

Türkenbilder in der *Reysbeschreibung* des Johann Wild (1613)

Christoph Würflinger*

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit Fremdbildern im frühen 17. Jahrhundert. Untersucht werden diese anhand des 1613 veröffentlichten Reiseberichts des Soldaten Johann Wild, der im Zuge des sogenannten Langen Türkenkrieges (1593–1606) in Gefangenschaft geriet und infolge dessen als Sklave das ihm fremde Osmanische Reich bereiste. Mittels eines weiten Kulturbegriffs wird analysiert, wovon und aus welchen Gründen sich Wild abzugrenzen versuchte. Sein Bericht wird dabei stets im Kontext der zeitgenössischen Literatur zur „Türkengefahr“ betrachtet.

1. Einleitung

Muslime sind barttragende Männer mit umgeschnalltem Sprengstoffgürtel, die regelmäßig unschuldigen Menschen aus dem zivilisierten Westen die Kehle durchschneiden und sich dabei filmen lassen. Oder sie sind arme, unterdrückte Frauen, von denen man stets nur die Augen sieht, weil der Rest von einem Schleier bedeckt ist. Manchmal sind sie auch faule Asylwerber, die es sich in der sozialen Hängematte des europäischen Wohlfahrtsstaats bequem machen. Islam, das ist die Religion der Rückständigen, mit einer mittelalterlichen Rechtsordnung namens Scharia, gemäß welcher nahezu jedes Verbrechen entweder mit Steinigen oder Hand-Abhacken geahndet wird. Diesen Eindruck gewinnt man zumindest dann, wenn man gewisse Zeitungen liest oder an hitzigen Stammtischdebatten teilnimmt. Stereotype bestimmen den Diskurs, und da in den Nachrichten gerne von Krieg, Gewalt und Zerstörung berichtet wird, sind diese fast durchwegs negativ. Das Thema ist jedenfalls präsent – es gibt kaum jemanden, der keine Meinung dazu hat. Wer die Guten sind und wer die Bösen, das scheint klar.

Stereotype sind keine Erfindung des 20. und 21. Jahrhunderts. Es hat sie schon immer gegeben. Den Islam als Feindbild gibt es in Europa ebenfalls schon länger; spätestens seit den Kreuzzügen und vermehrt seit Beginn des 16. Jahrhunderts, als er in Gestalt des expan-

* Christoph Würflinger, BA, Studierender im Masterstudium Geschichte an der Paris Lodron Universität Salzburg. Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2014 bei Univ.-Prof. Mag. Dr. Arno Strohmeyer als Seminararbeit eingereicht.

dierenden Osmanischen Reiches für das Habsburgerreich zur existenziellen Bedrohung wurde. In dieser Arbeit wird die Frage erörtert, wie dieses bedrohlich Fremde von einem mitteleuropäischen Menschen der Frühen Neuzeit wahrgenommen wurde. Dazu wird der Bericht des deutschen Söldners Johann Wild herangezogen, der im Langen Türkenkrieg (1593–1606) zunächst in ungarische Gefangenschaft geriet, dann als Sklave verkauft wurde, als solcher das Osmanische Reich bereiste und schließlich wieder ins Heilige Römische Reich zurückkehrte, wo er seine Erlebnisse zu Papier brachte. Untersucht wird, welches Bild er von den Türken¹ zeichnete und ob dieses angesichts seines Schicksals vom Motiv der „Türkengefahr“² geprägt war oder ob er, beeinflusst durch die militärische Pattstellung, die Situation entspannter sah als seine Vorgänger.

Angesichts der Tatsache, dass die Türkenkriege noch immer tief im kollektiven Gedächtnis verankert sind, verwundert es nicht, dass sich bereits zahlreiche Historiker/-innen mit dieser Thematik beschäftigt haben. Zentral für diese Arbeit sind die Monographien von Almut Höfert³ und Ahmet Kilic⁴ sowie der Aufsatz von Felix Konrad⁵ zum Islam als Antithese zu Europa. Daneben werden noch mehrere Werke herangezogen, die sich mit Fremdwahrnehmung im allgemeinen historischen Kontext⁶ und mit den Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und der Habsburgermonarchie⁷ befassen.

Zunächst müssen einige methodische Überlegungen angestellt und zentrale Begriffe wie Kultur und Fremd- bzw. Andersartigkeit definiert werden. Um ein besseres Verständnis des Türkenbilds der Zeitgenossen zu gewinnen, wird der historische Kontext in Bezug auf den bereits angesprochenen Langen Türkenkrieg sowie vorangegangene relevante Entwicklungen und Ereignisse aus dem 15. und 16. Jahrhundert skizziert. Informationen über den Verfasser und dessen Aufzeichnungen leiten schließlich zur Analyse des Berichts über.

¹ Die Gleichsetzung von Muslimen und Türken war ab der Mitte des 15. Jahrhunderts üblich und entsprach weitgehend der mittelalterlichen Beschreibung der Muslime als „Sarazenen“. Vgl. Felix KONRAD, Von der „Türkengefahr“ zu Exotismus und Orientalismus. Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 03.12.2010, Abs. 1–46, hier Abs. 7, URN: nbn:de:0159-20101025120. Wild selbst unterschied von den Türken die Araber als ein eigenes, von den Türken beherrschtes, ebenfalls muslimisches Volk. Vgl. Johann WILD, Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen, Nürnberg 1623, URN: nbn:de:gbv:3:1-23574.

² Die sogenannte Türkengefahr und die aus ihr genährte „Türkenfurcht“ gehen auf die Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen zurück, die das Negativbild verstärkte, das man seit den Kreuzzügen von Muslimen hatte. Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 5 f.

³ Almut HÖFERT, Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600, Frankfurt/Main 2003.

⁴ Ahmet KILIC, Vom Feind Christi zur Spottfigur Europas. Das mitteleuropäische Türkenbild im historischen Wandel vom frühen Mittelalter bis an die Schwelle der Moderne, München 2013.

⁵ KONRAD, „Türkengefahr“.

⁶ Michael ROHRSCHEIDER / Arno STROHMEYER, Hg., Wahrnehmungen des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2007.

⁷ Marlene KURZ u. a., Hg., Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien 2005.

2. Methodik

2.1 Kultur

Da es in dieser Arbeit um kulturelle Differenz und Johann Wilds Türkenbild geht, muss definiert werden, was Kultur überhaupt ist und wovon sich Wild abzugrenzen versuchte. In der kulturwissenschaftlichen Theoriediskussion werden in erster Linie drei grundlegende Kulturbegriffe unterschieden:

Zum einen gibt es den intellektuell-ästhetischen Kulturbegriff, der eng mit Konzepten von Bildung und Kunst verbunden ist. Ihm zugrunde liegt die Vorstellung eines Kanons ästhetischer, aber auch moralisch-ethischer Werte, die durch die Werke bedeutender Schriftsteller/-innen, Künstler/-innen und Komponisten und Komponistinnen verkörpert werden. Dieser enge Kulturbegriff grenzt die Sphäre der Bildungs- und Elitenkultur vom breiten Bereich der Massen- oder Volkskulturen ab, wobei die Trennlinie zwischen den beiden Sphären sowohl epochen- als auch kulturspezifischen und historischen Wandlungsprozessen unterworfen ist.

Zum anderen gibt es den materiellen oder auch instrumentellen Kulturbegriff, der sich von der ursprünglichen Bedeutung des lateinischen Wortes *cultura* – Anbau, Pflege, Bearbeitung oder Landwirtschaft – ableitet. Außerdem existiert noch der anthropologische Kulturbegriff, welcher Kultur als die Gesamtheit der kollektiven Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmuster einer Gesellschaft auffasst und auf Grund seiner Extensität in dieser Arbeit Verwendung findet.⁸ Kultur umfasst demnach nicht nur Tätigkeiten, die den Geist verfeinern sollen, sondern auch „gewöhnliche“ und vorgeblich „niedrige“ Dinge des Lebens wie beispielsweise Grüßen, Essen, Zeigen oder Nichtzeigen von Gefühlen, das Wahren einer gewissen physischen Distanz zu anderen, Sexualität und Körperpflege. Kultur ist in diesem Fall also immer ein kollektives Phänomen, weil man sie zumindest partiell mit Menschen teilt, die im selben sozialen Umfeld leben oder lebten, also dort, wo diese Kultur erlernt wurde. Dem Kulturwissenschaftler Geert Hofstede zufolge ist sie „die kollektive Programmierung des Geistes, die die Mitglieder einer Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet“⁹. Unter einer Gruppe versteht man dabei eine Anzahl von Menschen, die Kontakt zueinander haben; eine Kategorie umfasst Menschen, die etwas ge-

⁸ Vgl. Hans-Jürgen LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart 2005, 10.

⁹ Geert HOFSTEDÉ, *Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen, Organisationen, Management*, Wiesbaden 1993, 19.

meinsam haben, ohne zwangsläufig miteinander in Kontakt zu stehen.¹⁰ In interkulturellen Überschneidungssituationen, in denen Personen miteinander kommunizieren, die in verschiedenen Kulturen sozialisiert wurden und sich zunächst nur an den Werten, Normen und Bewertungsmaßstäben der eigenen Kultur orientieren können, weil sie die fremden Äquivalente nicht kennen, entsteht eine äußerst komplexe Interaktionssituation mit spezifischen Anforderungen an das interkulturelle Lernen und Handeln der Beteiligten.¹¹ Daher ist die Definition des Psychologen Alexander Thomas einleuchtend:

„Kultur ist ein universelles, für eine Gesellschaft, Organisation und Gruppe aber sehr typisches Orientierungssystem. Dieses Orientierungssystem wird aus spezifischen Symbolen gebildet und in der jeweiligen Gesellschaft usw. tradiert. Es beeinflusst das Wahrnehmen, Denken, Werten und Handeln aller ihrer Mitglieder und definiert somit deren Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Kultur als Orientierungssystem strukturiert ein für die sich der Gesellschaft zugehörig fühlenden Individuen spezifisches Handlungsfeld und schafft damit die Voraussetzungen zur Entwicklung eigenständiger Formen der Umweltbewältigung.“¹²

Die „mentale Programmierung des Menschen“¹³, seine Prägung durch Werte, Verhaltens-, Denk-, und Wahrnehmungsweisen erfolgt auf drei Ebenen. Einerseits durch die menschliche Natur, die universell, biologisch konstituiert und individuell spezifisch vererbt wird, andererseits durch die individualspezifische Persönlichkeit, die durch Erbfaktoren und persönlich Erlebtes geprägt ist, und schließlich durch die Kultur, die erlernt und erfahren wird und gruppen-, sozial- und regionalspezifischen Varianten unterworfen ist.¹⁴

Kulturelle Unterschiede können sich auf verschiedene Weise manifestieren. Hofstede unterscheidet vier Ebenen, die den Gesamtzusammenhang abdecken: Symbole, Helden, Rituale und Werte. In seinem Zwiebelmodell bilden Symbole die äußere Schicht. Es handelt sich dabei um Worte, Gesten, Bilder oder Objekte, die eine bestimmte Bedeutung besitzen, welche nur von jenen erkannt wird, die der gleichen Kultur angehören. Die Entwicklung neuer Symbole erfolgt rasch, alte verschwinden; Symbole einer Gruppe werden regelmäßig von anderen übernommen. Die zweite Schicht bilden die Helden; tote oder lebende, reale oder fiktive Personen, denen Eigenschaften zugeschrieben werden, die in einer Kultur hoch angesehen sind. Rituale, die dritte Schicht, sind kollektive Tätigkeiten, die für das Erreichen

¹⁰ Vgl. ebd., 19.

¹¹ Vgl. Alexander THOMAS, Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung, Göttingen 1993, 380.

¹² Ebd., 380.

¹³ HOFSTEDE, Zusammenarbeit, 19.

¹⁴ Vgl. LÜSEBRINK, Kommunikation, 10 f.

eines angestrebten Ziels eigentlich überflüssig sind, innerhalb einer Kultur aber für sozial notwendig erachtet werden. Symbole, Helden und Rituale sind in Hofstedes Zwiebelmodell als Praktiken zusammengefasst. Diese sind, im Gegensatz zu ihrer kulturellen Bedeutung, für Außenstehende sichtbar. Den Kern des Modells bilden die Werte, worunter man die allgemeine Neigung versteht, bestimmte Umstände anderen vorzuziehen. Sie sind Gefühle mit einer Orientierung zum Plus- oder Minuspol und betreffen beispielsweise die Gegensätze gut – böse, sauber – schmutzig, schön – hässlich, natürlich – unnatürlich etc.¹⁵

Der hier definierte anthropologische Kulturbegriff führt zur Unterscheidung kultureller Eigenheiten, die sehr unterschiedliche geographische Dimensionen aufweisen können. Als Bezugsgröße bei Untersuchungen zur interkulturellen Kommunikation dient oft die Nationalkultur, die auf allen Ebenen, und am offensichtlichsten in den Bereichen Sprache, Symbole und Identifikationsfiguren, eine deutlichere Trennschärfe aufweist. Für vormoderne Gesellschaften, um die es in dieser Arbeit geht, erweisen sich andere, soziale, religiöse und territoriale Dimensionen als besser geeignet. Erstens die territorial-geographischen Bezugsgrößen Lokalkultur, Regionalkultur, kontinentale Kultur sowie transkontinentale Kulturen, die mitunter als Zivilisationen oder Kulturkreise definiert werden. Zweitens soziale bzw. soziokulturelle Bezugsgrößen; etwa die Kultur des Bürgertums, der Arbeiterschaft, der Bauern, der Nomaden. Diese werden für die Untersuchung frühmoderner Gesellschaften oft begrifflich in Gegensatzpaare wie beispielsweise Elitenkultur – Volkskultur gefasst. Drittens schließlich religiöse Bezugsgrößen wie Christentum, Islam, Buddhismus, Judentum etc. sowie innerhalb des Christentums oder des Islam die kulturanthropologisch prägende Unterscheidung zwischen Protestanten und Katholiken bzw. Schiiten und Sunniten. Diese drei Dimensionen definieren somit Kulturen im anthropologischen Sinn und legen zugleich innerhalb kultureller Einheiten soziale, religiöse und territoriale Varianten fest.¹⁶

2.2 Fremdheit / Alterität

Zwei zentrale Begriffe im Kontext dieser Arbeit sind Fremdheit und Alterität. Reisende – vor allem solche, die sich in weit entfernte Regionen und andere Kulturkreise begeben – sind automatisch mit Fremdheit konfrontiert. Da Fremdheit erst im Denken über Andere oder durch deren Wahrnehmung entsteht, werden Menschen nur dort zu Fremden, wo sie als anders wahrgenommen und zu Fremden werden. Fremdheit ist daher keine Konstante, sondern immer relativ und meist ortsgebunden. Sie, das zeigt das Verhältnis zwischen Eigenem

¹⁵ Vgl. HOFSTEDE, Zusammenarbeit, 22 f.

¹⁶ Vgl. LÜSEBRINK, Kommunikation, 12 f.

und Fremdem, dient als interner Abgrenzungsmechanismus, um Wertungen zu rationalisieren und damit Identitätskonstruktionen zu ermöglichen. Sie wird mittels eines Unterschiedes in Sprache, Glauben, Herkunft, Aussehen, Verhalten etc. konstruiert. Bestimmend sind nicht ausschließlich vermeintlich objektive Beschreibungen von Unterschieden, sondern die Vermengung realer und imaginierter Differenzen, von Angst und Attraktion, Neugier und Ablehnung.¹⁷

Unter Alterität versteht man eine Andersheit, meist im Sinne einer kulturellen Andersartigkeit und / oder Fremdheit. Sie steht als Gegenstück zur Identität im Kontrast zum Eigenen und dient daher unter anderem der Vergewisserung des Selbst und des eigenen soziokulturellen Zusammenhangs. Der Begriff Alterität an sich ist wertfrei. Je nach Kontext kann er positiv oder negativ besetzt sein, als günstig oder bedrohlich empfunden werden. Alterität tritt insbesondere in interkulturellen Kontaktsituationen, aber auch innerhalb einer Gesellschaft, etwa zwischen verschiedenen Altersgruppen, Konfessionen oder Geschlechtern auf. Historiker/-innen sind mit einer mehrfachen Alterität konfrontiert, weil zur kulturellen Distanz, die bereits zeitgenössische Beobachter von fremden Kulturen trennte, in der Gegenwart noch die zeitliche Distanz hinzukommt.¹⁸ Die Konstruktion von Alterität erfolgt üblicherweise über Dichotomien, also die bereits angesprochenen asymmetrischen Gegensatzpaare, die über Oppositionsstrukturen und binäre Leitbegriffe organisiert sind. Sie impliziert eine Vorstellung der eigenen Besserwertigkeit oder Überlegenheit in Abgrenzung zum Anderen, welche religiös, moralisch, intellektuell oder technisch konstruiert werden kann.¹⁹

2.3 Reiseberichte als historische Quelle

Das Beschreiben von Reisen zählt zu den Urszenarien der Literatur. So folgen etwa die großen frühen Epen – das Gilgamesch-Epos, die Odyssee oder die Aeneis – dem Muster des Reiseberichts. Die beschriebenen Reisen können tatsächlich unternommen, genauso gut aber auch erfunden sein. Die Frage nach dem Grad des Wahrheitsgehalts von Reisebeschreibungen ist wenig zielführend. Die Mischung von Realität und Fiktion gehört zu den konstituierenden Gattungsmerkmalen. Lohnender ist die Frage nach seiner Funktion: Reiseberichte waren in der Frühen Neuzeit meist funktionale Texte, eingebunden in konkret benennbare

¹⁷ Vgl. Max Sebastián HERING TORRES, Fremdheit, in: Friedrich Jaeger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3: Dynastie-Freundschaftslinien, Stuttgart 2006, 1226–1229, hier 1226.

¹⁸ Vgl. Ines GAREIS, Alterität, in: Friedrich Jaeger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 1: Abendland-Beleuchtung, Stuttgart 2005, 261–263, hier 261.

¹⁹ Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 3.

Absichts- und Zweckverhältnisse.²⁰ Bei Johann Wild liegt die Vermutung nahe, dass es sich um eine Rechtfertigung handelt, mit der er zeigen wollte, nicht vom rechten Glauben abgefallen zu sein.

Es kann sich bei Reisebeschreibungen um bloß private Aufzeichnungen handeln, die als Gedächtnisstütze dienen oder nach der Rückkehr einen Bericht ermöglichen sollen. Es tritt auch häufig der Fall ein, dass jemand bereits mit der Absicht schreibt, das Geschriebene der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Außerdem kommt es vor, dass der Bericht die Nachwelt in nichtpublizierter Form erreicht hat und erst nachträglich veröffentlicht wurde. Diese Anfangsunterscheidung prägt den Text. Dinge, die man zum privaten Gebrauch niederschreibt, wird man teilweise nicht in einem Bericht erwähnen, den man zu veröffentlichen gedenkt. Ebenso kann es sein, dass man in privaten Aufzeichnungen Dinge auslässt, die man ohnehin als selbstverständlich erachtet.²¹ Bei Johann Wild ist die Sache klar: Er hatte die Absicht, seinen Bericht zu veröffentlichen.²²

Historische Reiseberichte sind wegen der Informationen über die bereisten Länder und Kulturen von Relevanz, vor allem aber eignen sie sich als Quelle für die spezifische Denkweise der Verfasser und geben Anhaltspunkte über die Mentalität ihrer Herkunftskultur. Sie können in diesem Sinne als eine Art unfreiwillige kulturelle Selbstdarstellung der Ausgangskultur verstanden werden.²³

Kennzeichnend für Reiseberichte ist – im Sinne der Steigerung der Glaubwürdigkeit – der häufige Gebrauch exotisierender Ausdrucksweisen. Es werden nicht nur Orts- und Eigennamen, sondern auch zahlreiche allgemeine Begriffe und ganze Sätze, Formeln und Gebete in der Sprache der bereisten Kultur zitiert. Ein weiteres Charakteristikum ist das duale oder binäre Grundmuster der Gegenüberstellung von „hier“, „uns“ und „Heimat“ einerseits, und „dort“, den „Anderen“ und der „Fremde“ andererseits. Außerdem wird oft mit asymmetrischen Gegensatzpaaren²⁴ wie zum Beispiel Heiden – Christen gearbeitet.²⁵ Auch Vergleiche, Analogien, Unterschiede und Umkehrungen werden oft verwendet, ebenso wie Ausrufe, Anrufungen und Bezeugungen („ich habe selbst gesehen ...“, „mir ist erzählt wor-

²⁰ Vgl. Peter BRENNER, Reiseliteratur, in: Friedrich Jaeger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 10: Physiologie-Religiöses Epos, Stuttgart 2009, 1019–1026, hier 1019 f.

²¹ Vgl. Michael MAURER, Reiseberichte, in: Michael Maurer, Hg., Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002, 325–348, hier 325 f.

²² Vgl. WILD, Vorrede.

²³ Vgl. Michael HARBSMEIER, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen, in: Antoni Maczak / Hans Jürgen Teuteberg, Hg., Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung, Wolfenbüttel 1982, 1–31, hier 1 f.

²⁴ Tiefgreifender zu diesen Gegensatzpaaren vgl. Reinhart KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main 1984.

²⁵ Vgl. HARBSMEIER, Reisebeschreibungen, 3 f.

den ...“, „man kann bei X nachlesen ...“ etc.) und die Herausstreichung besonders sehenswürdiger oder bemerkenswerter Naturphänomene, Geschehnisse, Gebäude, Sitten und Gebräuche.²⁶

Für die Darstellung soziokultureller Andersartigkeit gibt es nach Harbsmeier drei Bedingungen:

„Gemeint sind nur diejenigen Repräsentationen, in denen zumindest:

1. Die Weisen des menschlichen Umgangs mit der Natur (sei es im Sinne von Produktion und Aneignung oder im Sinne von Erkenntnis und intellektueller Beherrschung) anders oder umgekehrt beschaffen sind als die gewohnten,
2. die Relationen der nach Alter, Geschlecht, Stand, Rang, Prestige etc. differenzierten Individuen sich anders oder umgekehrt ausnehmen und
3. diese anderen Relationen und Umgangsweisen als mögliche, im Sinne einer Vorstellung ihrer Reproduzierbarkeit in biologischem Verstande oder im ökonomischen Sinne, dargestellt und aufgefaßt werden.“²⁷

In den meisten Fällen, die ohne diese Präzisierungen oft als Darstellungen einer anderen, fremden Welt benannt würden, findet man häufig nur Fragmente einer derartigen *kompletten* Andersartigkeit, denn meist fehlen eine oder zwei der angeführten Dimensionen.²⁸

3. Historischer Kontext

3.1 Der Lange Türkenkrieg und seine Wurzeln

Die osmanische Expansion in Südosteuropa begann bereits im 14. Jahrhundert. Nachdem die Balkanhalbinsel schrittweise erobert worden war, standen die Osmanen 1529 zum ersten Mal vor Wien. Die Belagerung musste allerdings wegen des frühen Winterbeginns abgebrochen werden. In einem Waffenstillstandsabkommen verpflichteten sich die Habsburger zur Zahlung eines jährlichen Tributs.²⁹ Ungarn war ab 1547 dreigeteilt: Der Westteil verblieb bei den Habsburgern, der mittlere Teil mit Ofen gelangte unter osmanische Herrschaft und den Ostteil bildete das Fürstentum Siebenbürgen.³⁰

²⁶ Vgl. ebd., 6.

²⁷ Ebd., 15.

²⁸ Vgl. ebd., 15.

²⁹ Vgl. Josef MATUZ, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1994, 119 f.

³⁰ Vgl. ebd., 125.

Im habsburgisch-osmanischen Grenzgebiet herrschte trotz mehrerer Waffenstillstandsverträge in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts keineswegs Frieden. Die Nachbarschaft war von permanentem Kleinkrieg und wechselseitigen Überfällen geprägt. Hauptfestungen, befestigte Dörfer, Blockhäuser und Wachttürme bildeten den Grenzschutz und waren Stützpunkte für Vorstöße ins feindliche Gebiet, bei denen aufgrund von Sold- und Proviantanschwierigkeiten beiderseitige Übergriffe alltäglich waren.³¹ Dieser Kleinkrieg weitete sich ab 1591 aus und entwickelte sich 1593 zum „Langen“ oder „Rudolfinischen Türkenkrieg“.³² In den ersten zwei Kriegsjahren konnten die Osmanen zunächst einige ungarische Festungen erobern, mussten aber auch den Verlust von Stützpunkten nordöstlich von Ofen hinnehmen. Während sich die Kämpfe hauptsächlich auf Ungarn konzentrierten, blieb das erbländische Grenzgebiet ein Nebenschauplatz.³³ Darauf folgten mehrere Niederlagen der Osmanen, die schließlich dazu führten, dass sich mit Mehmet III. (1566–1603) erstmals seit Süleyman I. (1494–1566) wieder ein Sultan dazu entschloss, einen Feldzug persönlich zu leiten.³⁴ Während des Krieges hatten beide Parteien mit Rekrutierungsproblemen zu kämpfen. Durch den Beginn des Krieges mit den Safawiden 1603 verschärfte sich die Lage für die Osmanen erheblich, da die bis dahin in Ungarn eingesetzten anatolischen Einheiten an die Ostgrenze verlegt werden mussten.³⁵ Hinzu kam, dass sich zehntausende *sipâhîs*³⁶ weigerten, ihrer Einberufung nachzukommen.³⁷

Der Konflikt beschränkte sich in den folgenden Jahren auf das Erobern und Zurückerobern strategisch wichtiger Festungen.³⁸ Die Situation in Siebenbürgen und den Donaufürstentümern (Walachei und Moldau), die sich zuvor gegen die osmanische Hoheit aufgelehnt hatten, war unverändert instabil, wofür neben der Einflussnahme der Osmanen, Habsburger und Polen auch innere Rivalitäten und die unterschiedlichen Interessen der drei Fürstentümer verantwortlich waren.³⁹ Der habsburgische General Giorgio Basta marschierte zweimal in Siebenbürgen ein und versuchte, auf brutale Weise das Land zu unterwerfen und

³¹ Vgl. Karl TEPLY, Vorwort, in: Georg Narciß, Hg., Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604, Stuttgart 1964, 19–34, hier 21 f.

³² Vgl. Ernst Dieter PETRITSCH, Fremderfahrungen kaiserlicher Diplomaten im Osmanischen Reich (1500–1648), in: Michael Rohrschneider / Arno Strohmeier, Hg., Wahrnehmungen des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2007, 345–366, hier 351.

³³ Vgl. Caroline FINKEL, The Administration of Warfare. The Ottoman Military Campaigns in Hungary 1593–1606, Wien 1988, 10–14.

³⁴ Vgl. MATUZ, Reich, 163.

³⁵ Vgl. ebd., 161.

³⁶ Die von den osmanischen Lehensinhabern zu stellenden Reitertruppen. Vgl. Gábor ÁGOSTON / Bruce MASTERS, Hg., Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009, 619.

³⁷ Vgl. Klaus KREISER, Der Osmanische Staat 1300–1922, München 2001, 28 f.

³⁸ Vgl. FINKEL, Administration, 69.

³⁹ Vgl. Gábor BARTA, Die Anfänge des Fürstentums und erste Krisen (1526–1606), in: Béla Köpeczi, Hg., Kurze Geschichte Siebenbürgens, Budapest 1990, 243–301, hier 297 f.

zu rekatholisieren. Der ursprünglich kaisertreue und antiosmanisch eingestellte siebenbürgische Magnat Stephan Bocskay nahm die Beschlagnahmung seiner Güter zum Anlass, einen umfassenden Aufstand gegen die kaiserliche Herrschaft durchzuführen, dem sich Angehörige aller Bevölkerungsschichten anschlossen.⁴⁰ Obwohl die habsburgische Armee in offenen Feldschlachten immer die Oberhand behielt, war es ihr nicht möglich, den Widerstand zu brechen, denn Bocskay konnte sich der Unterstützung der durch die kaiserlichen Truppen drangsalierten Bauern sicher sein.⁴¹ Durch den ständigen Kleinkrieg und ausbleibenden Sold sank außerdem die Kampfmoral der kaiserlichen Soldaten.⁴² 1605 ließ sich Bocskay zum Fürsten von Ungarn und Siebenbürgen wählen. Der Konflikt wurde 1606 im Wiener Frieden beigelegt, nachdem bereits seit November 1605 de facto ein Waffenstillstand bestanden hatte.⁴³

Auch zwischen Habsburgern und Osmanen kam es 1606 zu Friedensverhandlungen, die am 11. November mit dem Frieden von Zsitvatorok ihren Abschluss fanden. Nachdem die Osmanen so den Rücken im Westen freibekommen hatten, konnten sie sich wieder auf den Osten konzentrieren, wo sie gegen innere und äußere Feinde zu kämpfen hatten. Neben Aufständischen in Anatolien waren das vor allem die Perser unter Abbas I., die 1600 die aserbeidschanische⁴⁴ Stadt Täbris angegriffen hatten.⁴⁵ Der persische Vorstoß konnte aber nach der Eroberung einiger Städte⁴⁶ bald gestoppt werden; 1612 wurde Frieden geschlossen.⁴⁷

3.2 Kultur und Gesellschaft des Osmanischen Reiches im 16./17. Jahrhundert

Das Zentrum des Osmanischen Reiches lag im Gebiet um das Marmarameer. Durch die Eroberung der großen, wirtschaftlich sowie kulturell gewichtigen „alten Hauptstädte“ Damaskus, Bagdad und Kairo im frühen 16. Jahrhundert war die „Kopflastigkeit“ des Reiches weit weniger stark ausgebildet als im Byzantinischen Reich. Auch im anatolischen Hinterland

⁴⁰ Im Zuge der Niederschlagung dieses Aufstands kam auch Johann Wild nach Ungarn. Vgl. WILD, Reysbeschreibung, 1.

⁴¹ Zum Umgang der Soldaten mit der Bevölkerung schrieb Wild: „[...] und wo sie [die Knechte] einen ungerischen Bauren angetroffen, den haben sie gepeinigt und genötigt, daß er hat müssen bekennen, wo sie solches [nämlich die Lebensmittel] alles hingethan und versteckt hetten.“ Ebd., 2.

⁴² Vgl. TEPLY, Vorwort, 23–25.

⁴³ Vgl. Nicolae JORGA, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. 3: Bis 1640, Frankfurt/Main 1990, 338.

⁴⁴ Aserbeidschan meint hier nicht den modernen Staat gleichen Namens, sondern die persische Provinz.

⁴⁵ Vgl. Joseph von HAMMER-PURGSTALL, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. 4: Vom Regierungsantritt Murad des Dritten bis zur zweyten Entthronung Mustafa's I., 1574–1623, Graz 1963, 339 f.

⁴⁶ Darunter auch die Stadt Erzerum in Ostanatolien; diese erwähnte Wild in seinem Bericht, als sein Herr gegen die Perser in den Krieg ziehen musste. Vgl. WILD, Reysbeschreibung, 41.

⁴⁷ Vgl. MATUZ, Reich, 163 f.

existierten urbane Zentren wie beispielsweise Bursa, Ankara oder Kayseri.⁴⁸ Die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung lebte allerdings im ländlichen Raum; die Städte, vor allem jene auf dem Balkan, waren vergleichsweise klein.⁴⁹ In der anatolischen und der europäischen Reichshälfte dürften an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert jeweils etwa acht Millionen Menschen gelebt haben. Zusammen mit den je zwei bis drei Millionen Einwohnern Ägyptens und des Maghreb kommt man in diesem Zeitraum auf etwa 18–20 Millionen Einwohner.⁵⁰

Die wirtschaftliche Trennung zwischen Stadt und Land war im osmanischen Bereich weniger stark ausgeprägt als in vielen Gegenden Europas. Es gab einerseits ländliche Händler, andererseits Stadtbewohner, die zum Teil von ihren Gärten und Weinbergen lebten. Solche halbagrarischen Lebensweisen lassen sich bis ins 20. Jahrhundert beobachten. Der kulturelle Gegensatz von Stadt und Land war hingegen deutlicher.⁵¹

Durch die Eroberungen Selims I. (1470–1520) herrschten die Osmanen über ein Reich mit überwiegend muslimischer Bevölkerung. Nichtsdestoweniger lebte in ihm eine Vielzahl an religiösen und ethnischen Gruppen. Unter den religiösen Minderheiten war die griechisch-orthodoxe die größte; sie war nicht nur auf dem westlichen Balkan und auf Zypern, sondern auch in den syrischen Provinzen und in Anatolien vertreten. Während Ägypten die Heimat der Kopten war, lebten die gregorianischen Armenier hauptsächlich in den Bergen Ostanatoliens, in einigen Städten Kleinasiens und in Konstantinopel. Katholische Untertanen gab es in sehr begrenzter Zahl auf den Ägäischen Inseln, in Dalmatien, Bosnien und Ungarn. Bedeutende evangelische Gruppen existierten nur in Ungarn und Siebenbürgen. Unter der jüdischen Bevölkerung spielten die einheimischen Gruppen im Vergleich zu den hauptsächlich aus Spanien und Portugal, seltener auch aus Italien, kommenden Einwanderern eine weniger bedeutende Rolle. Nichtmuslime hatten eine Kopfsteuer, genannt *cizye* oder *haraç*, zu entrichten. Die Höhe dieser Steuer war dem Vermögen entsprechend gestaffelt. Rechtlich gesehen waren *dhimmi*⁵² unterprivilegiert: Sie konnten vor Gericht nicht gegen Muslime aussagen, ihre Häuser mussten niedriger sein als die ihrer muslimischen Nachbarn, Kirchen konnten der Gemeinde weggenommen und in Moscheen umgewandelt werden. In der Praxis wurden Rechtssätze und Sultansbefehle allerdings nicht immer so streng gehandhabt.

⁴⁸ Vgl. KREISER, Staat, 8.

⁴⁹ Vgl. Suraiya FAROQHI, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, München 1995, 55.

⁵⁰ Vgl. KREISER, Staat, 16.

⁵¹ Vgl. ebd., 71 f.

⁵² So werden im islamischen Recht jene Untertanen bezeichnet die einer der nicht islamischen monotheistischen Buchreligionen angehören. Vgl. Bruce MASTERS, Dhimmi, in: Gábor Ágoston / Bruce Masters, Hg., Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009, 185 f.

Unfreiwillige Bekehrungen zum Islam kamen nur selten vor. Sogar Sklaven konnten dem Konversionsdruck widerstehen.⁵³ Eine wichtige Ausnahme bildeten die Betroffenen der Knabenlese⁵⁴, die von Wild mehrmals beschrieben wird.⁵⁵

Die Handelsstädte der arabischen Welt profitierten im 16. und 17. Jahrhundert davon, dass die Handelswege über weite Strecken von einem einzigen starken Staat kontrolliert wurden. Auch wenn es sich um kein einheitliches Zollgebiet⁵⁶ handelte, erlaubten berechenbare Gebühren und eine vergleichsweise effiziente Verwaltung vielen Kaufleuten beachtliche Gewinne. Der Handel mit besonders einträglichen Gütern war im Gegensatz zu den Vorgängern der Osmanen seltener das Monopol des Staates. Außerdem bemühte sich die Zentralregierung, die großen Handelsstraßen vor Räubern zu sichern. Das geschah hauptsächlich mit der Errichtung zahlreicher Karawansereien, die fest gebaut waren, sodass sie kleinen Karawanen Schutz bieten konnten. Entsprechend gelegene Dörfer zahlten geringere Abgaben und übernahmen als Gegenleistung die Sicherung bestimmter Straßenabschnitte.⁵⁷

4. Der Autor und sein Bericht

Über das Leben von Johann Wild ist im Grunde nur das bekannt, was er in seiner *Reysbeschreibung* selbst berichtet. In den Kirchenbüchern von Sebald im Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg findet sich allerdings eine Eintragung vom 19. Oktober 1585, die seine Taufe als Sohn von Hans Wild und dessen Ehefrau Katharina festhält. Wild selbst gab an, 1604 im Alter von 19 Jahren nach Ungarn gekommen zu sein. Da ein Heiratseintrag der Eltern fehlt, muss davon ausgegangen werden, dass sie von auswärts zugewandert waren. Man weiß deshalb auch nichts über ihre Herkunft oder ihren Beruf. Ebenso wenig sind die Gründe bekannt, die ihn dazu bewogen haben, die Heimat zu verlassen. Auf eine höhere Ausbildung deutet hin, dass er beispielsweise bei der Erwähnung Jemens auf den antiken Geographen

⁵³ Vgl. Suraiya FAROQHI, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, München 2000, 48–50.

⁵⁴ Im Zuge der sogenannten *devşirme*, wörtlich übersetzt „Sammlung“, wurden christliche Knaben aus dem Balkangebiet für das osmanische Militär und administrative Tätigkeiten zwangsrekrutiert. Vgl. Gábor ÁGOSTON, *Devşirme*, in: Gábor Ágoston / Bruce Masters, Hg., *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York 2009, 183–185.

⁵⁵ Wild beschrieb die Knabenlese folgendermaßen: „Der türkische Keyser lest jährlich die Christenkinder auff den dörrfern, was gewachsene Knaben seyn, als bey 10, 12, 15 jaren auff samblen und nach Constantinopel bringen. [...] Ettliche werden zu Handwercken gethan, ettliche zu deß Keyzers Gärtneren gebraucht, ettliche werden unterrichtet im türkischen Schreiben und Lesen. Und wann sie dann zu ihren Jaren kommen, unnd mannbar worden, so werden sie zum Kriegswesen gebraucht, zu Janitscharen und Spahi gemacht, halten sie sich darnach ritlerlich in den Kriegen, daß sie viel Christen umbringen und saibeln, so werden sie zu grossen ansehnlichen Befelchen unnd Emptern befördert und stattlich besoldet.“ WILD, *Reysbeschreibung*, 214 f.

⁵⁶ Den Ablauf einer Zollkontrolle schilderte Wild im 41. Kapitel des zweiten Buches. Vgl. ebd., 110–112.

⁵⁷ Vgl. FAROQHI, *Kultur*, 56.

Pomponius Mela verwies:⁵⁸ „Das sind die Abyssiner, die wir nennen deß Priester Hansen Volck. Dasselb Land nennt Pomponius Mela Habassia, daher nennens die Türcken Habetsch und die Moren Habischi.“⁵⁹

Im Zuge der Niederschlagung des Bocskay-Aufstandes kam Wild 1604 nach Ungarn und geriet dort bei St. Andrä in Gefangenschaft. Nachdem er mehrmals verkauft worden war, musste er mit seinem neuen Herrn, dem Pascha von Belgrad, nach Konstantinopel reisen. Dort wechselte er abermals den Besitzer und wurde nach Ägypten gebracht, wo er arabisch lernte und in Kairo an einen persischen Kaufmann verkauft wurde. Sein neuer Herr schloss sich der großen Pilgerkarawane an, die jedes Jahr von Suez nach Mekka zog.⁶⁰ Wild hielt sich längere Zeit in Mekka auf, obwohl Christen das Betreten der Stadt bei Todesstrafe untersagt war.⁶¹ Die Ankunft in Mekka schildert Wild wie folgt:

„Als bald die Türcken nach Mecha kommen, gehen sie in den Tempel, nemen Abtes und beten zweymal. Darnach lauffen sie umb das vierecker Hauß, welches mitten im Tempel stehet sieben Mal und haben einen Innwohner zu Mecha bey ihnen, der betet ihnen vor. So sprechen sie ihm nach und am einen Eck deß Hauses, zur rechten Hand gegen der Sonnen Auffgang, ist ein schwarzer, glintzender Stein, einer Faust groß, eingemauret. Denselben küssen sie sieben Mal, allezeit 3 mal auffeinander und sprechen: ‚Ach Gott, sey mir gnädig, ach Gott, sey mir gnädig, ach Gott, sey mir gnädig!‘, und wenn sie siebenmal umb das Hauß gelauffen sind, so gehen sie auß dem Tempel.“⁶²

Um auf dem Rückweg nach Kairo Angriffen von Wüstenstämmen zu entgehen, zog es Wilds Herr vor, nach Dschidda zu reisen. Von dort aus fuhren sie auf dem Roten Meer nach Jemen, wo der Kaufmann seinen Geschäften nachging. Über Suez gelangten sie dann wieder nach Kairo. Nach einer Handelsreise nach Damaskus, die auch nach Jerusalem führte, wurde Wild abermals verkauft. Der neue Eigentümer hielt sein Versprechen und ließ ihn nach einem Jahr frei. Daraufhin machte sich Wild auf den Weg nach Konstantinopel, erlitt allerdings vor Zypern Schiffbruch und musste nach Kairo zurückkehren, um wieder seinem alten Herrn zu dienen. Als er das nötige Geld gespart hatte, reiste er erneut nach Konstantinopel, wo er beim kaiserlichen Residenten Michael Starzer⁶³ Aufnahme fand.⁶⁴ Von dort kehrte er über

⁵⁸ Vgl. TEPLY, Vorwort, 27 f.

⁵⁹ WILD, Reysbeschreibung, 74.

⁶⁰ Vgl. WILD, Reysbeschreibung, 8, 36, 43 f., 53 f., 56 f.

⁶¹ Das legt die Vermutung nahe, dass Wild zum Islam konvertiert war oder dies zumindest vorgab. Vgl. TEPLY, Vorwort, 29.

⁶² WILD, Reysbeschreibung, 66.

⁶³ Vgl. Bertold SPULER, Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad (1739), in: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven 11/3 (1935), 313–366, hier 330.

Polen nach Nürnberg zurück, wo er 1611 eintraf und wenig später seine Erlebnisse niederschrieb.⁶⁵ Über Wilds weiteren Lebenslauf ist nichts bekannt.⁶⁶

Sein Bericht ist handschriftlich erhalten und wurde mehrfach gedruckt (Nürnberg 1613; 1623; auszugsweise Helmstedt 1639; Erlangen 1761).⁶⁷ Das deutet darauf hin, dass die *Reysbeschreibung* beim Publikum durchaus auf Interesse gestoßen ist. Die mit einem Vorwort des Bearbeiters, Karl Těply, versehene populärwissenschaftliche Edition⁶⁸ aus dem Jahr 1964 ist an das moderne Deutsch angepasst, was mitunter problematisch ist.⁶⁹ Da eine historisch-kritische Edition fehlt, diente hier die gedruckte Ausgabe von 1623⁷⁰ als Grundlage. Die *Reysbeschreibung* ist in vier Bücher unterteilt, die ihrerseits in zahlreiche kleine Unterkapitel gegliedert sind, und umfasst ca. 300 Seiten.

5. Das Türkenbild in der Frühen Neuzeit

Im 15. und 16. Jahrhundert galten die Türken in weiten Teilen Europas als die Inkarnation des Bösen, des Teufels und des Antichristen. Der Begriff *Türke*, der über den byzantinischen Sprachgebrauch nach Europa kam, bezeichnete ab dem 14. Jahrhundert die Osmanen. Die Eroberung Konstantinopels 1453, mit der das Römische Reich als letztes der vier Weltreiche der christlichen Heilsgeschichte aufhörte zu bestehen, konnte in apokalyptische Entwürfe eingeschrieben und die Türken konnten so als Vorboten des Teufels gesehen werden, der kurz vor dem Ende der Welt die Länder verwüsten und Christen zum Abfall vom Glauben verführen würde.⁷¹

Als Quintessenz der Türkengefahr, also jenes Diskurses, der die osmanische Expansion zur Gefahr für das gesamte christliche Europa stilisierte, sieht Almut Höfert das folgende Zitat aus dem Aufruf Papst Nikolaus V. zum Kreuzzug gegen die Osmanen vom 30. September 1453:

„Einst lebte schon einmal ein unbarmherziger und grausamer Verfolger der christlichen Kirche: Mahomet, Sohn Satans, Sohn des Verderbens, Sohn des Todes, der Seelen wie Körper der Christen mit seinem teuflischen Vater ver-

⁶⁴ Vgl. WILD, *Reysbeschreibung*, 84–86, 89–94, 116–119, 141–143, 158–160, 166–168, 176–178, 239–242.

⁶⁵ Vgl. ebd., 253–255.

⁶⁶ Vgl. TĚPLY, Vorwort, 29.

⁶⁷ Vgl. Viktor HANTZSCH, Wild, Johannes, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 42 (1897), 487–488, online unter: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn120141620.html?anchor=adb> (26.10.2014).

⁶⁸ Georg NARCISS, Hg., *Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604*, Stuttgart 1964.

⁶⁹ Vgl. TĚPLY, Vorwort, 33.

⁷⁰ WILD, *Reysbeschreibung*.

⁷¹ Vgl. Almut HÖFERT, Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Reisender des 15. und 16. Jahrhunderts, in: *Historische Anthropologie* 11/2 (2003), 176–192, hier 178 f.

speisen möchte, den es nach christlichem Blut dürstet, der ein überaus grausamer und blutrünstiger Feind der Erlösung der Seelen durch Christus ist. Dieser war der zu erwartende Drache, den Johannes in seiner Apokalypse gesehen hat: jener rote große Drache mit sieben Häuptern, zehn Hörnern und sieben Kronen auf den Häuptern, dessen Schwanz ein Drittel der Sterne vom Himmel geholt und auf die Erde geworfen hat. Dieser Drache hatte bereits fast den ganzen Orient, Ägypten und Afrika besetzt [...]. Nun hat sich in jüngster Zeit ein zweiter Mahomet erhoben, der der Ruchlosigkeit des Ersten nacheifert, der christliches Blut vergießt und die Christen mit großem Feuer vernichtet. [...] Dieser hat nun kürzlich die Stadt Konstantinopel nach hartem Kampf eingenommen und in seinen Machtbereich überführt. Dabei hat er unzählige Christen niedergemetzelt und alle Tempel und Heiligtümer geschändet. [...] Dieser ist wahrlich der Vorbote des Antichrist und ein neuer Sennacharib, der, der vernunftlos und ohne Geist, den gesamten Westen unter seine Herrschaft bringen und aus dem gesamten Erdkreis den christlichen Namen auslöschen möchte, als ob er es beanspruchen könnte, die Macht Gottes zu übertreffen.“⁷²

Mithilfe des Buchdrucks konnte dieses Bedrohungsszenario verbreitet und auch für andere Ziele christlicher Herrscher verwendet werden. Maximilian I. (1459–1519) finanzierte mit den vom Reichstag bewilligten Kreuzzugsgeldern beispielsweise seine Expansionspolitik in Frankreich und Italien.⁷³

Die Eroberung Konstantinopels löste in Europa gewissermaßen einen Schock aus. Auch wenn der Großmachtstatus längst verloren war, waren das Prestige und die Bedeutung von Byzanz als *Zweites Rom* nach wie vor groß. Berichte über den Fall Ostroms verbreiteten sich schnell und verstärkten das Negativbild, das man in Europa seit den Kreuzzügen von den Muslimen hatte. Die Türkenfurcht wurde schnell propagandistisch genutzt. In diesem Zusammenhang konstruierten italienische Humanisten *Europa* als eine identitätsstiftende Einheit in Abgrenzung zum osmanisch-muslimisch Anderen. Das begriffliche Gegensatzpaar, Christen – Sarazenen, wurde durch die Oppositionsbegriffe Christen – Türken, abgelöst, wobei hier die Frage nach der Herkunft der Türken eine wichtige Rolle spielte. Die auf der Ähnlichkeit der Wörter *Turci* und *Teuceri* basierende These, dass die Türken von den Trojanern abstammen, wurde schnell verworfen, da sie die Türken in die Nähe der Europäer rückte, denn auch die alten Römer hatten sich auf die Abstammung von den Trojanern berufen. Als Alternative bot sich an, die Skythen als Ursprung der Osmanen zu sehen. Damit

⁷² Helmut WEIGEL / Henny GRÜNEISEN, Hg., Deutsche Reichsaktent unter Kaiser Friedrich III. 1453–54, Göttingen 1969, 63, zitiert nach HÖFERT, Böse, 179.

⁷³ Vgl. HÖFERT, Böse, 179.

konnte man sie als Barbaren hinstellen, die mit Rom, dem Christentum und Europa nichts zu tun hatten.⁷⁴

Neben der Eroberung Konstantinopels war auch die erste Belagerung Wiens 1529 ein wichtiges Ereignis für die Formierung des Türkendiskurses. Der osmanische Vorstoß stand einerseits im Kontext der Rivalität zweier Reiche mit Weltherrschaftsanspruch und andererseits in jenem der Spaltung der lateinischen Christenheit zur Zeit der Reformation. Die Kommunikationsverdichtung durch den Buchdruck ermöglichte die Verbreitung eines bestimmten Bildes von den Türken in relativ kurzer Zeit und über große Distanzen hinweg. Die Türkenfurcht konnte so aus den umkämpften Grenzgebieten, die unter den Kriegs- und Beutezügen zu leiden hatten, in Länder gelangen, die von der osmanischen Expansion nicht direkt betroffen waren. Der propagierte Diskurs konnte dabei zahlreiche Funktionen übernehmen: Legitimierung von Steuererhebungen, Förderung des Gehorsams gegenüber der Obrigkeit, Kontrolle der Stände sowie Förderung der Frömmigkeit und des kirchenkonformen Verhaltens.⁷⁵

Das Türkenbild war voller Topoi und Stereotypen. In nicht-religiösen Texten und Bildern wurde in erster Linie der Topos der Grausamkeit verbreitet. Mit der Schilderung von Mord, Vergewaltigung, Verschleppung von Gefangenen, Zerstörung, Brandschatzung und Plünderung konnte man die Bereitschaft zum Kampf gegen die Osmanen erhöhen. Daneben gab es noch den religiösen bzw. theologischen Diskurs über den Islam und die Türken. Es bestand Einigkeit darüber, dass dieser negativ zu bewerten sei und dem Christentum diametral gegenüber stehe; er sei eine Häresie, mit der Grausamkeit und Barbarei untrennbar verbunden wäre. Die Türken hätten von ihrem Propheten den Auftrag zur Vernichtung der Christen erhalten, weshalb sie Kirchen schänden und christliche Gläubige verfolgen würden. Daraus entstand die Angst vor der Fortsetzung der osmanischen Expansion bis nach Rom und Westeuropa, verbunden mit einem Endzeitgefühl und einer Weltuntergangsstimmung, die durch die apokalyptische Prophezeiung biblische Glaubwürdigkeit erlangte. Im Zuge der Reformation tauchte auch das Motiv der Zuchtrute Gottes auf, mit der die Christenheit für ihre Sünden bestraft werden sollte. Die Lösung des Türkenproblems sah man in der Wiederbelebung des Kreuzzugsgedankens.⁷⁶

In Reiseberichten des 16. Jahrhunderts wurden jedoch weniger die von den Osmanen ausgehende Gefahr thematisiert, als eher die kulturellen und sozialen Gegebenheiten im Osmanischen Reich und da vor allem solche, die sich von jenen in der Heimat unterschieden.

⁷⁴ Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 5–7.

⁷⁵ Vgl. ebd., Abs. 9 f.

⁷⁶ Vgl. KILIC, Feind, 121 f.

den.⁷⁷ Obwohl diese Beschreibungen oft eingesetzt wurden, um die Verhältnisse und Normen der Heimat zu bestätigen und zu stärken, wurde häufig auch Positives über Staat und Gesellschaft berichtet. Die Zustände im Osmanischen Reich konnten so auch als Schablone benutzt werden, um die eigene Gesellschaft zu kritisieren.⁷⁸ Johann Wild äußerte sich beispielsweise über die Disziplinierung von Schülern:

„Die Schulmeister aber brauchen keine Ruhten, sondern wenn ein Knab nichts lernet, so schlagen sie ihn mit einem Stab auf die Fußsolen, daß er ein gute Weil daran gedenckt. Diese Disciplin oder Zuchtordnung bedunckt mich feiner seyn denn bey uns in Teutschland, da die Schulmeister ihre Knaben oder Discipel an die Köpff stossen und schlagen wie die Hund und so scheu und forchtsam machen, daß keiner kein Lust mehr zur Schul hat.“⁷⁹

Den Alkoholgenuss in Europa kritisiert Wild folgendermaßen:

„Über diesem hat man einen Türcken erwischt, der das Gebot übertreten, und sich voll gesoffen. Diesen führt man für den Wascha, welcher befahl, daß man im 100 Streich auff die Solen schlagen sollte, und nachmals auff einen Esel setzen, mit dem Gesicht hinderwartz, ihm deß Esels Schwantz in die Hand geben und ein stinckenden Schafdarm in den Halß hencken solte. [...] Wenn man diese Straff in Teutschland solte üben an denen, so Tag und Nacht ins Wirtshäusern ligen, fressen und sauffen, wo wolte man stinckende Schafdarm gnug nemen, die man solchen Schlemmern an die Hälse henckte.“⁸⁰

Stereotypen blieben dennoch erhalten. So wurde beispielsweise die Herrschaft des Sultans vielfach als Tyrannei bezeichnet, welche vor allem die christlichen Untertanen treffe.⁸¹

Das Türkenbild war in Mitteleuropa im 15. und 16. Jahrhundert relativ stabil. Eine Veränderung begann sich, einerseits aufgrund der durch Reiseberichte vermittelten Sicht, andererseits wegen der veränderten militärisch-politischen Lage, erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts abzuzeichnen. Nach den Niederlagen der Osmanen bei der Belagerung von Wien 1683 und im darauf folgenden *Großen Türkenkrieg* lösten Türkentriumph und Türkenpott Türkenfurcht und Türkengefahr ab, bestätigten aber gleichzeitig das Negativbild.⁸² In

⁷⁷ Zu den inhaltlichen Unterschieden zwischen Reiseberichten und Geschichtswerken über die Osmanen siehe HÖFERT, Feind, 197 f.

⁷⁸ Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 15 f. Zu Reiseberichten als Quellen im Hinblick auf die Türkengefahr, siehe auch KILIC, Feind, 163–177.

⁷⁹ WILD, Reysbeschreibung, 184 f.

⁸⁰ Ebd., 178 f.

⁸¹ Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 16.

⁸² Vgl. KILIC, Feind, 199 f.

der westeuropäischen Oberschicht zeichnete sich aber allmählich ein Wandel zu einem positiveren Bild ab. Türken, Mauren und alles Orientalische wurden als etwas Exotisches wahrgenommen. Diese Orientbegeisterung begann in Frankreich etwa in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und erreichte um 1700 mit der Übersetzung der *Märchen aus 1001 Nacht* durch Antoine Galland einen Höhepunkt.⁸³ Im Zeitalter der Aufklärung traten religiös geprägte Oppositionspaare wie Christen – Heiden oder Christen – Häretiker zugunsten säkularer Gegensätze in den Hintergrund. An die Vorstellung einer distinkten europäischen Zivilisation gekoppelte Dichotomien, wie Rationalität – Irrationalität, Gesetzesherrschaft – Despotie oder Fortschritt – Stagnation, gewannen zunehmend die Oberhand.⁸⁴

6. Das Türkenbild bei Johann Wild

Wild verwendete bereits in der Einleitung ein entmenschlichendes Bild der Türken: „[...] als ich umb die edle Freyheit gekommen und in die elende Dienstbarkeit und Servitut gerathen, da ich von den Ungern gefangen unnd den türckischen Bluthunden bin verkaufft worden.“⁸⁵ Einem Türken, mit dem er einen Konflikt auszutragen hatte, sprach er an anderer Stelle ebenfalls die Menschlichkeit ab: „Da wurd der Bestia so boßhafftig, und sprach: ‚Du christlicher Hund, jetzt will ich hingehn zu deinem Herrn und dich von im kauffen. Darnach will ich dir den Kopff abhauen.‘“⁸⁶ Ähnlich äußert er sich über seinen Herrn, als der ihn verkaufen wollte: „Der Bestia und Schindhund bot mich noch eins so theuer, als er mich erstlich kaufft hatte.“⁸⁷ Damit knüpfte er nahtlos an die zahlreichen Schilderungen türkischer Gewalt an.⁸⁸ Wild verwendete das Bild des wilden Tieres, um damit einen Gegensatz zu sich selbst und dem christlichen Abendland zu schaffen.⁸⁹ So versuchte er, sich von den in seinen Augen „minderwertigen“ Türken abzuheben.⁹⁰

Solchen Stellen stehen aber auch Passagen gegenüber, in denen er die Türken, wenn auch nicht als vollwertige und ebenbürtige Menschen, so immerhin doch als Geschöpfe Gottes anerkannte: „Ob wol die Heyden und Unglaubige auch Geschöpff und Creatures Gottes seyn, so sihet und erkennet man doch an ihnen, wie hart sie mit Blindheit geschlagen sind,

⁸³ Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 18 f.

⁸⁴ Vgl. ebd., Abs. 46.

⁸⁵ WILD, Reysbeschreibung, Widmung.

⁸⁶ Ebd., 87.

⁸⁷ Ebd., 153.

⁸⁸ Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 11.

⁸⁹ Vgl. Martin WREDE, Feindbild, in: Friedrich Jäger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3: Dynastie-Freundchaftslinien, Stuttgart 2006, 878–890, hier 881.

⁹⁰ Vgl. KOSELLECK, Zukunft, 244–246.

daß sie von Jugend auff in harter Mühseligkeit auffgezogen werden.“⁹¹ Mit Kritik am Islam sparte er freilich nicht und entsprach damit ganz dem zeitgenössischen Türkenbild.⁹²

Die vorgebliche Tyrannei der Türken, die vielfach und vor allem die christlichen Untertanen betreffe, wurde in zahlreichen Reiseberichten geschildert.⁹³ Wild verwies bereits in seiner Einleitung darauf:

„Der allmächtige Gott wolle alle fromme Christen und in gemein die liebe Christenheit vor deß Türcken Tyranney, Servitut und Dienstbarkeit gnädiglich behüten und wolle uns den zeitlichen Friden und nach demselben den ewigen Frieden verleyhen. Amen.“⁹⁴

Neben der Tyrannei erwähnt Wild hier wie bereits zuvor in der Einleitung die unmittelbare Bedrohung durch die Osmanen. Die Gefahr der Versklavung betraf nämlich nicht nur gefangen genommene Soldaten wie ihn selbst, sondern auch die Grenzbevölkerung, die immer wieder zum Opfer der Kriegs- und Beutezüge der Osmanen wurde.⁹⁵

Während seines Aufenthalts in Ofen stellt er fest:

„Ich möchte selbst allda mein Leben zubringen, wenn es so wol den Christen als den Türcken gehörte. Es ist schad und zu erbarmen, daß der verfluchte Türck so ein herzlich Land innen haben, und also jämmerlich verheeren und verderben solle, welches wir alles gegen Gott mit unsern grossen Sünden verdienet, daß er verhenckt unser Land und Leut also zu verheeren und verderben. Es gehet einem wol zu Herzen, wenn man bedencket, und ansehet die gewaltigen Königreich und Länder, die der Türck bezwungen, und unter das Joch gebracht hat, wie arme Leut sie seyn, die nimmermehr Herr über ihr Vaterland seyn, noch seyn können, und auch dem türckischen Tyrannen müssen unterworfen seyn. Die Christen, so unter dem Türcken wohnen, müssen viel Schelt- und Schmähwort anhören. Es ist das erste Wort, so bald inen das Maul auffgeht, daß sie sagen ‚pre ijdi dschopek gaur‘, das ist ‚du schlimmer Hund‘, welches der Christen Titul unter den Türcken ist.“⁹⁶

In dieser Passage findet man neben der Darstellung der Türken als Tyrannen, welche die Christen unterworfen hätten, auch das zuvor angesprochene Motiv der Zuchtrute Gottes als

⁹¹ WILD, Reysbeschreibung, 219.

⁹² Vgl. KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 12.

⁹³ Vgl. ebd., Abs. 16; WREDE, Feindbild, 887.

⁹⁴ WILD, Reysbeschreibung, Widmung.

⁹⁵ Ausführlicher zur Sklaverei im ungarischen Grenzgebiet vgl. Géza PÁLFFY, Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Géza Dávid / Pál Fodor, Hg., Ransom Slavery along the Ottoman Borders, Leiden 2007, 35–83.

⁹⁶ Ebd., 22.

Bestrafung für die Sünden der Christenheit.⁹⁷ Auch seinen Herrn bezeichnete Wild als „gottlose[n], tyrannische[n] Hund“⁹⁸. Seine ursprünglichen Fluchtüberlegungen verwarf er bald wieder, „denn so ich von eim Tyrannen gelauffen, were in dem andern in die Händ kommen“⁹⁹. Die Bezeichnung *Tyrann* gründete also nicht nur auf einer spezifischen persönlichen Abneigung gegen seinen Herrn, sondern bezog sich auf alle Menschen, die er als *Türken* sah. Kritisch äußert sich Wild auch zum angeblich lockeren Umgang der Muslime mit dem Thema Geschlechtsverkehr. Zum Aufenthalt in Mekka schrieb er beispielsweise:

„Es treiben auch die Mamelucken und Araber dise 3 Tag uber ein gar gottloß Leben in Hurerey und aller Unzucht, denn es frey Huren allda gibt, die ihre Zelt haben, und halten Spilleut. Da kommen denn die erbarn Gesellen hinein, treiben ihren Willen und Unzucht und gehen wider darvon.“¹⁰⁰

Dass dies keine Ausnahmeerscheinung gewesen sei, zeigte laut Wild folgendes Szenario:

„Wenn eine ins Bad gehet, so bleibet sie den halben Tag darinn [...] Und wenn die Weiber Mägd haben, so nehmen sie dieselben mit ins Bad. Sie trauen ihren Männern nicht, wissen wol, daß keine im Hauß daheim sicher vor ihnen ist, denn sie sind gar sehr zur Unzucht und Geilheit geneigt.“¹⁰¹

Während der Gang der Frauen zum Bad anderen Autoren Anlass zu abenteuerlichsten Spekulationen bot, findet sich in der *Reysbeschreibung* keinerlei Bericht über Unzucht in den Frauenbädern.¹⁰² Schilderungen von unmoralischem Verhalten in Bezug auf den Geschlechtsverkehr dienten der Diskreditierung des Fremden und der Vergewisserung, dass das eigene Verhalten überlegen sei und man selbst gottgefällig handle. Dazu passt auch die Beschreibung einer Kairoer Taverne, in der junge Knaben das Unterhaltungsprogramm darstellten:

„Solches sehen die Türcken am liebsten, denn die gottlosen unnd verfluchten Schelmen seyn rechte Knabenschänder. Ist auch solches nur auff die Geilheit unnd Unzucht angesehen, denn sie oftmahls, wenn sie ihnen das Gelt geben,

⁹⁷ Genauer dazu KILIC, Feind, 148 f.

⁹⁸ WILD, Reysbeschreibung, 62.

⁹⁹ Ebd., 62.

¹⁰⁰ Ebd., 72.

¹⁰¹ Ebd., 193.

¹⁰² Vgl. HÖFERT, Böse, 185 f.

Schelmerey mit ihnen treiben, dieselben küssen und sich vor niemand scheuen.“¹⁰³

Außerdem bemerkt Wild derart „skandalöse“ Dinge wie etwa die Ehescheidung.¹⁰⁴ Die Ehe an sich habe bei den Türken keinen hohen Stellenwert, heißt es bei Wild mit Blick auf die Polygamie:

„Die zwey Eheleut aber werden gar jung zusammen verheyratet, daß der Breutigam etwan bey 15 und die Braut bey 12 Jaren alt. Ihr Ehestand ist bey ihnen für nichts geachtet oder gehalten, denn wenn einer schon 3, 4 oder 5 Weiber genommen hat, so lest er sich dennoch nicht mit begnügen, schauet, wo er sonst was zu naschen bekommen kan, denn sie halten es für einen Ruhm unter einander, wenn einer dem andern sein Weib kan zu Schanden machen, unnd werden wol ettliche Bestien unter dem gemeinen Pöbel gefunden, die ihre eygene Weiber verkuppeln unnd zu Huren machen. [...] Das sey nun gesagt von der Türcken unnd Araber Heyraht, Hochzeit und Verbündnuß mit ihrem Ehestand, wie sie sich darinn verhalten, denselben zu allerhand Unzucht, Sünd, Schand und Laster gebrauchen.“¹⁰⁵

Für einen frühneuzeitlichen Europäer unvorstellbar, war legale Polygamie in der islamischen Welt nicht unüblich. Im dritten Vers der vierten Sure des Koran wird den Männern ausdrücklich erlaubt, mehrere Frauen zu heiraten. Die Formulierung im Koran schränkt die Zahl der Frauen, die ein Mann heiraten darf, zwar nicht explizit auf vier ein, dies wurde aber relativ bald verbindlich.¹⁰⁶ Indem Wild Untreue und Prostitution, die er womöglich während seines Aufenthalts im Osmanischen Reich tatsächlich beobachtet hatte, verallgemeinerte, stellte er sich und das christliche Abendland auch hier moralisch über die Ungläubigen. Dass Untreue und Prostitution auch in seiner Heimat fixer Bestandteil des menschlichen Zusammenlebens waren, verschwieg er freilich. *Der Türke* ist in Wilds Augen also nicht nur ein brutales, sondern auch ein triebgesteuertes „Untier“.¹⁰⁷ Das ist für Schriften der Frühen Neuzeit jedoch keineswegs ein Alleinstellungsmerkmal. Hemmungslose Genusssucht, unsteter Lebenswandel und sexuelle Ausschweifungen wurden den Türken auch von anderen Autoren vorgeworfen; eine solche unmoralische Lebensweise, die Polygamie, Prostitution, Homosexualität und Sodomie inkludiert, sei auf den Islam zurückzuführen, der ein solches Verhal-

¹⁰³ WILD, Reysbeschreibung, 202.

¹⁰⁴ Ebd., 210 f.

¹⁰⁵ Ebd., 210 f.

¹⁰⁶ Vgl. Jean BOYD, Nikāh, in: P. Bearman u. a., Hg., *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 3, Leiden 1995, 26–35, hier 27.

¹⁰⁷ Vgl. WREDE, Feindbild, 887.

ten zulasse. Diese vermeintlich typische islamische Lebensweise wurde somit ein Gegenentwurf zum züchtigen und anständigen christlich-abendländischen Gebaren.¹⁰⁸

Ein von Wild besonders häufig behandeltes Thema in Verbindung mit dem Türkenbild ist die Religion. Christen, zumindest jene im osmanisch beherrschten Raum, wurden von ihm grundsätzlich als fromme Menschen dargestellt, die unter der tyrannischen Herrschaft des Sultans zu leiden hätten. Der Islam wird im Gegensatz dazu oft lächerlich gemacht:

„Und die Kameltreiber, welche genannt werden Devedschi, machten vor ihrer Herren Zelt einen Kreis und standen ringsherum, sangen und sprangen miteinander, sagend: ‚Ach Gott, erbarm dich unser, von wegen unseres Mahomets.‘ Und solches Gaukelwerk trieben sie zwei Stunden, vermeinend, daß Gott ein Wohlgefallen daran hätte.“¹⁰⁹

Bereits bei Martin Luther finden sich solche Aussagen. Er nannte zum Beispiel das zeremonielle Waschen „nerrisch und lecherlich“¹¹⁰. Religiöse Praktiken der Muslime wurden von Wild an mehreren Stellen als „Gaukelwerck“ oder „Gaukeley“ beschrieben.¹¹¹ Damit ist neben der Dämonisierung und Entmenschlichung des Feindes eine weitere Strategie erkennbar: die Verhöhnung.

Laut Wild gäbe es aber auch Türken, die ihre religiösen Irrungen erkennen und konvertieren würden:

„Dieser Suleman Zausch¹¹² war in die 6 mal zu Mecha und Medine Zahnabi wollfahrten gewesen, Vergebung seiner Sünden zu erlangen, aber er hatte niemals nichts gesehen, denn ihre heuchlerische und narrische Gaukeley, und reuet ihn oft, daß er zu einem Türcken worden war, denn er kondte wol lesen und schreiben, und lag ihm noch allezeit die christliche Lehr im Sinn, in Betrachtung der ewigen Seligkeit, wie er die auch möchte erlangen und der Verdambnuß entfliehen. Als er einmal zu Bette gangen, were ihm in dem

¹⁰⁸ Vgl. KILIC, Feind, 229.

¹⁰⁹ NARCISS, Reysbeschreibung, 114. Dieser Abschnitt fehlt in der Ausgabe von 1623. Vgl. WILD, Reysbeschreibung, 63.

¹¹⁰ KILIC, Feind, 141.

¹¹¹ Vgl. beispielsweise die Beschreibung des Rituals im Rahmen der Haddsch, bei dem die Pilger drei Säulen an der Stelle, an der der Teufel Abraham in Versuchung geführt haben soll, symbolisch steinigen: „Die Steine aber lesen sie unterwegs auff, wenn sie vom Berg zu rück ziehen, und brauchens zu dem Gaukelwerck.“ WILD, Reysbeschreibung, 71 f. Siehe auch die Darstellung der drehenden Derwische: „Diese baucken und pfeiffen auff das Schönste, theils aber trähnen sich im Circkel mit außgestreckten Armen, schlagen die Hände zusammen, hencken den Kopf hinder sich, und verträhen sich ie zween und zween gegen einander. In Summa: Sie treiben grosse Fantasey und Gaukelwerck.“ Ebd., 183.

¹¹² Aus der *Reysbeschreibung* geht hervor, dass es sich hier um einen Kroaten handelte, der ihm Rahmen der Knanlese zum Islam bekehrt worden war.

Schlaff ein Gesicht fürkommen, das hette mit im geredt, wenn er wolte selig werden, so sollte er bey dem christlichen Glauben leben und sterben, und bey dem Glauben bleiben, darauff er getaufft worden, wo aber nicht, so würde er verdampt werden. [...] Dann ist er auffgestanden, fleissig zu Gott gebetet, und sich ihme befohlen.“¹¹³

Neben dieser Verspottung islamischer Religionsausübung äußerte sich Wild auch mehrmals zur angeblichen Heuchelei der Türken.¹¹⁴ Die Parallelen zur Heimat¹¹⁵ sind deutlich, wurden aber verschwiegen. Auch in seiner abschließenden Beschreibung der Türken stellte Wild noch einmal fest, wie „scheinheilig“ diese seien:

„In Summa: der Türcken ganzes Leben ist nur auff den eusserlichen Schein angesehen, in dem sie sich stellen und außgeben, als weren sie die aller heyligsten und angenehmsten bey Gott im Himmel. Aber den Teufel halten sie im Herzen, der ihnen zu seiner Zeit lohnen wird.“¹¹⁶

Mit diesem Hinweis auf die insgeheime Zusammenarbeit mit dem Teufel vertrat Wild eine ähnliche Meinung wie Luther, der die Türken als dessen irdische Repräsentanten betrachtete.¹¹⁷ Die islamische Religion sei deutschen Theologen zufolge ein „diabolisch pervertiertes Derivat“¹¹⁸ des eigenen Glaubens – die Kirche Satans. Der christliche Glaube werde ins Gegenteil verkehrt und durch List und Heuchelei versucht, Christen dem Teufel zuzuführen. Analogien zum Christentum seien äußerlich und lediglich Persionen des Eigenen.¹¹⁹

Interessant sind auch Wilds Städtebeschreibungen. Vor allem über die ehemals christlich beherrschten Städte in Europa urteilte Wild negativ:

„Die Statt Ofen ligt auff einem Berg in der Höhe in die Lenge unnd mag so groß seyn als Wien, hat 6 Thor. Die Statt aber wird nicht sauber gehalten von

¹¹³ WILD, Reysbeschreibung, 121.

¹¹⁴ Dazu beispielsweise Wilds Kommentar zur Pilgerreise: „Das Waschen aber und nackend Reysen thuen sie darumb, daß sie vermeynen, ihre Sünde dadurch zu büßen und glauben die blinden und närrischen Türcken, sie thun Gott ein angenehmen Dienst und sagen auch frey, wer also nach Mecha reyse, dem verzeyhe Gott seine Sünde. [...] Mit solchen gleisnerischen und heuchlerischen Wercken wollen sie Gott den Himmel abverdienen.“ Ebd., 64. Im Gegensatz zum Rest des Jahres seien die Türken während der Fastenzeit besonders fromm: „Es seyn auch die Türcken und Moren keine Zeit zu fleissig und heilig als in solcher Fasten Zeit, denn sie pflegen nicht allein den armen Leuten, sondern auch den Hunden und Katzen Allmosen außzuthailen. Meynen damit Gott den Himmel abzuverdienen, befleissigen sich also in der Fasten aller guten Werck und Andacht. [...] Also halten die Türcken und Moren ihre Fasten mit Allmosen Geben, Beten, Fasten und dergleichen heuchlerischen Wercken.“ Ebd., 194 f.

¹¹⁵ Pilgerreisen und Frömmigkeit zu bestimmten Zeiten im Jahr waren und sind auch im Christentum nicht unbekannt.

¹¹⁶ WILD, Reysbeschreibung, 252.

¹¹⁷ Vgl. KILIC, Feind, 143.

¹¹⁸ KONRAD, „Türkengefahr“, Abs. 12.

¹¹⁹ Vgl. ebd., Abs. 12.

den Türcken. [...] Es verwundert mich sehr von den Türcken, daß sie so gar nichts bauen lassen an ihren Häusern, denn deren gar viel seyn, die eingefallen ligen, darein man Mist und Kot wirfft.“¹²⁰

Ähnlich äußerte er sich über Al-Kairo¹²¹ und Kairo¹²². Mit diesen Beschreibungen der Muslime bzw. der osmanisch beherrschten Städte als schmutzige, zerstörte und verfallene Orte sprach er den Osmanen die Fähigkeit, in ihrem Staat für Ordnung zu sorgen, ab. Ihnen gegenüber stellte er dabei implizit das saubere Abendland. Damit – und auch hier tanzt die *Reysbeschreibung* im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Berichten nicht aus der Reihe – waren allerdings nicht die Türken selbst gemeint, sondern nur der Zustand des Landes und der Städte. Die Menschen selbst und ihre Lebensweise wurden üblicherweise mit äußerlicher Sauberkeit in Verbindung gebracht. In ihrem Innersten – und hier findet sich wieder die zuvor angesprochene angebliche Heuchelei der Türken – seien sie jedoch schmutzig.¹²³

Trotz dieser zahlreichen Negativbilder äußert sich Wild manchmal auch positiv. Bewunderung kostete Wild beispielsweise die Abwehr arabischer Räuber durch Janitscharen:

„Ich sahe meine Wunder, wie dapffer sie die Araber von den Merren herunter schossen. Es thet kein einiger ein Fehlschuß. Wenn unsere Kriegsleit in Ungern so gewiß weren als die Janitscharen, würden sie vil mehr gewonnen haben, denn also.“¹²⁴

Vor allem dann, wenn er gut behandelt wurde und genug zu essen erhielt, schreibt er wohlwollend über die Osmanen. Die Klärung einer Streitfrage zwischen seinem Herrn und einem Zollbeamten, die vor einen Richter getragen wurde, rang ihm Bewunderung ab:

„Diese Thaten sind noch von Türcken und Heyden zu loben, daß man einem seinen Widersacher und fälschlichen Angeber unter Augen stellet, damit man

¹²⁰ WILD, Reysbeschreibung, 20 f.

¹²¹ Damit ist die alte arabische Militärsiedlung Fustät gemeint, die bis zur Gründung Kairos im 10. Jahrhundert das Verwaltungszentrum Ägyptens bildete. Dazu Wild: „Diese alte Statt ist aller zerstört und verwüestet, hat keine Mauren umb sich. Man kann Tag und Nacht auß und einkommen, wenn man will. Die Häuser sind gar altvätterisch. Was Kirchen und schöne Gebäu gewesen seyn, das ist verwüestet und zerstört, und ligen noch an vielen Orten über ein Hauffen und wird nichts wider auffgebauet.“ Ebd., 228.

¹²² „Alcairo ist eine grosse, gewaltige Statt. Constantinopel ist besser und zierlicher gebauet als Alcairo, denn es hat nicht schöne Häuser da. Wird auch nicht so sauber gehalten als Constantinopel. Darumb regiert die Pest alle Jar so starck allda, daß viel 1.000 daran sterben unnd nimmt doch kein Türck oder Araber kein Scheuen oder Grauen, wie unter den Christen.“ Ebd., 233.

¹²³ Vgl. HÖFERT, Böse, 191.

¹²⁴ WILD, Reysbeschreibung, 149.

sich verantworten kan, und welcher Unrecht hat, daß er umb seine Missethat öffentlich und vor jederman gestrafft wird.“¹²⁵

Das Rechtssystem wurde also von Wild (und auch anderen Autoren) positiv dargestellt. Zwar wären sie weit davon entfernt, das Leben im Osmanischen Reich jenem in ihrer Heimat vorzuziehen, aber sie nützten die gewonnenen Eindrücke, um sie auf das Abendland zu projizieren und subtil Misstände anzuprangern.¹²⁶

5. Fazit

Anhand des im zweiten Kapitel dargelegten anthropologischen Kulturbegriffs wurden die vier Hauptthemen aus der *Reysbeschreibung* gegriffen, die sich für die Untersuchung kultureller Unterschiede und die Konstruktion des Türkenbildes verwenden lassen: die Osmanen als unmenschlicher Erbfeind der Christenheit, ihre moralische Fragwürdigkeit und Religion sowie der Zustand der von ihnen beherrschten Städte. Diese Themen benutzte Wild, um die eigene Überlegenheit zu verdeutlichen.

Seine *Reysbeschreibung*, das Werk eines gefangenen kaiserlichen Soldaten, der als Sklave sieben Jahre lang das Osmanische Reich bereiste, stand am Übergang von einem negativen, von existenzieller Bedrohung geprägten Türkenbild hin zu einer stärker bewundernden Sichtweise auf das exotische Fremde. Gewisse (negative) Denkmuster und -traditionen spielten zwar noch eine Rolle, über weite Strecken ist Wilds Bericht aber eine nüchterne Schilderung des Erlebten, vor allem wenn man bedenkt, dass er ein unfreiwilliger Reisender war. Damit fügte er sich in das ein, was für frühneuzeitliche Reiseberichte über das Osmanische Reich allgemein zu gelten scheint: Sie sind nicht (mehr) von der Türkengefahr geprägt, sondern beschäftigen sich mit sozialen und kulturellen Eigenheiten der Osmanen.

Wilds negative Äußerungen über die „türkischen Bluthunde“ scheinen eher dem Rechtfertigungsdruck geschuldet zu sein, den er nach seiner Rückkehr in die Heimat verspürte. Der Bericht legt nahe, dass er sich mit seinen Besitzern sowie mit der osmanischen Gesellschaft an sich arrangiert haben dürfte. Hätte er nun überwiegend oder gar ausschließlich Positives geschrieben, hätte er sich, zurück in der Heimat, wohl verdächtig gemacht. Mit seiner überwiegend sachlichen Schilderung, in die immer wieder scharfe Abgrenzungen

¹²⁵ WILD, *Reysbeschreibung*, 112.

¹²⁶ Vgl. KILIC, *Feind*, 230.

zum Fremden eingestreut wurden, entsprach Wild ganz der für Autoren seiner Zeit typischen Einstellung gegenüber den Türken.

Anhang

Quellen

- Georg NARCISS, Hg., Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604, Stuttgart 1964.
- Helmut WEIGEL / Henny GRÜNEISEN, Hg., Deutsche Reichsakten unter Kaiser Friedrich III. 1453–54, Göttingen 1969.
- Johann WILD, Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen, Nürnberg 1623, URN: nbn:de:gbv:3:1-23574 (26.10.2014).

Literatur

- Gábor ÁGOSTON, Devşirme, in: Gábor Ágoston / Bruce Masters, Hg., Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009, 183–185.
- Gábor ÁGOSTON / Bruce MASTERS, Hg., Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009.
- Gábor BARTA, Die Anfänge des Fürstentums und erste Krisen (1526–1606), in: Béla Köpeczi, Hg., Kurze Geschichte Siebenbürgens, Budapest 1990, 243–301.
- Jean BOYD, Nikāh, in: P. Bearman u. a., Hg., The Encyclopaedia of Islam, Bd. 3, Leiden 1995, 26–35.
- Peter BRENNER, Reiseliteratur, in: Friedrich Jaeger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 10: Physiologie–Religiöses Epos, Stuttgart 2009, 1019–1026.
- Suraiya FAROQHI, Kultur und Alltag im Osmanischen Reich. Vom Mittelalter bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts, München 1995.
- Suraiya FAROQHI, Geschichte des Osmanischen Reiches, München 2000.
- Caroline FINKEL, The Administration of Warfare. The Ottoman Military Campaigns in Hungary 1593–1606, Wien 1988.
- Ines GAREIS, Alterität, in: Friedrich Jaeger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 1: Abendland–Beleuchtung, Stuttgart 2005, 261–263.
- Joseph von HAMMER-PURGSTALL, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. 4: Vom Regierungsantritte Murad des Dritten bis zur zweyten Entthronung Mustafa's I., 1574–1623, Graz 1963.
- Michael HARBSMEIER, Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deut-

- scher Reisebeschreibungen, in: Antoni Maczak / Hans Jürgen Teuteberg, Hg., Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung, Wolfenbüttel 1982, 1–31.
- Max Sebastián HERING TORRES, Fremdheit, in: Friedrich Jaeger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3: Dynastie–Freundschaftslinien, Stuttgart 2006, 1226–1229.
- Almut HÖFERT, Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600, Frankfurt/Main 2003.
- Almut HÖFERT, Ist das Böse schmutzig? Das Osmanische Reich in den Augen europäischer Reisender des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Historische Anthropologie 11/2 (2003), 176–192.
- Geert HOFSTEDE, Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen, Organisationen, Management, Wiesbaden 1993.
- Nicolae JORGA, Geschichte des Osmanischen Reiches, Bd. 3: Bis 1640, Frankfurt/Main 1990.
- Ahmet KILIC, Vom Feind Christi zur Spottfigur Europas. Das mitteleuropäische Türkenbild im historischen Wandel vom frühen Mittelalter bis an die Schwelle der Moderne, München 2013.
- Reinhart KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/Main 1984.
- Klaus KREISER, Der Osmanische Staat 1300–1922, München 2001.
- Marlene KURZ u. a., Hg., Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie, Wien 2005.
- Hans-Jürgen LÜSEBRINK, Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer, Stuttgart 2005.
- Bruce MASTERS, Dhimmi, in: Gábor Ágoston / Bruce Masters, Hg., Encyclopedia of the Ottoman Empire, New York 2009, 185–186.
- Josef MATUZ, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1994.
- Michael MAURER, Reiseberichte, in: Michael Maurer, Hg., Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 4: Quellen, Stuttgart 2002, 325–348.
- Géza PÁLFFY, Ransom Slavery along the Ottoman-Hungarian Frontier in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Géza Dávid / Pál Fodor, Hg., Ransom Slavery along the Ottoman Borders, Leiden 2007, 35–83.
- Ernst Dieter PETRITSCH, Fremderfahrungen kaiserlicher Diplomaten im Osmanischen Reich (1500–1648), in: Michael Rohrschneider / Arno Strohmeier, Hg., Wahrnehmungen des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2007, 345–366.

Michael ROHRSCHEIDER / Arno STROHMEYER, Hg., Wahrnehmungen des Fremden. Differenzenerfahrungen von Diplomaten im 16. und 17. Jahrhundert, Münster 2007.

Bertold SPULER, Die europäische Diplomatie in Konstantinopel bis zum Frieden von Belgrad (1739), in: Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven 11/3 (1935), 313–366.

Karl TEPLY, Vorwort, in: Georg Narciß, Hg., Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604, Stuttgart 1964, 19–34.

Alexander THOMAS, Kulturvergleichende Psychologie. Eine Einführung, Göttingen 1993.

Martin WREDE, Feindbild, in: Friedrich Jäger, Hg., Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 3: Dynastie–Freundschaftslinien, Stuttgart 2006, 878–890.

Onlineressourcen

Viktor HANTZSCH, Wild, Johannes, in: Allgemeine Deutsche Biographie 42 (1897), 487–488, online unter: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn120141620.html?anchor=adb> (26.10.2014).

Felix KONRAD, Von der „Türkengefahr“ zu Exotismus und Orientalismus. Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 03.12.2010, Abs. 1–46, URN: nbn:de:0159-20101025120 (26.10.2014).

Empfohlene Zitierweise:

Christoph WÜRFLINGER, Türkenbilder in der *Reysbeschreibung* des Johann Wild (1613), in: *historioPLUS* 2 (2015), 112–140, online unter: <http://www.historioplus.at/?p=495>.

Bitte setzen Sie beim Zitieren dieses Beitrags hinter der URL-Angabe in runden Klammern das Datum Ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse.