und Transkulturalität (mode global)*, Wien/Köln/Weimar, S. 73–89.
- Eldem, Edhem, »Making Sense of Osman Hamdi Bey and His Paintings«, in: *Muqarnas. An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World*, Jg. 29, 2012, S. 339–383.
- Eldem, Edhem, »The Genesis of the Museum of Turkish and Islamic Arts«, in: Massumeh Farhad/Simon Rettig (Hg.), *The Art of the Qur'an. Treasures from the Museum of Turkish and Islamic Arts*, Washington 2016, S. 119–139.
- Erkmen, Ayşe, [Ohne Titel], in: Klaus Bußmann/Kaspar König/Florian Matzner (Hg.), *Zeitgenössische Skulptur. Projekte in Münster 1997, Ostfildern-Ruit 1997*, S. 142–149.
- Ersoy, Ahmet, »Osman Hamdi Bey and the Historiophile Mood. Orientalist Vision and the Romantic Sense of the Past in Late Ottoman Culture«, in: Zeynep Inankur/Reina Lewis/Mary Roberts (Hg.), *The Poetics and Politics of Place. Ottoman Istanbul and British Orientalism. Istanbul and Seattle*, Washington 2010, S. 145–155.
- Genge, Gabriele, »Kulturen hinter dem Schleier – Kultur als Schleier«, in: Anne-Rose Meyer/Sabine Sielke (Hg.), *Verschleierungstaktiken. Strategien von eingeschränkter Sichtbarkeit, Tarnung und Täuschung in Natur und Kultur (Transcription, Bd. 5)*, Frankfurt a. M. 2011, S. 101–118.
- Geyer, Hermann, *Verborgene Weisheit. Johann Arnolds Vier Bücher vom wahren Christentum als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, 3 Bde. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 80), Berlin/New York 2001.
- Graf, Marcus, *Istanbul Biennale. Geschichte, Position, Wirkung*, Berlin 2013.
- Gruber, Christiane/Chatterjee, Paroma, »Hagia Sophia Has Been Converted back into a Mosque, but the Veiling of Its Figural Icons Is not a Muslim Tradition«, online: *The Conversation*, 2020, <https://theconversation.com/hagia-sophia-has-been-converted-back-into-a-mosque-but-the-veiling-of-its-figural-icons-is-not-a-muslim-tradition-144042>, letzter Zugriff: 16.09.2024.
- Jaumann, Herbert, »Art. ›Barock‹«, in: Klaus Weimar (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 1, S. 199–204.
- Kemper, Hans-Georg, »Religion und Poetik«, in: Dieter Breuer (Hg.), *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 25)*, Wiesbaden 1995, Bd. 1, S. 63–93.
- Koder, Johannes, »Erfolglos als Diplomat, erfolgreich als Erzähler? Liudprand von Cremona als Gesandter am byzantinischen Kaiserhof«, in: Falko Daim/Dominik Heher/Christian Gastgeber/Claudia Rapp (Hg.), *Menschen, Bilder, Sprache, Dinge. Wege der Kommunikation zwischen Byzanz und dem Westen*, Mainz 2018, Bd. 2, S. 127–140.

- Koschorke, Albrecht, »Säkularisierung« und »Wiederkehr der Religion«. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne«, in: Ulrich Willems/Detlef Pollak/Helene Basu/Thomas Gutmann/Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Unter Mitarbeit von Wolfgang Knöbl* (Sozialtheorie), Bielefeld 2014, S. 237–260.
- Laube, Stefan, »Schau auf mich und staune! Narrative Ebenen in der Kunst- und Wunderkammer«, in: Jutta Eming/Marina Münkler/Falk Quenstedt/Martin Sablotny (Hg.), *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen* (Episteme in Bewegung, Bd. 29), Wiesbaden 2022, S. 123–144.
- Liebelt, Udo/Metzger, Folker (Hg.), *Vom Geist der Dinge. Das Museum als Forum für Ethik und Religion* (Schriften zum Kultur- und Museumsmanagement), Bielefeld 2015.
- »[Liudprands Buch der Vergeltung]«, in: *Quellen zur Geschichte der Sächsischen Kaiserzeit. Widukinds Sachsengeschichte. Adalberts Fortsetzung der Chronik Reginos. Liudprands Werke. Unter Benützung der Übersetzungen von Paul Hirsch, Max Büdinger und Wilhelm Wattenbach neu bearbeitet von Albert Bauer und Reinhold Rau. Mit einem Nachtrag von Bele Freudenberg*, Darmstadt<sup>5</sup> 2002, S. 244–483.
- Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2015.
- Mairesse, François (Hg.), *Museology and the Sacred. Materials for a Discussion: Papers from the ICOFOM 41st Symposium Held in Tehran (Iran), 15–19 October 2018*, Paris 2018.
- McIsaac, Peter M., »Text und Wunderkammer aus performativer Sicht«, in: Jutta Eming/Marina Münkler/Falk Quenstedt/Martin Sablotny (Hg.), *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen* (Episteme in Bewegung, Bd. 29), Wiesbaden 2022, S. 145–156.
- Melville, Lewis, *The Life and Letters of William Beckford of Fonthill (Author of ›Vathek‹)*, London 1910.
- Morhof, Daniel Georg, *Unterricht von der Teutschen Sprache und Poesie: deren Ursprung, Fortgang und Lehrsätzen; wobey auch von der reimenden Poeterey der Aufsländer mit mehren gehandelt wird*, Kiel 1682.
- Nakas, Cassandra, »Verschiebung, Verdrängung, Entortung. Displacements im Werk von Ayşe Erkmen«, in: Alfred Weidinger/Frédéric Bußmann (Hg.), *Ayşe Erkmen & Mona Hatoum. Displacements. Entortungen*, Wien/Leipzig 2017, S. 69–88.
- Öngören, Pelin Gürol, »Is Sacredness Permanent? The Islamic Heritage on Display in the Early 20<sup>th</sup> Century«, in: François Mairesse (Hg.), *Museology and the Sacred. Materials for a Discussion: Papers from the ICOFOM 41st Symposium Held in Tehran (Iran), 15–19 October 2018*, Paris 2018, S. 102–106.
- Opitz, Martin, *Buch von der Deutschen Poeterey [1624]. Herausgegeben von Cornelius Sommer*, Stuttgart 1995.
- Rancière, Jacques, *Das Unbehagen in der Ästhetik. Unter Mitarbeit von Peter Engelmann und Richard Steurer*, Wien 2008.
- Reeve, Matthew M., »A Gothic Vatican of Greece and Rome: Horace Walpole, Strawberry Hill, and the Narrative of Gothic«, in: ders. (Hg.), *Tributes to Pierre du Prey. Architecture and the Classical Tradition, from Pliny to Posterity*, London 2014, S. 185–209.

- Reeve, Matthew M., *Gothic Architecture and Sexuality in the Circle of Horace Walpole*, University Park 2020.
- Rosati, Massimo, *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey* (Classical and Contemporary Social Theory), Farnham/Burlington 2015.
- Sablotty, Martin, »Sammeln und symbolisches Kapital. Herrschaftslegitimatorische Funktionen von *mirabilia* im *Straßburger Alexander*«, in: Jutta Eming/Marina Münkler/Falk Quenstedt/Martin Sablotty (Hg.), *Wunderkammern. Materialität, Narrativik und Institutionalisierung von Wissen* (Episteme in Bewegung, Bd. 29), Wiesbaden 2022, S. 19–40.
- Schaschke, Bettina, »Katalog ausgewählter Werke«, in: Britta Schmitz/Bettina Schaschke (Hg.), *Ayşe Erkmen, Weggefährten*, Köln 2008, S. 23–143.
- Schwarte, Ludger, »Einleitung: Ausstellungswert und Musealisierung«, in: *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, Jg 26, H. 1, 2017, S. 9–16.
- Shaw, Wendy, »Islamic Arts in the Ottoman Imperial Museum, 1889–1923«, in: *Ars Orientalis*, Jg. 30, 2000, S. 55–68.
- Storror, James, »A Description of Fonthill Abbey, Wiltshire [London 1812]«, in: Lewis Melville, *The Life and Letters of William Beckford of Fonthill (Author of ›Vathek‹)*, London 1910, S. 353–366.
- Thelen, Julius, *Die Vereindeutigung der Literatur. Poetik und Konfession bei Harsdörffer, Klaj und Birken* (Philologie der Kultur, Bd. 17), Würzburg 2024.
- Volk, Gregory, »Karnevals-Orte«, in: Britta Schmitz/Bettina Schaschke (Hg.), *Ayşe Erkmen, Weggefährten*, Köln 2008, S. 144–157.
- [Walpole, Horace], *A Description of the Villa of Strawberry Hill of Mr. Horace Walpole, Youngest Son of Sir Robert Walpole Earl of Orford, at Strawberry-Hill near Twickenham, Middlesex. With an Inventory of the Furniture, Pictures, Curiosities etc.*, Strawberry-Hill 1784.
- [Walpole, Horace], *Correspondence with George Montagu, II. Edited by W. S. Lewis and Ralph S. Brown, Jr.* (The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence, Bd. 10), New Haven/London <sup>3</sup>1970 [Walpole 1970a].
- [Walpole, Horace], *Correspondence with Mary and Agnes Berry and Barbara Cecilia Seton, I. Edited by W. S. Lewis and A Dayle Wallace with the Assistance of Charles H. Bennett and Edwine M. Martz* (The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence, Bd. 11), New Haven/London <sup>3</sup>1970 [Walpole 1970b].
- [Walpole, Horace], *Correspondence with Sir Horace Mann and Sir Horace Man the Younger, IX. Edited by W. S. Lewis, Warren Hunting Smith and George L. Lam with the Assistance of Edwine M. Martz* (The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence, Bd. 25), New Haven/London 1971.
- [Walpole, Horace], *Correspondence with Sir Horace Mann and Sir Horace Man the Younger, IV. Edited by W. S. Lewis, Warren Hunting Smith and George L. Lam with the Assistance of Edwine M. Martz* (The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence, Bd. 20), New Haven/London <sup>2</sup>1975.



# Autorinnen und Autoren

*Frank Becker* ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Duisburg-Essen. Nach einem Studium der Geschichtswissenschaft, Deutschen Philologie, Philosophie und Pädagogik wurde er an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster promoviert und habilitierte sich dort. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Ideen- und Kultur- sowie der Medien- und Körpergeschichte. Unter seine jüngsten Publikationen zählt *Ambiguität und Geschlecht in der Neuzeit. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2024 (hg. mit Patricia Plummer).

*Barbara Buchenau* ist Professorin für Nordamerikastudien: Literatur- und Kulturwissenschaft an der Universität Duisburg-Essen. Die Ausbildung an den Universitäten Göttingen (Promotion in der Amerikanistik, Habilitation in den Nordamerikastudien) und Bern (Assistenzprofessur für Postkoloniale Studien) sowie ein Forschungsaufenthalt in Stanford legten Grundsteine für die Erforschung der atlantischen Kulturpolitik der Frühen Neuzeit und der Moderne an der Schnittstelle von *faith* und *race*.

*Elena Furlanetto* ist Privatdozentin am Institut für Anglophone Studien an der Amerikanistik an der Universität Duisburg-Essen und Projektleiterin in der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung*. 2023 habilitierte sie sich mit einer Arbeit über literarische Ambiguität im Amerika des 18. und 19. Jahrhunderts, die mit dem Rob Kroes Publication Award 2023 ausgezeichnet wurde. 2024/25 vertritt sie die Professur für British Studies an der Technischen Universität Dortmund. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Orientalismus, Filmstudien, postkoloniale Literaturen, vergleichende Empire-Studien und Poesie.

*Gabriele Genge* ist Professorin für Kunstgeschichte und Kunstwissenschaft mit besonderem Fokus auf Transkulturalität und Postkolonialität. Die politischen und ästhetischen Voraussetzungen globaler Kunstwissenschaft und Gegenwartskunst beschäftigen sie derzeit in Forschungsprojekten zum Black Atlantic, zur Méditerranée und zur türkischen Gegenwartskunst. Zu ihren Publikationen gehören *Aesthetic Temporalities Today: Present, Presentness, Re-Presentation*, Bielefeld 2020 (mit Ludger Schwarte und Angela Stercken) und *Méditerranée. Gegenwärtige Perspektiven auf den Mittelmeerraum*, Marburg 2017 (hg. mit Alma-Elisa Kittner).

*Amad Hamid* ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Universität Duisburg-Essen. Nach seinem Studium der Geschichte und Anglistik war er von 2019 bis 2022 Mitglied der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung*. Seine Dissertation behandelt das Thema »Zwischen Schwarz und Weiß: Die südafrikanischen Coloureds und die Apartheid«.

*Max Keilhau* ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Institut der Universität Duisburg-Essen. Er studierte Geschichte, Germanistik und Bildungswissenschaften und war von 2019 bis 2023 in der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung*. Seine Promotion beschäftigt sich in historischer Perspektive mit medialen Repräsentationen von Transgeschlechtlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland (1965–2000). Zu seinen Forschungsinteressen zählen die Medien- und Geschlechtergeschichte des 20. Jahrhunderts, Queere Zeitgeschichte, Ambiguität und Interferenz sowie Geschichte und Systemtheorie.

*Gülbin Kıranoglu* ist Postdoktorandin am Institut für Germanistik der Technischen Universität Dortmund. Nach einem Studium der Literaturwissenschaft an der Baskent-Universität, wurde sie 2016 an der Universität Ankara mit einer Arbeit über das städtische Gedächtnis Istanbul promoviert. Ihre Forschung befasst sich unter anderem mit der literarischen Repräsentation von Minderheiten, dem kulturellen Gedächtnis sowie den Interferenzen zwischen *race* und Religion in der Umbruchszeit zwischen Osmanischem Reich und türkischem Staat.

*Kader Konuk* ist seit 2023 Professorin für Neuere Deutsche Literatur mit dem Schwerpunkt Heterogenitätsforschung an der Technischen Universität Dortmund. Zuvor hatte sie von 2014 bis 2023 eine Professur am Institut

für Turkistik der Universität Duisburg-Essen inne. Nach der Promotion in Literaturwissenschaft war sie von 2003 bis 2013 Assistent bzw. Associate Professor an der University of Michigan. Zu ihren Arbeitsfeldern gehören die Migrationsforschung, Jüdische Studien im deutschen und osmanisch-türkischen Kontext sowie die Wissenschaftsgeschichte.

*Christoph Marx* war seit 2001 Professor für Außereuropäische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen und wurde 2023 emeritiert. Er studierte Geschichte und Musikwissenschaft in Freiburg i. Br. und Grahamstown (Südafrika), wurde 1987 promoviert und habilitierte sich 1996. Zu seinen jüngsten Publikationen zählen *The Anxieties of White Supremacy. Hendrik Verwoerd and the Mindset of Apartheid*, Berlin 2023, *Südafrika, Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart 2021, sowie *Von Berlin nach Timbuktu. Der Afrikaforscher Heinrich Barth*, Göttingen 2021.

*Marcel Müllerburg* studierte Philosophie und Geschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 2019 ist er Koordinator der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung. Historisch-kulturelle Dynamiken*.

*Patricia Plummer* ist Professorin für Anglistik/Postcolonial Studies an der Universität Duisburg-Essen. Forschungsaufenthalte u.a. an der University of Sydney (2015), Australian National University (2016), Moore Institute der Universität Galway (2019) und Macquarie University (2019, 2024). Zu ihren Forschungsschwerpunkten zählen Orientalismus, Reiseliteratur, Australian Studies sowie Frauen-/Genderforschung.

*Benjamin Scheller* ist Professor für die Geschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit an der Universität Duisburg-Essen. Er war Fellow am Kulturwissenschaftlichen Kolleg an der Universität Konstanz und des Historischen Kollegs in München. Seit 2019 ist er Sprecher der Forschungsgruppe *Ambiguität und Unterscheidung*. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen unter anderem die Geschichte des Risikos, Religiöse Ambiguität im Mittelalter und Jüdische Konvertit:innen im italienischen Raum des Spätmittelalters.

*Jörg Wesche* ist seit 2020 Professor für Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Digital Humanities an der Georg-August-Universität Göttingen. Von 2012–2020 hatte er eine Professur an der Universität Duisburg-Essen inne. Er hat unter anderem zu Fragen der literarischen Diversität und kulturel-



len Orientierung in der Barockzeit gearbeitet und ist Mitinitiator des DFG-Schwerpunktprogramms 2130 *Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit*.

# Ortsregister

- Akdağ 264  
Albanien 208, 261  
Amerika, koloniales 64, 77, 139, 152, 239,  
243, 252, 267  
Ani 190, 191, 195  
Antwerpen 122, 124  
Apulien *siehe* Süditalien  
Aragón, Kgr. *siehe* Iberische Halbinsel  
Armenien 189, 190, 194  
  
Benevent 277–279  
Berlin 183  
Boston 80–82  
British Empire 51, 52, 71, 81, 85, 231, 254,  
302 *siehe* auch Großbritannien  
  
Charleston 87, 126  
  
Deutschland 68, 88, 96, 184, 220  
  
Edirne 55, 288  
Einsiedeln 185, 194, 195, 283  
England 169, 172, 206, 229, 231, 248  
  
Fonthill 233, 316  
Frankreich 177, 295  
  
Georgien 189  
Griechenland 150  
Großbritannien 177, 231, 302  
  
Hakkari 176  
  
Iberische Halbinsel 138, 139, 239, 243, 248,  
278, 279  
Indien 99  
Istanbul, Konstantinopel 147, 174, 175, 209,  
210, 214, 323  
Hagia Irene 322  
Hagia Sophia 327  
Sulukule 210  
Topkapı-Palast 288, 323, 325  
Italien 164, 243, 262  
  
Johannesburg 117  
Sophiatown 116  
Soweto 119  
  
Kapstadt 118  
District Six 118  
Kayelitsha 119  
Manenberg 118, 119  
Kars 189, 195  
Kastilien, Kgr. *siehe* Iberische Halbinsel  
Köln 205, 208  
Kreta 261  
  
London 80, 230, 231, 314  
  
Mexiko *siehe* Amerika, koloniales  
Mosul 177  
Münster 325

- Neapel, Kgr. 120, 125, 142, 239, 249–251,  
267, 277, 278, 280
- Neuengland *siehe* Amerika, koloniales
- Neufrankreich *siehe* Amerika, koloniales
- Neuspanien *siehe* Amerika, koloniales
- New York 80, 115
- Nijmegen 206
- Nürnberg 206, 313
- Osmanisches Reich 52, 147, 156, 164, 165,  
167, 168, 173, 190, 191, 208, 209, 241, 245,  
258, 267, 275, 280, 288, 298, 304, 321
- Österreich-Ungarn 208
- Parga 288, 299
- Persien 141
- Pontos 176, 245, 260, 267
- Rom 166, 202, 317
- Rovinj (Rovigno) 168
- Russisches Zarenreich 177
- Schweiz 186
- Senegal 81
- Šibenik 168
- Sizilien, Insel 165
- Sizilien, Kgr. 145
- Smyrna 52, 147
- Spanien *siehe* Iberische Halbinsel
- Stawberry Hill 314
- Südafrika 49, 61, 69, 105, 116, 118, 126, 226,  
228
- Südtalien 138, 142 *siehe* auch Neapel, Kgr.
- Tarragona 248
- Thessaloniki 147, 150
- Trani 120, 124, 144  
S. Croce 121, 124
- Türkei 148, 189, 209, 298
- Van 174
- Venedig 121, 165, 166, 178, 239, 249, 251, 267,  
277, 279
- Vereinigte Staaten von Amerika 14, 65, 116,  
214, 227, 244, 254, 267, 320
- Wien 207, 322
- Zadar (Zara) 168

# Personenregister

- Abdülhamid II. 264  
Abdülmeceid I. 262  
Agamben, Giorgio 310, 319, 320  
Agobard von Lyon 138  
Aldridge, William 85  
Altındere, Halil 209, 215  
Alÿs, Francis 191, 195  
Apess, William 129  
Arndt, Johann 313  
Atatürk, Kemal 210  
Augustinus von Hippo 127
- Bartman, Sara 48  
Bauer, Thomas 7, 14, 273, 284  
Bauman, Zygmunt 14, 15, 156  
Beckford, William 228, 234  
Beecher Stowe, Harriet 128  
Beham, Sebald 290  
Benjamin, Walter 200, 310, 319  
Biko, Steve 70, 71  
Birken, Sigmund von 313, 327  
Boesak, Allan 61, 69, 80, 82, 88, 94, 95, 103,  
104  
Brewster, David 18  
Burton, Richard 232
- Cable, George Washington 131  
Carabajal, Luis de 239, 252  
Child, Lydia Maria 128  
Chopin, Kate 131  
Coetzee, Basil 115, 120
- Conti, Antonio Schinella 207  
Cotton, John 83, 244  
Courtenay, William 229  
Cronjé, Geoffrey 49  
Cuvier, Georges 48
- Davis, Miles 213  
de Buctunis, Troiano 120, 132  
de Ferrariis, Antonio 123  
de l'Incarnation, Marie 154  
de Scudéry, Madeleine 169, 294  
Deleuze, Gilles 132  
Diamond, Milton 223  
Douglas, Mary 10  
Dürer, Albrecht 292  
Durkheim, Émile 198
- Eco, Umberto 114  
Ehrhardt, Anke A. 223, 225  
Eliot, John 140  
Ellington, Duke 117  
Erdoğan, Recep Tayyip 209, 212, 214  
Erkmen, Ayşe 322, 328  
Ersoy, Bülent 97, 105  
Eugen IV. 277
- Fanon, Frantz 80  
Ferrandino (Ferdinand II.) 121  
Ferrante (Ferdinand I.) 121  
Francisci, Erasmus 169  
Frenkel-Brunswick, Else 14

- Goldberg, Morris 115  
 Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel  
   von 185, 194, 195, 280, 284  
 Gryphius, Andreas 169, 172, 173, 200, 215,  
   292, 297, 304  
 Guldenmund, Hans 290, 303
- Hamdi, Osman 321  
 Hamilton, Emma Lady 229  
 Hamilton, Sarah 126, 132  
 Haugwitz, August Adolph von 169  
 Hirschauer, Stefan 63, 65, 71, 74, 77–79, 81,  
   84, 94, 105, 106  
 Honorius IV. 248
- Ibn Jubayr 165  
 Ibrahim, Abdullah 115, 125, 126, 132  
 Ibrahim Pascha 287, 321
- Jansen, Robbie 115, 120  
 Jaume I. von Aragón 139
- Kafka, Franz 189  
 Karl II. von Neapel 125  
 Karl V., Ks. 290, 295  
 Karl VIII. von Frankreich 120, 249  
 Kolb, Peter 47, 50  
 Konstantin VII., Ks. 323
- Laing, Sandra 225, 234  
 Leach, Edmund 247  
 Lewis, Matthew Gregory 233  
 Liutprand von Cremona 323  
 Lohenstein, Daniel Caspar von 169, 173,  
   292, 303
- Marino de Apulea 277  
 Marrant, John 84, 88, 94, 96, 104  
 Mather, Cotton 138, 140  
 Maximilian I., Ks. 292  
 Mbembe, Achille 80  
 Memduh Paşa, Mehmed 264  
 Michaels, Paul 115
- Millin, Sarah Gertrude 50  
 Milton, John 80  
 Money, John 220  
 Montagu, Lady Mary Wortley 54, 204, 215  
 Morhof, Georg 313, 327
- Nathan von Gaza 147  
 Niebuhr, Carsten 147  
 Nikolaus V. 277  
 Novalis 314, 327
- Occom, Samson 82, 83  
 Opitz, Martin 293, 311, 327
- Palgrave, William Gifford 261  
 Pamuk, Orhan 189, 193, 194  
 Pan (Gott) 193, 229  
 Peckham, John 248  
 Pope, Alexander 80, 317
- Rancière, Jacques 199, 310  
 Reimer, David 220, 233  
 Rowlandson, Mary 140, 154  
 Rycaut, Paul 52, 55
- Sabbatai Zwi 147  
 Şakir Paşa 246, 265  
 Savfet Paşa 246  
 Scholem, Gershom 147, 148  
 Sinan bin Abdullah, Yusuf 292  
 Smith, John 156  
 Stollberg-Rilinger, Barbara 274, 284  
 Strzygowski, Josef 192  
 Stumpf, Johann 186  
 Süleyman I. 288, 290, 298, 301
- Thiessen, Hillard von 15, 274  
 Thompson, Robert Farris 212  
 Tutu, Desmond 69
- Ursino, Angelo 277
- Vondel, Jost von den 169, 170

Walpole, Horace 233, 314

Weber, Monty 115

Wheatley Peters, Phillis 77, 85, 88, 94–96,  
104

Whitefield, George 81, 85

Williams, John 140

Winthrop, John 83

Zesen, Philipp von 169, 294



# Sachregister

- Abstammung 12, 61, 73, 120, 128, 146, 226, 227
- Adel, Aristokratie 55, 123–125, 157, 231
- Afroamerikaner:innen 81, 85, 105, 116, 128, 152, 153
- Ambiguität 7, 8, 39, 69, 79, 87, 130, 132, 149, 152, 158, 183, 194, 203, 246, 256, 267, 282  
geschlechtliche, sexuelle 41, 52, 66, 68, 88, 96, 104  
rassifizierte, ethnifizierte 68, 119, 126, 225  
religiöse, konfessionelle 68, 120, 137, 163, 185, 194, 195, 197, 237, 273, 309
- Ambiguitätstoleranz, -intoleranz 14, 15, 18, 65, 82, 84, 99, 142, 219, 274, 279, 284
- Ansteckung 239, 252, 267
- Apartheid 49, 61, 64, 69, 105, 225
- Apostasie *siehe* Konversion
- Armenier:innen 175, 176, 190, 191
- Arnaud:innen 208
- Ästhetik 199, 210, 212, 310, 318, 327
- Aufklärung 15, 77, 208, 215, 273, 309, 314
- Baptismus *siehe* Christentum:  
protestantisches
- Beobachtung 10, 41, 65, 72, 81, 87, 88, 96, 103, 138, 142, 186, 188, 194, 273
- Besitz *siehe* Eigentum
- Black Turks *siehe* Blackness
- Blackness 52, 71, 104, 128, 209, 215
- Christentum 63, 69, 90, 123, 207, 241  
anglikanisches 81, 155, 157, 169, 170, 206, 318  
armenisches 260, 282  
katholisches 140, 141, 153, 166, 169, 202, 205, 244  
protestantisches 64, 77, 81, 126, 130, 152, 153, 166, 202, 254  
reformiertes 69, 77, 139, 141, 152, 155, 172, 203, 206
- Coloureds 49, 61, 69, 115, 126, 132, 225
- Coolness 208, 212
- Differenz *siehe* Unterscheidung
- Disambiguierung *siehe* Unterscheidung
- Dönme 147, 155, 158
- Drama 169, 200, 292, 303
- Ehe 43, 147, 164, 165, 168, 173, 227, 228, 278
- Eigename 73, 118, 120, 149, 168, 189, 221, 260, 263, 265, 295
- Eigentum 120, 151, 156, 237
- Enteignung *siehe* Verfolgung
- Eunuchen 52, 99, 101, 323
- Familie 73, 85, 86, 124, 130, 165, 167, 178, 226, 240
- Fernsehserie 298, 304
- Film *siehe* Video



- Frauen, Weiblichkeit 40, 41, 48, 52, 55, 88, 97, 163 *siehe* auch Unterscheidung: geschlechtliche, sexuelle
- Fremdbeschreibung 39, 44, 56, 65, 84, 88, 103, 105, 137, 219, 233, 246, 267
- Frühe Neuzeit *siehe* Vormoderne
- Genitalien 47, 53, 100, 220
- Geschlecht, Gender *siehe* Unterscheidung: geschlechtliche, sexuelle
- Gesetz *siehe* Recht, Rechtsprechung
- Gewalt 76, 154, 174, 212, 213, 227
- Grafik 290
- Grenze *siehe* Unterscheidung
- Harem 52, 232
- Häresie 138, 144, 247, 250, 299, 312
- Hautfarbe 46, 52, 61, 87, 131, 226 *siehe* auch Blackness, Körper und Unterscheidung: rassifizierende, ethnifizierende
- Heiliges *siehe* Sakralität
- Hemşinli 245, 260
- Hijras 99
- Hip-Hop 210
- Homosexualität 54, 65, 75, 228
- Imperialismus *siehe* Kolonialismus, Kolonisierung
- Indifferenz 11, 63, 64, 69, 74, 76, 82, 94, 96, 105, 188, 275, 280, 285
- Indigene *siehe* Native Americans
- Inquisition 120, 144, 166, 247, 249, 275, 276
- Installation 322
- Interferenz 22, 61, 129, 178
- Intergeschlechtlichkeit 40
- Intersektionalität 62, 78, 103
- Islam 15, 97, 114, 117, 141, 147, 153, 164, 173, 191, 207, 209, 213, 215, 242, 245, 258, 263, 264, 273, 298, 300, 304
- İstavri 241, 264
- Janitscharen 288, 292, 301
- Jazz 115, 212, 213
- Judentum 123, 139, 147, 165, 247
- Kalligrafie 290, 303
- Katechumen:innenhäuser 166
- Khoikhoi 46
- Kolonialismus, Kolonisierung 46, 71, 141, 152, 157, 243, 252, 274, 275, 302
- Komik *siehe* Satire
- Konversion 22, 84, 86, 118, 126, 132, 137, 163, 243, 248, 254, 260, 287, 303
- Konversionserzählung 84, 126, 132, 153
- Körper 41, 47, 52, 56, 86, 90, 99, 107, 193, 212
- Kryptoreligiosität 120, 149, 151, 158, 237, 275, 276, 283
- Kunst 16, 55, 114, 314, 320
- Kurumlu 241, 245, 246, 261
- Lyrik 77
- Männer, Männlichkeit 41, 119, 152, 213, 221, 229 *siehe* auch Unterscheidung: geschlechtliche, sexuelle
- Maskerade *siehe* Verstellung
- Massenmedien 40, 65, 88, 97, 220, 227, 229, 298
- Medizin 42, 46, 88, 90, 94, 95, 102, 221, 234
- Metapher *siehe* Semantik
- Migration 165, 210, 249, 252, 254, 267
- Mission 85, 139–142, 152, 243, 259, 265
- Mittelalter *siehe* Vormoderne
- Moderne 16, 18, 284
- Monotheismus 137, 158, 163, 198, 275, 287
- Monster, Monstrifizierung 39, 185, 230, 231
- Museum 309, 315, 319, 320, 328
- Musik *siehe* Hip-Hop und Jazz
- Name *siehe* Eigename und Semantik
- Native Americans 82, 86, 128, 152, 244, 254
- Natürlichkeit, Naturalisierung 52, 89, 146, 149, 191, 195, 225, 228, 230, 233, 251, 314, 320

- Neo-Osmanismus 298
- Neuchrist:innen 120, 142, 155, 239, 247, 252, 276, 284
- Öffentlichkeit 102, 107, 226, 229, 241, 304, 314
- Pilgerreise 97, 165, 185, 283
- Poetik 200, 311
- Pogrom *siehe* Verfolgung
- Privatheit 229, 233, 241, 314
- Rassismus 46, 48, 73, 76, 77, 192, 209, 227
- Recht, Rechtsprechung 173, 234, 254
- Reisebericht 52, 204, 259
- Religion 12, 61, 118, 119, 132, 197, 282, 310  
*siehe* auch Unterscheidung: religiöse, konfessionelle
- Reliquien 200, 205, 207, 326
- Roman 185, 189, 194, 231, 280
- Sabbatianer:innen *siehe* Dönme
- Sakralität 197, 310
- Satire 187, 188, 281
- Selbstbeschreibung 44, 84, 88, 103, 105, 113, 148, 210, 219, 224, 233, 246, 302
- Semantik 44, 54, 63, 94, 104, 137, 243, 299, 303, 313
- Sexualität 46, 52, 64, 228, 232
- simulatio, dissimulatio* *siehe* Verstellung
- Sklaverei, Versklavte 49, 72, 81, 82, 157, 209, 227, 240, 254
- Sport 40
- Staat 70, 150, 165, 210, 215, 237, 321
- Steuer 143, 150, 151, 257, 258, 263
- Stiftung 120, 132
- Synkretismus *siehe* Ambiguität: religiöse, konfessionelle
- Tahribad-ı İsyân (Rap/Hip-Hop-Gruppe) 210
- Teufel 188, 194, 203
- Theologie 69, 202, 204
- Tiere, Vertierung 46, 193, 278
- Transgeschlechtlichkeit 88
- Unterscheidung 8, 15, 18, 39, 56, 61, 113, 141, 145, 149, 156, 158, 163, 173, 184, 194, 198, 208, 219, 225, 246, 256, 267, 275, 285  
geschlechtliche, sexuelle 12, 40, 52, 79, 163, 173, 220, 228  
rassifizierende, ethnifizierende 12, 46, 52, 72, 74, 79, 126, 132, 149, 225, 228  
religiöse, konfessionelle 12, 63, 129, 137, 140, 142, 149, 164, 172, 177, 179, 188, 195, 204, 239, 249, 275, 280, 298, 310
- Verfolgung 120, 138, 144, 151, 231, 238, 240, 244, 247, 267, 276
- Verstellung 149, 199, 274, 283, 292, 295, 304  
*siehe* auch Kryptoreligiosität
- Video 191, 209
- Vormoderne 15, 16, 18, 273, 279, 284
- Wahrheit 42, 45, 124, 137, 141, 146, 149, 153, 188, 199–202, 207, 219, 221, 224, 234, 275, 281, 310
- Wissenschaft 42, 48, 77, 79, 220, 233, 314, 327