Marina Münkler / Werner Röcke

Der *ordo*-Gedanke und die Hermeneutik der Fremde im Mittelalter: Die Auseinandersetzung mit den monströsen Völkern des Erdrandes

1 Fremdheit und Transzendenz: Zum Status der monströsen Völker in der mittelalterlichen Beschreibung des Fremden ... 701
2 Die Welt als *ordo* und die Herausforderung durch das Fremde ... 716
3 Definieren und Aufschreiben: Die *monstra* in Lexika und Enzyklopädien ... 722
4 Die monströsen Völker in der Schöpfungstheologie ... 730
5 Die Verortung der monströsen Völker in Raum und Zeit ... 735
6 Die allegorisch-tropologischen Deutungen der monströsen Völker ... 747
7 Die Grenzen des *genus humanum*: Die Bestimmung der Abweichung in der Scholastik ... 750
Literatur ... 759

1 Fremdheit und Transzendenz: Zum Status der monströsen Völker in der mittelalterlichen Beschreibung des Fremden

Die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem Fremden ist bis in jüngste Untersuchungen weitgehend daran gemessen worden, ob sie realistisch oder fabulös geprägt gewesen sei und ob sich darin eine Anerkennung des Fremden als Fremdes auffinden lasse. Hinsichtlich beider Aspekte, der Realistik der Fremdbeschreibung wie der Toleranz der Fremdwahrnehmung, ist das Urteil der Forschung nicht selten negativ ausgefallen. Einerseits unterstellte man dem mittelalterlichen Weltbild einen krassen Ethnozentrismus, der die Anerkennung anderer Kulturen, die nur negativ als heidnisch oder barbarisch beschrieben würden, per se verhindere, andererseits konstatierte man die Unfähigkeit mittelalterlicher Autoren, in der Beschreibung der Fremde Wirkliches von Unwirklichem zu unterscheiden und tradiertes Wissen durch eigene Erfahrungen abzulösen.[1] Die weit-

[1] So beschreibt etwa Harry Kühnel (1993: 418) als übereinstimmende Forschungsmeinung der Mediävistik, daß das dem Mittelalter eigene ethnozentrische Weltbild dazu geführt habe, alle nicht zum eigenen Kulturkreis zählenden Menschen abzuwerten.

gehend einhellige Einschätzung der Forschung zusammenfassend, formulierte Götz Pochat:

> „So ist die exotische Tradition der Antike und des Mittelalters in paradoxaler Umkehrung der Lebenserfahrung auf das Unwirkliche, Märchenhafte und Unglaubliche ausgerichtet gewesen. Wo Ansätze einer nüchternen Wirklichkeitsbeobachtung gemacht wurden, fanden sie wenig Anklang, und wenig Glauben wurde ihnen geschenkt."[2]

Diese Einschätzung basiert in erster Linie auf den durch das ganze Mittelalter hindurch in den unterschiedlichsten Literaturgattungen beschriebenen, in der Buchmalerei und auf Weltkarten abgebildeten monströsen Völkern des Erdrandes, deren groteske Verzerrungen die Fremdwahrnehmung des mittelalterlichen Weltbildes eindeutig zu charakterisieren schienen. Durch die Beschreibung monströser Völker am Rande der bewohnten Ökumene schien das mittelalterliche Weltbild dem Weltbild archaischer Gesellschaften vergleichbar, die sich dadurch auszeichnen, daß sie konzentrische Kreise wachsender Fremdheit um die eigene Welt herum ziehen, in denen sich die Menschen immer weiter von der sich selbst zugeschriebenen Vollkommenheit entfernen und sich schließlich in halbmenschliche Wesen verwandeln.[3]
In der Mediävistik wurde die immer wiederkehrende Beschreibung von Fabelwesen in der geographischen Literatur, von den Weltchroniken über die Weltkarten bis zu den spätmittelalterlichen Reiseberichten demgemäß eher als Verhinderung der Wahrnehmung des wirklichen Fremden denn als Aspekt seiner Beschreibung gedeutet.[4]

> „In all of these cases, accurate, informed descriptions of the people beyond Europe had no place. The purpose of describing the non-European in terrifying or grotesque terms was to appeal to the emotions – not the minds – of readers or hearers. Furthermore, such descriptions did not reflect first hand experience of the non-European world, but rather second or third hand observations at best. They even echoed not contemporary experience but ancient

---

hingewiesen worden. Als Beispiele wären hier etwa zu nennen: Gurjewitsch 1980: 128, 369ff.; Le Goff 1990: 239.

[2] Pochat 1970: 47.

[3] Vgl. Müller 1996: 148-184. Müller führt für das Phänomen des Ziehens konzentrischer Kreise zunehmender Fremdheit um die eigene wohlgestaltete Welt zahlreiche Beispiele an, die er sowohl den Beschreibungen indigener Gesellschaften als auch historischen Quellen aus Antike und Mittelalter entnimmt. Vgl. auch Stagl 1997: 101f.

[4] Vgl. Wolfzettel 1995: 51.

experience, as medieval writers drew upon a narrative tradition that ran back to Herodotus. As a result, any serious discussion of medieval attitude toward real non-European peoples as opposed to the inhabitants of a world of fantasy and imagination must begin elsewhere, away from the literary and the artistic representations of the non-European."[5]

Gemäß der hier von dem amerikanischen Historiker James Muldoon erhobenen Forderung ist denn auch wiederholt der Versuch unternommen worden, die mittelalterliche Beschreibung des Fremden unter Absehung von den „Fabelwesen"[6] auf ihren realistischen Gehalt hin zu untersuchen. Andererseits stellte man immer wieder fest, daß die Beschreibung von Fabelwesen nicht auf die literarischen Gattungen beschränkt blieb, sondern vielmehr auch in Historiographie, Philosophie und Theologie neben der Beschreibung 'tatsächlicher' Völker unangefochten ihren Platz behauptete, so daß man immer wieder eingestehen mußte, daß sich selbst bei den 'realistischsten' und 'nüchternsten' Autoren monströse Völker beschrieben fanden.[7]

Monströse Völker waren freilich keine Erfindung des Mittelalters: Berichte von deformierten Völkern und ungewöhnlichen Lebensweisen waren ein fester Bestandteil der griechischen Historiographie, die ihre Aufgabe nicht ausschließlich im Aufzeichnen vergangener Ereignisse sah, sondern auch in der Beschreibung der Räume, innerhalb derer sich geschichtliche Ereignisse abspielten. Zu den Räumen gehörten auch die von ihnen besiedelten Völker und deren Kulturen, so daß die Beschreibung fremder Völker und der Kulturvergleich ein selbstverständlicher Bestandteil der griechischen Historiographie waren. In Indien wurden die monströsen Völker erstmals im 5. Jh. v. Chr. durch den griechischen Arzt

---

5 Muldoon 1991: 116.

6 Der in der Forschung häufig zur Kennzeichnung der monströsen Völker verwendete Terminus 'Fabelwesen' ist erst seit dem 18. Jahrhundert belegt und kennzeichnet die mit ihm verknüpfte Zurechnungsstruktur an das Irreale, die man mit dem Mittelalter verbunden hat. Vgl. Gerhard 1988: 161f.

7 Dementsprechend konstatiert Peter Johanek in seinem Aufsatz *Weltbild und Literatur*, in dem er eine enge Verknüpfung zwischen höfischer Epik und Geographie aufzuzeigen versucht, die enge Verbindung zwischen der fiktiven Geographie der höfischen Epik und der gelehrten Geographie mache „die Stärke dieser Traditionsbestände des Wissens aus, die sie einer Auflösung durch neu gewonnene Erfahrung widerstehen ließ" (105). Ähnliches nimmt Albrecht Dihle bereits für die archaischen Griechen an, bei denen die Tradition mythologischer Welterklärung so stark gewesen sei, daß man auch dort monströse Völker auffinden mußte, wo es im übrigen um eine „nüchterne, auf echter Information beruhende Beschreibung der Länder und Völker" gegangen sei (1994: 25f.).

Ktesias verortet, der in seinen verlorengegangenen, in Auszügen aber in anderen Werken überlieferten *Indika* eine Reihe monströser Völker beschrieb. In seinen *Erkundungen*, die sich vornehmlich mit den Perserkriegen befaßten, beschrieb auch Herodot eine Vielzahl merkwürdiger Völker, die mit dem Perserreich in Berührung gekommen waren bzw. hinter seinen Grenzen vermutet wurden. Im 4. Jahrhundert wurden die indischen Völker dann erneut bei Megasthenes beschrieben, der in erster Linie an den Sitten der Völker interessiert war. Ktesias' und Megasthenes' Werke gehörten zu jener Form der Paradoxographie, deren rhetorisch überhöhte Beschreibungen von Menschen und Wundern in anderen Ländern einen Subdiskurs der griechischen Historiographie bildeten. Neben diesen genuin historiographischen Werken hatte der angeblich von Alexander d. Gr. an Aristoteles gesandte Brief über die Wunder Indiens erhebliche Verbreitung, in dem ebenfalls von mißgestalteten Völkern berichtet wurde.[8]

In diesen griechischen Beschreibungen anderer Kulturen bildeten neben der Sprache die Kultur und die physische Erscheinung die Kriterien, nach denen die Grenzen zwischen eigen und fremd gezogen wurden.[9] Auch Ernährungsgewohnheiten spielten eine entscheidende Rolle bei der Beschreibung fremder Völker und begründeten vielfach die Namen, die man ihnen gab, wie etwa bei den Ichth-

---

[8] Der Brief wurde sowohl einzeln als auch gemeinsam mit dem Alexanderroman tradiert, in dem ebenfalls deformierte Völker und ungewöhnliche Lebensweisen beschrieben wurden. Anders als im Brief hatte die Beschreibung solcher Lebensweisen in den Bearbeitungen des Romans jedoch die Funktion eines positiven Gegenbildes: Insbesondere der in einem Teil der Romanüberlieferung breit ausgedehnte Briefwechsel zwischen Alexander und Dindymus, dem König der indischen Brahmanen (oder Gymnosophisten), ist in dieser Hinsicht einschlägig, weil er die Brahmanen nicht nur beschreibt, sondern selbst zu Wort kommen und ihre eigene bescheidene Lebensform gegen die luxuriöse und rastlose Alexanders verteidigen läßt. Vgl. dazu Röcke 1997: 355-359; ders. 1992: 42-45; sowie Stackmann 1983: 331-354 und Schnell 1989, bes. 71-74 sowie 178-185 (Text).

[9] Edith Hall hat darauf hingewiesen, daß die griechische Beschreibung anderer Kulturen als *barbaroi*, d. h. die Begründung kultureller Differnzen aufgrund sprachlicher Unterschiede, nicht zuletzt durch die Verstreuung der griechischen Stadtstaaten und Siedlungen begründet worden sei, die es den Griechen aufgrund ihrer innerkulturellen Differenzen in der Lebensführung, der politischen Ordnungen und der Kulte unmöglich gemacht habe, eines dieser Kriterien zur interkulturellen Leitdifferenz zu erheben. Als Vergleich verweist sie darauf, daß die Chinesen andere Kulturen als Nomaden bezeichneten und damit die kulturelle Leitdifferenz auf die Lebensführung gründeten, während die Hebräer zwischen sich und den Ungläubigen unterschieden (Hall 1989: 4f.). Zu Sprache und Körperlichkeit als den dominanten Unterscheidungsmerkmalen von eigen und fremd vgl. Stichweh1995; sowie ders. 1994.

yophagi (Fischessern), den Astomi (Apfelriechern) oder auch den Anthropophagi (Menschen[fr]essern).[10] Ein weiteres Kennzeichen kultureller Grenzziehung waren die sozialen Organisationsformen, nach denen die Fremden lebten. Dabei waren sowohl die Herrschafts- als auch die Lebensformen der Fremden, wie die Gegenüberstellung von Nomadenleben oder städtischer Kultur zeigt, von entscheidender Bedeutung: Die *nomoi*, also die Gesetze und Konventionen, nach denen Menschen lebten, bestimmten ihr Wesen und waren von daher entscheidend für ihre Beurteilung. Monströse Völker hausten häufig in Bergen, Höhlen, Wüsten und Wäldern, gingen nackt oder mit rohen Fellen bekleidet und kannten nur Keulen oder ähnlich primitive Waffen.

Nach Friedmans Überzeugung waren die monströsen Völker der antiken Beschreibungen sowohl durch ihr Aussehen und ihre Gewohnheiten als auch durch ihre Lokalisierung „creatures of the extreme". Das Extreme aber habe den Griechen als Laster gegolten, während die Mitte die Tugend repräsentierte. „The Greeks and Romans imagined themselves to be at the center of the civilized world and believed that their way of life constituted a standard by which all things far from the center were judged. The farther from the center, the more extreme a thing was, and therefore the more a 'vice' it was."[11] Demgegenüber hat Wilfried Nippel darauf hingewiesen, daß die Völkerbeschreibung bei Herodot wie den meisten griechischen Historiographen bemerkenswert wertneutral gewesen sei und den Kulturvergleich nur in Ausnahmefällen normativ gewendet habe. „Die Erkenntnis der Relativität von Recht und Sitte, die bei den unterschiedlichen Völkern extrem unterschiedliche Ausprägungen erfahren, verbindet sich mit dem Respekt für Regeln, die für die jeweilige Gesellschaft unverzichtbar sind, ihre je eigene Lebensordnung und Kultur ausmachen."[12]

Gegen die Beschreibung monströser Völker regte sich zwar bereits bei den Griechen Widerstand, so etwa bei Strabon, der die meisten Autoren über Indien als Lügner bezeichnete, oder bei Ptolemäus, in dessen mathematischer Geographie kein Platz für monströse Völker vorgesehen war, aber dieser Widerspruch blieb gegenüber der Tradition relativ wirkungslos und konnte sich schon bei den Römern nicht mehr durchsetzen.[13] Ohne sich von den kritischen Einwänden seines

---

[10] Vgl. Friedman 1981: 27.

[11] Ebd.: 35.

[12] Nippel 1990: 14. Vgl. auch Dihle 1994: 47. Dihle konstatiert jedoch eine Wende zwischen dem 5. und dem 4. Jahrhundert, in dem durch das Anwachsen eines „antipersischen Ressentiments" sich zunehmend die Überzeugung durchgesetzt habe, daß die Griechen den Barbaren von Natur aus überlegen seien (vgl. ebd.: 48f.).

[13] Vgl. zu Strabon: Romm 1992: 96-103; Müller 1972-80, Band II: 107-123. Zu Ptolemäus vgl. Szabó1992: 46-52.

Zeitgenossen Strabon beeindrucken zu lassen, übernahm Plinius im siebten Band seiner siebenunddreißigbändigen *Naturalis Historiae,* in dem er den Menschen beschrieb, aus den Werken von Ktesias und Megasthenes die Beschreibung der monströsen Völker, fügte ihnen eine Vielzahl weiterer Völker hinzu und dehnte ihren geographischen Verbreitungsraum enorm aus. [14] Der griechischen Tradition entsprechend verortete er sie am Rand der Ökumene, im Norden und Nordosten, vor allem aber in Indien und Äthiopien. „Praecipue India Aethiopiumque tractus miraculis scatent."[15] Bei Plinius finden sich Cyclopen, Sciapoden (Schattenfüßler) Panotii (Großohrige), Struthopoden (Sperlingsfüßler) etc., Monster also, die sich in erster Linie durch Deformationen des Körpers auszeichnen, aber auch Anthropophagi (Menschen[fr]esser), Garamantes (sie gründen keine Familie), Ichthyophagi (Fischesser), Gymnosophisten etc., deren Monstrosität in ihren Lebensgewohnheiten gründet.[16] Häufig wurden die monströsen Völker nur in einem Satz durch ihre abnormen Erscheinungsformen charakterisiert oder in wenigen Sätzen durch ihre ungewöhnlichen Sitten oder Gewohnheiten beschrieben. In dieser Art übernahm um die Mitte des 3. Jahrhunderts Gaius Julius Solinus die Beschreibung der monströsen Völker in seine *Collectanea rerum memorabilium*, die im Mittelalter unter den Titeln *Polyhistor* oder *De mirabilibus mundi* bekannt waren.[17] In der handschriftlichen Tradierung der Texte von Plinius und Solinus und ihrer Übernahme in der mittelalterlichen Enzyklopädik vermehrte sich die Zahl der monströsen Völker weiter um ein Vielfaches. In erster Linie erweiterte sich die Liste durch das, was Friedman als kreatives Mißverständnis ihres Namens bezeichnet hat: Plinius etwa sprach von den *Sciapoden* in Übertragung des griechischen Wortes als *Monocoli* (einbeinig), aber dieser Begriff wurde dann zu *Monoculi* (einäugig) verschrieben, womit neben den Zyklopen der Antike ein weiteres Volk von Einäugigen entstand.[18] In ähnlicher Weise verwandelten sich die umstrittenen Antipoden aus den Gegenfüßlern, die die andere Hälfte der Erd-

---

[14] Teilweise entstand diese Völkervermehrung bei Plinius durch die unterschiedlichen Schreibweisen der Völkernamen in der Vielzahl der von ihm benutzten Quellen. Aus unterschiedlichen Schreibweisen von Völkernamen wurden so unterschiedliche Völker. Vgl. Müller 1972-80: Band II, 140.

[15] Plinius Secundus: Naturalis historiae: Band VII, 24.

[16] Für eine vollständige Liste der bei Plinius und in der mittelalterlichen Tradition beschriebenen *monstra* vgl. Friedman 1981: 9ff.; Kappler 1980: 120-172; Lecouteux 1982: Band II, 5-164.

[17] Vgl. Solinus, Collectanea rerum memorabilium: 17, 2 sowie 30, 6; 32, 4 u. 52, 22.

[18] Vgl. Friedman 1981: 23.

kugel bewohnen sollten, in ein monströses Volk, dessen Füße verkehrt herum standen und das nach Isidor in Libyen lebte.[19]

Beispiele wie diese sprechen sicherlich wenig dafür, die Beschreibungen monströser Völker als reale Auseinandersetzung mit dem Fremden zu begreifen. Rechnet man die monströsen Völker umstandslos dem Reich der Phantasie, der Mythen und der Literatur zu, so erhebt sich in der Tat die Frage, inwiefern sie überhaupt als Fremde verstanden werden können und ob ihre Beschreibungen folglich als Auseinandersetzung mit dem Fremden begriffen werden können. Die Schwierigkeit, die sich bei der Zuordnung der monströsen Völker ergibt, ist insofern eine doppelte: Einerseits hängt sie davon ab, welchen Realitätsstatus man den monströsen Völkern zubilligt, und andererseits ist sie nicht von dem zugrundegelegten Begriff des Fremden zu trennen; für beide Aspekte ist mithin entscheidend, ob man Fremdheit als eine faktisch gegebene Relation oder als die Zuschreibung einer Relation begreift. Die Schwierigkeit liegt also letztlich im Begriff des Fremden selbst, der sich aber gerade dadurch auszeichnet, daß er nicht klar definiert ist, sondern vielmehr in der Vielfalt seiner Verwendungen aufgeht. Georg Simmels berühmter Satz, die Bewohner des Sirius seien uns nicht eigentlich fremd, sondern sie existierten überhaupt nicht für uns, der dahin gedeutet werden kann, daß der, dessen Existenz nicht als gesichert gelten kann, auch nicht als Fremder angesehen werden kann, würde eher dafür sprechen, daß die monströsen Völker der Beschreibung des Fremden nicht zugerechnet werden können.[20] Das scheint jedenfalls dann zu gelten, wenn man die monströsen Völker als 'Fabelwesen' klassifiziert und sie damit in den Raum des Nicht-Existenten verweist: Denn wie sollte das Nicht-Existente ein Fremdes sein, wenn Fremdheit als Relationsbegriff zumindest die Existenz dessen voraussetzt, worauf der Begriff angewendet werden kann?[21] Andererseits ist aber abzuwägen, ob es sich bei der Fremdheitsrelation um eine Existenzrelation oder eine Aussagerelation handelt. Denn während eine Existenzrelation notwendig die Existenz beider Terme voraussetzt, genügt bei der Aussagerelation die Existenz des Aussagenden, während die Aussage sich auf ein bloß Vorgestelltes beziehen kann. Für eine solche Relation hängt es vom Status der Aussage als seriösem Sprechakt ab, ob davon ausgegangen wird, daß sie ein Korrelat in der Wirklichkeit hat. Wenn es von den Bewohnern des Sirius also als seriöse Aussagen zu betrachtende Beschreibungen gäbe, dann könnten sie sehr wohl als Fremde begriffen und eingeordnet werden. Der Realitätsgehalt von Aussagen nämlich entscheidet sich

[19] Zur Diskussion um die Antipoden im frühen Mittelalter und ihre Verwandlung in ein monströses Volk in einem Teil der Quellen vgl. Flint 1984: 65-71.

[20] Vgl. Simmel 1908: 509.

[21] Vgl. Münkler/Ladwig 1997: 14.

nicht auf der Ebene der Wirklichkeit, sondern auf der Ebene des Diskurses. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Termini 'Barbar' oder 'Wilder' vom Terminus 'Monster' in keiner Weise: Barbaren und Wilde gab und gibt es ebensowenig wie Monster. Was es gibt, sind vielmehr Zuschreibungen, in denen bestimmte Fremdkulturen und Völker als Barbaren, Wilde oder *monstra* begriffen werden. Die Unterscheidung zwischen Fremden und *monstra* ist demnach nicht am Kriterium der Existenz und der Wirklichkeit der Erfahrung solcher Wesen festzumachen, sondern an ihrer diskursiven Bearbeitung, die es durchaus erlaubt, zwischen monströsen Menschen und hybriden Fabelwesen, fremden Völkern und Dämonen zu unterscheiden.

Eine solche Unterscheidung hat in der jüngeren Forschung über die monströsen Völker insbesondere John Block Friedman angemahnt und darauf verwiesen, daß vor allem in der kunsthistorischen Forschung die monströsen Völker mit den polymorphen Kreaturen der romanischen Kapitelle, den Drolerien der Buchmalerei und den bildlichen Darstellungen von Dämonen ausschließlich aufgrund ihrer grotesken Merkmale vermischt worden seien, ohne daß man sich um eine analytische Unterscheidung zwischen beiden bemüht habe.[22] Friedman verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß lediglich Rudolf Wittkower in seinem umfangreichen Aufsatz über die *Marvels of the East* die menschlichen Rassen mit angeborenen physischen oder kulturellen Charakteristika von den verschiedenen Arten polymorpher Kreaturen, die man gewöhnlich an romanischen Kapitellen findet, unterschieden habe.[23] Allzu häufig aber würden die fabulösen Völker nach wie vor mit einem großen Korpus von Kreaturen zusammengefaßt, deren Konzeption rein animalisch sei.

> „But precisely because medieval men were so unsure about what constituted the human state, unusual yet clearly human figures meant something very different to them than did a two-headed lion or an ass playing the lyre."[24]

Eine weiterhin zu treffende Unterscheidung, die Friedman hier nicht explizit macht, von der er implizit aber offensichtlich ausgeht, ist die zwischen monströsen Menschen und Gottheiten oder Dämonen, d. h. zwischen dem Fremden und

---

[22] Vgl. Friedman 1981: 2. Daran hat sich auch in der jüngeren Forschung nichts geändert. Als Beispiele für die Nicht-Unterscheidung zwischen polymorphen Wesen und monströsen Menschen wären etwa zu nennen: Mode 1983[2]; Baltrusaitis 1985; Farkas 1987; Heymer 1993: 116-178. Auch Claude Lecouteux (1982) hat in seiner materialreichen Studie über die Monster in der deutschen Literatur nicht zwischen monströsen Völkern, grotesken Wesen und deformierten Tieren unterschieden.

[23] Vgl. Wittkower 1942: 159.

[24] Friedman 1981: 2.

dem Übernatürlich-Numinosen überhaupt.[25] Friedman erläutert die Kriterien, nach denen eine solche Unterscheidung getroffen werden kann, selbst freilich nicht, sondern postuliert lediglich die Notwendigkeit einer Abgrenzung.
Die Differenzierung zwischen polymorphen Wesen, Dämonen und monströsen Menschen ist zumindest für textuelle Darstellungen relativ eindeutig möglich. Von den Beschreibungen monströser Völker am Erdrand und ihrer Verortung in einem einheitlichen geographischen Raum unterschieden sich die 'phantastischen' Wesen der mittelalterlichen Epen und Romane durchaus deutlich. In Epen und Romanen tauchten zwar immer wieder halbmenschliche, hybride Wesen als zu überwindende Gegner in den *aventiuren* der Helden auf, aber diese waren eben nicht im Sinne einer räumlichen Ordnung lokalisierbar, sondern hatten eher topische Orte in finsteren Wäldern, dunklen Tälern, geheimnisvollen Gebirgen, die sich überall befinden konnten und von daher nur metonymisch, nicht aber geographisch einer 'anderen Welt' zugerechnet werden konnten. Der Begriff der 'anderen Welt' bezeichnete hier im engeren Sinne ein Jenseits, in das der fahrende Ritter zu jeder Zeit und an jedem Ort geraten konnte, das aber nicht mehr Teil dieser Welt war.[26] Die Grenzüberschreitung in solche Welten erfolgte häufig durch das Überschreiten von Brücken, das Durchqueren von Flüssen oder Tälern u. ä.[27] Es handelte sich dabei also nicht um das Inventar der Fremdbeschreibung, sondern um das Inventar der Situierung des Helden als Grenzüberwinder in einem allegorisch-topischen Grenzraum, der ein Jenseits ohne festen Ort repräsentierte. Das Übertragen dieser 'anderen Welt' auf eine lokalisierbare geographische Ferne, in der dann auch die monströsen Völker auftauchen, findet sich dagegen erst im spätmittelalterlichen Roman, aber auch hier gelangt der Held meist durch Schiffbruch in die fremde Welt, die dann zum Raum seiner heroischen Bewährung wird.[28] Neben dieser topo-geographischen Unterscheidung ist außerdem auffällig, daß die grotesken Wesen der höfischen Epik in der Regel mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sind, während den monströsen Völkern solche Kräfte völlig abgehen. Wo, wie im *Herzog Ernst* oder im *Reinfried von Braunschweig,* eindeutig monströse Völker auftauchen, werden diese gemäß den Beschreibungen der Enzyklopädien in einem relativ deutlich umrissenen geographischen Raum verortet, mit den bekannten Völkernamen bezeichnet und haben

---

[25] Im Anschluß an Rudolf Ottos Beschreibung des Göttlichen als des „ganz Anderen" ist diese Verbindung zwischen dem Monströsen und dem Göttlichen etwa von Claude Kappler (1980: 215f.) gezogen worden.

[26] Zum Begriff der 'anderen Welt' sowie seiner Verwendung im engeren Sinne in der höfischen Epik vgl. Lecouteux 1992: 79-89; zur Begriffsklärung insbesondere 79ff.

[27] Vgl. Dinzelbacher 1986: 70-87.

[28] Vgl. Röcke 1992: 35.

keine übernatürlichen Kräfte.[29] In diesen und ähnlichen Fällen partizipiert der fiktionale Entwurf am Weltbild der szientifischen Weltbeschreibung und verortet den fiktiven Helden damit in einer realen Welt.[30]

Wenn die monströsen Völker des Erdrandes daher als Element einer realistischen Weltbeschreibung und damit als eine Form der Auseinandersetzung mit dem Fremden angesehen werden können, erhebt sich die Frage, welche Form der Fremdheit ihnen zukommt. Um dieses Problem näher zu bestimmen, soll im folgenden zunächst dem Begriff des Fremden und seiner Verwendung in der jüngeren Fremdheitsforschung kurz nachgegangen werden. Nach allgemeiner Überzeugung der jüngeren Fremdeforschung hat Fremdheit primär einen räumlichen Aspekt: Alles, was außerhalb der Eigensphäre einer Gruppe liegt, wird demnach als fremd begriffen.[31] Justin Stagl führt in der Tradition der Ethnologie diesen räumlichen Aspekt der Fremdheit auf die Struktur archaischer Gesellschaften zurück: Diese sind durch die unentwickelten Transport- und Kommunikationsbedingungen zu weitgehender Autarkie gezwungen, und die Interaktionen des täglichen Lebens finden innerhalb der vergleichsweise kleinen Eigengruppe statt. Mit Fremden treten solche Gruppen nur in außeralltäglichen Situationen in Kontakt. Dadurch wird die Abgrenzung eigen/fremd sehr deutlich, und jede dieser Gruppen produziert ein „magisches Universum der Identität" (Klaus E. Müller).[32] Aus der identitätsstiftenden Unterscheidung von innen und außen, eigen und fremd ergibt sich als weiteres wesentliches Merkmal der Fremdzuschreibung die Normalität des Eigenen gegenüber dem Fremden, die in der Regel als Normativität gedeutet wird. Da die solcherart bekräftigte Normalität aber immer nur innerhalb der Gruppe gilt und damit für alle erfahrbar begrenzt ist, wird sie durch Fremde permanent in Frage gestellt. Das veranlaßt wiederum die Gruppe, sich nach außen schärfer abzugrenzen und die eigene Identität nach innen deutlicher zu artikulieren. „Die Definitionen des Eigenen und des Fremden greifen dabei ineinan-

---

[29] Vgl. Giloy-Hirtz 1991: 167-210.

[30] Zum *Herzog Ernst* vgl. Röcke 1992: 39-42; zum *Reinfried von Braunschweig* ders. 1996: 285-302. Hans Blumenberg (1969[2]: 9-27) hat diesen Modus des Romans als dessen Integration in eine „garantierte Wirklichkeit" gedeutet.

[31] Vgl. Schäffter 1991: 14; Stagl 1997: 88f.

[32] Vgl. Stagl 1997: 89; sowie Müller 1987: bes. 141. Als zweiten Aspekt von Fremdheit beschreibt Stagl die zeitliche Dimension, die er am Begriff des 'Gastes' erörtert. Mit dieser Form der Bestimmung von Fremdheit hat sich insbesondere Georg Simmel (1908) in seinem Exkurs über den Fremden befaßt. Für die hier verfolgte Fragestellung, bei der die Fremden immer außerhalb des eigenen Raumes angesiedelt sind, ist dieser Aspekt jedoch nicht relevant.

der: Das eine wird im Hinblick auf das andere definiert und umgekehrt."[33] Das Fremde als das außerhalb Liegende zeichnet sich somit sowohl durch Nichtzugehörigkeit als auch durch Unvertrautheit aus.[34]

Wortgeschichtlich wird die Bedeutung von *fremd* als *außerhalb* mit ihrer spezifischen Mischung von Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit im lateinischen *extraneus* und seinen Ableitungen in den romanischen Sprachen besonders deutlich: *extraneus* bezeichnet im Gegensatz zu *domesticus* zunächst das, was außerhalb des eigenen Hauses, des eigenen Herrschaftsbereichs oder des eigenen Staates liegt und ihm daher nicht zugehörig ist. Als territoriale Bestimmung ist *extraneus* von daher aber extrem weitreichend und kann ebenso nahe wie ferne Räume bezeichnen. *Extraneus* kann alles und jeder sein, das oder der *exterus,* also außerhalb und daher nicht zugehörig ist. Im Komparativ *exterior* und dem Superlativ *extremus* steigert sich die Bestimmung von außerhalb zu äußerst, d. h. zu fern, und wird damit zu einer relationalen Ortsbestimmung, die gegenüber der Frage nach der Zugehörigkeit relativ indifferent ist. Die Fremde ist nach diesem Begriff ein entfernter und daher unvertrauter Raum. Diese Konnotationsbreite zeichnet auch das deutsche Adjektiv 'fremd' aus, was sich sowohl an den unterschiedlichen Genera seiner Substantivierung, nämlich der Fremde, die Fremde und das Fremde, als auch an den Ableitungen fremdartig und befremdlich zeigt.[35] Damit konnotieren das Adjektiv *extraneus* wie auch seine Ableitungen in den romanischen Sprachen und das deutsche Adjektiv 'fremd' sowohl die Bedeutung von nicht-zugehörig als auch von fern und unvertraut. Als unvertrauter Raum zeichnet sich *die* Fremde in der Regel dadurch aus, daß sich in ihr *das* Fremde versammelt. Aus der geographischen Distanz resultiert die kulturelle Fremdheit – von daher ist *das* Fremde der Ausdruck kultureller Unvertrautheit.

Faßt man das bisher Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die räumliche Dimension des Adjektivs 'fremd' einerseits als sozio-politische Bestimmung fungieren kann, wobei mit 'fremd' die Nicht-Zugehörigkeit zu einem sozialen Verband bezeichnet wird, und daß das Adjektiv 'fremd' andererseits lebensweltlich definiert werden kann, wobei das Fremde dann das Unvertraute bezeichnet, das außerhalb der je eigenen Lebenswelt liegt. Beide Dimensionen können sowohl unabhängig voneinander als auch vermischt auftreten. Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit unterscheiden sich dadurch voneinander, daß Nichtzugehörigkeit binär strukturiert und eindeutig zu sein scheint, während Unvertrautheit sehr unterschiedliche Stufen einnehmen kann. Die Frage von Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit, Inklusion oder Exklusion birgt jedoch eine Reihe von Implikatio-

[33] Vgl. Stagl 1997: 93.

[34] Vgl. hierzu und zum folgenden: Münkler 1998: Kap. II, 1.

[35] Zur Konnotationsbreite des ahd./mhd. framadi/vremede vgl. Beul 1968.

nen, die über die Frage der sozio-politischen Zugehörigkeit zu einem Verband oder einem System hinausgehen. Sozio-politisch nämlich stellt sich die Frage von Inklusion und Exklusion, denen als Sonderformen die Seklusion und die Segregation beigegeben sind, immer nur unter Anwesenden. Sie erscheint als Form der Teilnahme an oder des Ausschlusses von einem gesellschaftlichen System, die je nach Gesellschaftsform unterschiedlich geregelt sein kann.[36] Inklusion oder Exklusion kann neben der Ebene des sozio-politischen Systems aber auch auf der Ebene der Selbst- wie der Fremdbeschreibung angesiedelt werden, für die dann die tatsächliche Teilnahme von relativ geringer Relevanz ist. Entscheidend ist dann vielmehr die Begrifflichkeit, mittels derer die Selbst- bzw. Fremdbeschreibung geleistet wird, bzw. die Begrifflichkeit, die als Meta-Terminologie einer solchen Beschreibung fungiert und so die Diskursivierung des Fremden steuert. Eine gegenbegriffliche Ordnung etwa hat andere Konsequenzen für die Beschreibung des Fremden als eine komplementärbegriffliche Ordnung: Während gegenbegriffliche Ordnungen das Fremde in der Regel als negatives Gegenbild der eigenen Ordnung erscheinen lassen, tendieren komplementärbegriffliche Ordnungen dazu, die Unterschiede zwischen eigen und fremd zu beschreiben, ohne sie normativ zu wenden.[37]

Begriffliche Ordnungen bilden damit zugleich ein Element der Bewältigung des Fremden, denn sie legen fest, was sich dem unmittelbaren Verständnis entzieht, weil es außerhalb der eigenen Ordnung angesiedelt ist. Nicht nur die räumlichen, sondern auch die begrifflichen Bestimmungen des Fremden trennen aber nicht unterschiedslos zwischen innen und außen, eigen und fremd: nicht alles, was fremd ist, ist gleichermaßen fremd. Vielmehr ist die Kategorie der Fremdheit in sich heterogen und muß nach 'Graden' der Fremdheit unterschieden werden.[38] Dafür gibt es in der jüngeren Forschung mehrere Ansätze, die das Fremde in der Regel nach einem dreigliedrigen Schema unterteilen. So unterscheidet Bernhard Waldenfels zwischen *alltäglicher*, *struktureller* und *radikaler* Fremdheit, nach

---

[36] Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit ist nach dieser Bestimmung durchaus multipel, weil alle Mitglieder von Gesellschaften unterschiedlichen Subsystemen zugehörig sind, wobei deren Multiplität nach Überzeugung der Systemtheorie abhängig ist von der Komplexität der jeweiligen Gesellschaft (vgl. Luhmann 1994: 15-45).

[37] Als Beispiele für gegenbegriffliche Ordnungen können etwa die von Reinhart Koselleck (1979) entwickelten „asymmetrischen Gegenbegriffspaare" von *Hellenen* und *Barbaren*, *Christen* und *Heiden*, *Menschen* und *Unmenschen*, vor allem aber auch das von Urs Bitterli (1976) untersuchte asymmetrische Gegenbegriffspaar von *Zivilisierten* und *Wilden* angesehen werden. Zu komplementärbegrifflichen Ordnungen vgl. Schäffter 1991: 21f.

[38] Vgl. Stagl 1997: 86.

der sich die „Zugänglichkeit des Unzugänglichen" differenziert.[39] Unter *alltäglicher Fremdheit* versteht Waldenfels jene Form der persönlichen Unvertrautheit *innerhalb der eigenen Ordnung*, mit der man etwa in der Alltagswelt permanent konfrontiert wird, wenn einem andere persönlich unbekannt, aber durch ihre jeweilige Rolle so weit vertraut sind, daß man den Umgang mit ihnen gesellschaftlich zu handhaben vermag oder die jeweilige Rolle selbst übernehmen könnte. Um *strukturelle Fremdheit* handelt es sich dagegen dann, wenn die Verständigung über vertraute Rollenschemata nicht mehr möglich ist, weil sowohl die Sprache als auch die Mimik oder Gestik des Fremden unverstehbar werden. Strukturelle Fremdheit bezeichnet damit das, was *außerhalb einer bestimmten Ordnung* liegt.[40] *Radikale Fremdheit* ist dagegen dann gegeben, wenn nicht nur die Verständigungsfähigkeit, sondern die Orientierungsfähigkeit überhaupt schwindet. Sie bezeichnet die Erfahrung dessen, was *außerhalb jeder Ordnung* liegt und kulturell zwar gedeutet, nicht aber gebändigt werden kann. Diesem Ternar der Fremderfahrung entspricht weitgehend die von Justin Stagl im Anschluß an Alfred Schütz und Thomas Luckmann geprägte Differenzierung zwischen *kleinen*, *mittleren* und *großen Transzendenzen*, die sich jedoch von deren Verwendung der Termini deutlich unterscheidet.[41] Fremdes findet sich nach Stagl schon im Integrationsfeld der Personalsphäre, wofür er den Begriff der *kleinen Transzendenzen* verwendet.[42] Mehr noch ist die Gruppensphäre von Fremdem durchsetzt und bedrängt, denn sie enthält die *mittleren Transzendenzen*, die das bezeichnen, was sich dem üblichen Verständnis der Gruppe entzieht, weil es außerhalb ihres lebensweltlichen Horizonts liegt, durch die Erfahrung einzelner aber angeeignet werden kann. *Große Transzendenzen* bilden demgegenüber die Konfrontation mit anderen Wirklichkeiten, die nicht mehr in den Bereich der normalen Erfahrung integrierbar sind und daher auf der Ebene des Magischen oder des Religiösen angesiedelt werden.[43]

---

[39] Vgl. Waldenfels 1995; 1997: 72f.

[40] Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als beschreibe Waldenfels damit die Begegnung mit anderen Kulturen. In dieser Weise deuten etwa Herfried Münkler und Bernd Ladwig (1997: 30) den Begriff der strukturellen Fremdheit, wenn sie ihn mit kultureller Fremdheit gleichsetzen. Für Waldenfels bezeichnet interkulturelle Fremdheit jedoch nur eine mögliche Form der strukturellen Fremdheit, insofern er Kulturen als eine Form bestimmter Ordnungen begreift. Der Begriff der Ordnung kann bei Waldenfels sehr unterschiedliche Gegenstände bezeichnen, die von Lebenswelten über Kulturen bis zu Diskursen reichen.

[41] Vgl. Stagl 1997: 97-99; Schütz/Luckmann 1984, Band 2, Kap. VI: 139-147.

[42] Vgl. ebd.: 147-151.

[43] Stagl 1997: 99.

Sowohl Waldenfels als auch Stagl versuchen, mit diesen Abstufungen die binäre Entgegensetzung von eigen und fremd aufzubrechen. Beide Abstufungen der Fremdheit haben freilich den Nachteil, daß sie einerseits bestimmte Relationen beschreiben, andererseits aber lebensweltlich orientiert sind und das Maß an Irritation und Verunsicherung beschreiben, das durch Fremdheit ausgelöst wird, so daß es sich eher um Abstufungen der Fremderfahrung als um Grade der Fremdheit handelt.[44] In ihrer jeweiligen Präzisierung werden jedoch beide Aspekte miteinander vermischt, so daß eine eindeutige Unterscheidung von Graden der Fremdheit und Graden der Fremderfahrung nicht möglich ist. Es erscheint uns von daher sinnvoller, zunächst zwischen *interpersonaler*, *innerkultureller* und *interkultureller Fremdheit* zu unterscheiden, wobei die Grenzen zwischen diesen Formen der Fremdheit historisch und sozio-politisch erheblich differieren können, weil die unterschiedlichen Formen gesellschaftlicher Verknüpfung die Reichweiten der einzelnen Sphären stark beeinflußen. Auf jeder dieser Ebenen von Fremdheit können *Fremdheitserfahrungen kleiner*, *mittlerer* und *großer* Transzendenzen gemacht werden.

Unter interkulturellen Grenzen verstehen wir im Anschluß an Jürgen Osterhammel jene Grenzen, an denen die einer Kultur eigentümlichen Regeln und Symbole der Lebensführung und Weltbilder keine Gültigkeit mehr haben.[45] Betrachtet man vor diesem Hintergrund die mittelalterlichen Kulturkontakte mit nichtchristlichen, außereuropäischen Kulturen, so könnte man etwa den Kontakten mit den Arabern auf der Ebene der Fremderfahrung eine *kleine Transzendenz* zuordnen, weil man durch jahrhundertelange Kulturkontakte auf der iberischen Halbinsel, die Kreuzzüge und die zeitweilige europäische Ansiedlung im Heiligen Land wie auch die über längere Zeiträume bestehenden Handelsbeziehungen ihre Sitten, ihre Religion und ihre gesellschaftlichen Organisationsformen einordnen konnte. Dagegen bezeichnen die Kontakte mit den Mongolen, die erst im 13. Jahrhundert durch die kriegerische Expansion der Mongolen nach Westen begründet wurden, eine *mittlere Transzendenz*, weil hier die Verständigung und die Einordnung sehr viel schwieriger waren, und es erheblicher Anstrengungen der Informationsbeschaffung bedurfte, um zu klären, ob es sich bei den 'Tartaren' nur um ein fremdes oder um ein apokalytisches Volk handelte. Eine *große Transzendenz* warfen dagegen die monströsen Völker des Erdrandes auf, die man nur aus den Beschreibungen der antiken historiographischen Ethnographie kannte, weil sie die Grenzen des Menschengeschlechts wie auch die harmonisch ge-

---

[44] Schütz und Luckmann (1984: 142-147) dagegen haben ihr Ternar der kleinen, mittleren und großen Transzendenzen auf „Grenzen der Erfahrung" als „Erfahrung der Grenzen" bezogen.

[45] Vgl. Osterhammel 1995: 101-138, hier 118.

dachte Ordnung des Universums in Frage stellten. Diese große Transzendenz begründet u. E. die Tatsache, daß die *monstra* während des gesamten Mittelalters immer wieder auch in genuin theologischen Werken behandelt wurden, weil die Existenz monströser Völker in der christlichen Theologie die Frage aufwarf, ob diese Völker von Gott geschaffen sein konnten, ob sie Menschen waren und damit von dem einen Paar abstammten, das der Ursprung aller Menschen war. Die Existenz monströser Völker hatte insofern eine andere Bedeutsamkeit als die Existenz mißgebildeter Individuen. Während mißgestaltete Individuen relativ unproblematisch als Ausdruck der Sündhaftigkeit ihrer Eltern, des 'Versehens' oder von Hexerei gedeutet werden konnten, konnte die Existenz monströser Völker, bei denen die Deformation sich fortpflanzte und zeitlich andauerte, nicht in die Räume des Einmaligen eingeschlossen werden, sondern beanspruchte einen festen Platz in Raum und Zeit, der die Frage nach der Ordnung der Schöpfung aufwarf.[46] Wie war die angenommene Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zu verstehen, wenn es Menschen gab, die das Bild so verzerrten, und wie war die Gutheit der Welt als Schöpfung zu rechtfertigen, wenn es innerhalb der Welt Geschöpfe gab, deren Deformiertheit so eindeutig die Unvollkommenheit der Schöpfung zu belegen schien?

Mit der Übernahme der monströsen Völker aus der römischen Historiographie trat die mittelalterliche Abschreibkultur insofern ein problematisches Erbe an: Die von den *veteres* übernommenen Darstellungen galten als faktische, auf Augenzeugenschaft beruhende Beschreibungen, die weder verifizierbar noch falsifizierbar waren und daher nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden konnten, ohne daß sie aber die Bewertung der monströsen Völker hätten mitliefern können. Während nämlich für die antiken Vorstellungen von einer zu den Rändern hin abnehmenden Menschlichkeit/Zivilisiertheit der Völker die Beschreibung monströser Völker relativ unproblematisch war und sich die Frage ihrer Exklusion oder Inklusion von daher kaum stellte, ergab sich für die mittelalterlich-christliche Schöpfungstheologie das Problem, wie die Existenz solcher Völker innerhalb der Schöpfung begründet und gerechtfertigt werden konnte. Die Schöpfungtheologie nämlich machte es unmöglich, periphere Völker vollständig zu exkludieren, und warf die Frage auf, welchen Platz sie innerhalb der Schöpfung einnahmen und welche Bedeutung ihnen hinsichtlich der Bestimmung des *genus humanum* als dem Gott am nächsten stehenden Teil der Schöpfung zukam. Insofern war das radikal Fremde, das in der Antike als Bestätigung der eigenen Ordnung genommen werden konnte, für die christliche Weltdeutung tatsächlich eine sehr viel größere Bedrohung der eigenen Identität. Nach der Genesis stammten alle

[46] Zu den Erklärungen für die Geburt „mißgestalteter" Kinder vgl. Müller 1996: 36-48.

Menschen von einem einzigen Paar ab, und dieses Prinzip der Primogenitur der Menschen implizierte, daß ihnen allen eine gemeinsame Natur verliehen worden war. Genau an diesem Punkt aber bildeten die monströsen Völker das Problem einer ordnungssprengenden großen Transzendenz, weil sie die Grenze zwischen der Vielheit der Völker und der Einheit des Menschengeschlechts, zwischen kulturellen und natürlichen Differenzen, zwischen Mensch und Tier verwischten und damit die Ordnungsschemata nicht nur der eigenen Kultur, sondern der Welt prinzipiell in Frage stellten. Wenn daher die monströsen Völker, so unsere These, in der mittelalterlichen Theologie, Philosophie, Enzyklopädik und Historiographie immer wieder behandelt und in Kartographie, Buchmalerei sowie Kirchenmalerei und -plastik abgebildet wurden, so hat das wenig mit einer unbedingten Mythengläubigkeit des Mittelalters, sehr viel aber mit der von den *monstra* aufgeworfenen großen Transzendenz zu tun, die in unterschiedlichen Diskursen bearbeitet und abgearbeitet wurde. Angelpunkt all dieser Diskurse und ihrer Bearbeitung des Problems war die christliche *ordo*-Konzeption, mit der die *monstra* einerseits kollidierten, die es andererseits aber ermöglichte, sie durch Auslegung nach den Regeln der Hermeneutik in diesen *ordo* zu inkludieren und ihre radikale Fremdheit so zu bändigen. Bevor wir uns diesen Diskursen zuwenden, wollen wir daher zunächst die mittelalterliche *ordo*-Konzeption in ihren Grundzügen vorstellen und die unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten umreißen, die diese Konzeption für eine Hermeneutik des Fremden vorgab.

2 Die Welt als 'ordo' und die Herausforderung durch das Fremde

Das Gewicht des von den monströsen Völkern aufgeworfenen Problems gründete in erster Linie darin, daß das Mittelalter die Welt als *ordo*, als von Gott eingerichtete Ordnung dachte, für die es kein Außerhalb gab und innerhalb derer sämtliche Elemente durch das Band der Schöpfung miteinander verbunden waren. Zwar war der *ordo*-Gedanke von einer starken Hierarchisierung der geschöpflichen Welt bestimmt, aber diese Hierarchisierung bedurfte einerseits der Zuordnungseindeutigkeit und andererseits der Rangordnungsbegründbarkeit: Die Ordnung der Schöpfung mußte in den Geschöpfen ablesbar sein. Zu den Grundfesten des mittelalterlichen christlichen Weltbilds gehörte die Überzeugung, daß Gott die Welt *ex nihilo* geschaffen und sie zugleich als Ordnung eingerichtet habe. Für Welt konnten daher sowohl die Bezeichnung *mundus* als auch die Bezeichnung *ordo* verwendet werden.[47] *Ordo* und Schöpfung waren damit identisch. „Mit dem

[47] Zum Terminus *mundus* vgl. von den Brincken 1992: 11-13.

Beginn der Materie begann die Tatsache räumlicher Ordnung; mit dem Beginn von realem Sein überhaupt die Tatsache zeitlicher Ordnung und jeder anderen Form von Ordnung; mit der Schöpfung begann auch der *ordo*."[48] *Ordo* war nicht nur die Ordnung des Eigenen, sondern war als Ordnung allen und allem vorgängig. Nach Augustinus' berühmter Definition des *ordo* stand alles Seiende in einem Zuordnungsverhältnis zu einem anderen, es war also seiend, insofern es geordnet war. „Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio."[49]

Grundlegend für dieses *ordo*-Denken war der Satz aus dem Weisheitsbuch: „Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti," der mit dem Genesis-Wort „viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona" zusammengedacht wurde.[50] Die Schöpfung war demnach gut, und sie war gut, weil sie nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet war. *Mensura* bezeichnete nach Augustinus' Auslegung für jedes Ding die Weise seines Seins; im Maß wurde der Grad der Seinsvollkommenheit abgemessen, durch die die Dinge abgestuft waren.[51] *Numerus* dagegen bedeutete einerseits, daß die Dinge vereinzelt und in sich ungeteilt, andererseits aber vielfältig und das heißt unterschieden waren. *Numerus* war damit zugleich die Grundlage von Schönheit, denn erst in der durch die Zahl begründeten Verschiedenheit der geformten Dinge konnte Schönheit sichtbar werden. Damit aber die nach Maß und Zahl geordneten Dinge nicht nebeneinanderlagen oder auseinanderstrebten, bedurfte es des Gewichts. *Pondus* bezeichnete daher das Streben des Dinges zu dem, was ihm angemessen war, die Einfügung in die Ordnung, die damit zugleich entstand. „Aus der Verschiedenheit der Dinge wird der Begriff einer Ordnung in den Dingen gewonnen."[52] Ziel der Ordnung war damit einerseits die Einheit, andererseits aber die Ungleichheit, denn Ordnung entstand nur durch Nicht-Identität. Da Gott den Dingen nicht gab, absolut zu sein wie er selbst, ließ er sie partiell an seinem Sein teilhaben. Das Maß der Teilhabe war aber nicht bei allen Geschöpfen gleich, sondern bestimmte sich durch ein Näher oder Ferner zu Gott. Insofern entsprach jeder Seinsstufe eine bestimmte Vollkommenheitsstufe.[53]

---

[48] Krings 1982: 48.

[49] De Civitate Dei, XIX, 13. „Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist" (Vom Gottesstaat, Band 2, 552).

[50] Liber Sapientiae, XI, 21; Liber Genesis I, 31.

[51] Vgl. Krings 1982: 59.

[52] Ebd.: 68.

[53] Vgl. De Civitate Dei, XI, 16. Augustinus schloß an dieser Stelle die Legitimität einer Stufenordnung, die den Rang der Dinge nach ihrer jeweiligen Nützlichkeit bemaß, ausdrücklich aus.

Da die Ordnung alles umfaßte, konnte es kein ihr kontradiktorisch entgegenstehendes Prinzip der Unordnung geben. Die Unordnung war nach Augustinus daher nur die Verkehrung (*perversio/corruptio*) der Ordnung oder nach Albertus Magnus und Thomas von Aquin ihre *confusio*. Das Übel war für Augustinus wie für Thomas kein Sein, sondern ein Seinsmangel, denn ein absolutes Übel als Prinzip, ein *summum malum*, konnte es nicht geben.[54] „Das Übel ist keine Natur, d. h. kein Seiendes aus Form und Materie; das Übel haftet einer Natur an, deren ontologisches Gut-Sein vom Übel unberührt bleibt. Das Übel besteht in der Verderbtheit der Natur, d. h. einem Seinsmangel, den diese gegenüber dem ihr angemessenen Sein aufweist."[55] Daraus folgte, daß das Gute vom Übel niemals ganz aufgezehrt werden konnte, vielmehr blieb bei jedem Übel der Träger, der als Sein gut war. Insofern das Übel im Mangel des Guten bestand und das Gute damit als die Ursache des Übels angesehen wurde, erhob sich die Frage, ob Gott der Urheber des Übels war. Die Antwort darauf ergab sich zunächst aus dem Begriff der Unvollkommenheit. Da Gott die Welt nicht vollkommen schuf, weil sie sonst ihm gleich oder er selbst wäre, bestand die von Gott gesetzte Ordnung auch in der Unvollkommenheit ihrer Teile. Insofern war das als das Böse Bezeichnete teilweise eine Mißdeutung, die aus der Undurchdringlichkeit des *ordo* resultierte. Die Ordnung der Dinge war eine verborgene, die sich dem Wissen insofern entzog, als es dem einzelnen unmöglich war, die Ordnung in ihrer Gänze überschauen und durchschauen zu können, denn dies war nur von einem absoluten Standpunkt aus möglich, der allein Gott zukam. Das moralisch Böse dagegen erklärte sich nicht aus den Abstufungen der Unvollkommenheit, sondern aus der besonderen Vollkommenheit, die Gott den Menschen im Unterschied zu den übrigen Geschöpfen verliehen hatte, nämlich dem freien Willen.[56] Mit dem freien Willen verlieh Gott dem Menschen die Möglichkeit, sich für das Gute selbst zu entscheiden, obwohl er in seiner Vorsehung wußte, daß er ihm damit auch die Möglichkeit zur Sünde verliehen hatte. Aus dem mangelnden Willen zum Guten entstand für Augustinus daher das Böse.[57] Augustinus nahm damit den Dualismus von gut und böse aus Gott heraus und in den Menschen hinein. Durch den Sündenfall wurde die Welt zum Schauplatz des Kampfes zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena*, in den das gesamte Menschengeschlecht verstrickt war. Die Schöpfung selbst aber war gut und pries ihren Schöpfer. In ihr offenbarte sich Gott. So wie man das Böse in der Welt als die Geschichte eines Mangels beschreiben konnte, so konnte man daher auch in allem die Zeichen des Guten und der auch nach

[54] Vgl. Gilson 1950: 137ff.
[55] Krings 1982: 94.
[56] Vgl. De Civitate Dei, XII, 22 sowie XIV, 6.
[57] Vgl. De Civitate Dei, XI, 23.

dem Sündenfall fortbestehenden Verbindung der Schöpfung mit ihrem Schöpfer sehen.

Das entscheidende Element der Ordnung war demnach die Relation. Der Relationsbegriff war in gewisser Weise mit dem *ordo*-Begriff identisch, denn Relation war nach Thomas von Aquin „nichts anderes als Hinordnung eines Geschaffenen zu einem andern" (De pot., VII. 9 ad 7) und stimmte damit weitgehend mit dem überein, was Augustinus als *ordo* definiert hatte.[58] Thomas von Aquin bezog sich hierbei auf die aristotelische Kategorienlehre, nach der die Relation, *pros ti*, in dem bestand, was einem Gegenstand im Vergleich zu einem anderen beigelegt werden konnte. Die Relation als akzidentielle Seinsweise an einem Subjekt hatte zweierlei zur Voraussetzung: einerseits, daß es zwei real voneinander verschiedene Seiende gab, da nur Nicht-Identisches in Relation stehen konnte, und andererseits, daß die Extreme in einem gewissen Gegensatz zueinander standen, der jedoch weder ein konträrer, so daß ein Extrem das andere ausschlösse, noch ein kontradiktorischer, so daß ein Extrem das andere negierte, sein konnte. Die *oppositio relationis* beruhte vielmehr auf der Differenziertheit der Dinge, die es erlaubte, sie zueinander in Beziehung zu setzen. Die sich daraus für den Aquinaten ergebende Frage, ob die Beziehungen unabhängig vom menschlichen Denken realiter oder nur mittels der Verknüpfungen durch den Verstand bestünden, beantwortete er dahingehend, daß die Relation nicht Setzung des Verstandes, sondern in den Dingen sei. Das ergab sich für Thomas daraus, daß die Dinge nur seiend waren, insofern sie sich in der Ordnung befanden, in der Ordnung sein hieß aber immer, in Relation zu anderen stehen. Demnach war die Relation eine Seinsform und keine Erkenntnisform. Ordnung war daher aber auch nicht an sich, sondern nur in den Dingen, in der Welt erfahrbar, und gleichzeitig war sie die Begründung dafür, daß die Seinsrelationen der Dinge lesbar und deutbar waren. Die Erfahrbarkeit der Seinsrelation in den Dingen ermöglichte damit zugleich ihre Auslegung und mithin die Betrachtung der Welt als Buch der Natur.[59] Augustinus hatte denn auch betont, Gott sei nicht der Verfasser eines, sondern zweier Bücher.[60] Neben die Heilige Schrift trat das Buch der Natur, das ebenfalls gelesen, d. h. über die unmittelbare Wahrnehmung hinaus nach denselben hermeneutischen Regeln gedeutet werden konnte wie die Schrift. In seinem *Rosenhymnus* faßte Alain de Lille im zwölften Jahrhundert die Lesbarkeit der Welt in den berühmten Vers:

---

[58] Zum folgenden vgl. Krings 1982: 111ff.

[59] Vgl. hierzu Nobis1971: 957-959; Blumenberg 1983: bes. 47-57; Gloy 1995, Band 1: 146-150.

[60] Vgl. Augustinus: De Genesi ad Litteram, 219ff.

„Omnis mundi creatura/ Quasi liber et pictura/Nobis est et speculum."[61]

Die Natur war das Buch, in dem der Mensch las, das Bild, das er betrachtete, und der Spiegel, in dem er sich sah.[62] Der Mensch konnte damit alle Gegenstände ebenso zu sich wie zu seinem Schöpfer in Beziehung setzen, und indem er die Zeichen las, die Gott auf der Oberfläche der Welt niedergelegt hatte, konnte er zugleich den Schöpfer selbst erkennen. Auf der Oberfläche der Welt ließ sich in den Dingen ihr Sinn ablesen, und dieser Sinn konnte dann wieder in Büchern niedergelegt werden, die das Buch der Natur deuteten, wie Bonaventura im Prolog zu seinen *Collationes* formulierte:

„Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum."[63]

Durch die prinzipelle Zeichenhaftigkeit aller Dinge gab es, wie Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* gezeigt hat, aber nicht nur zwei Bücher, die Heilige Schrift und das Buch der Natur, sondern Sprache und Natur traten prinzipiell als einheitliches Deutungsfeld nebeneinander:

„Es gibt keinen Unterschied zwischen jenen sichtbaren Zeichen, die Gott auf der Oberfläche der Erde gezeigt hat, um uns deren innere Geheimnisse erkennen zu lassen, und den lesbaren Wörtern, die die Bibel oder die Weisen der Antike, die durch ein göttliches Licht erleuchtet worden sind, in ihren Büchern, die die Überlieferung gerettet hat, niedergelegt haben. Die Beziehung zu den Texten ist von gleicher Art wie die Beziehung zu den Dingen; hier wie da nimmt man Zeichen auf."[64]

Die Welt, so Foucault, drehte sich in sich selbst, sie war Wiederholung, Widerspiegelung, Repräsentation. Da die Welt zuerst Raum war, wurden räumliche Beziehungen damit selbst zu Zeichen, deren grundlegendes das der „Ähnlichkeit" war, das es erlaubte, Fernes und Nahes miteinander in Beziehung zu setzen, jedes einzelne Element des Raumes mit einem anderen zu verknüpfen und Beziehungen über weiteste Entfernungen hinweg herzustellen.[65] Als die vier wichtigsten Figuren der Ähnlichkeit beschreibt Foucault die *convenientia*, die *aemulatio*, die

---

[61] Zit. nach Blumenberg 1983: 51. „Jedes Geschöpf der Welt ist uns ein Buch, ein Bild und ein Spiegel."

[62] Vgl. Glacken 1990: bes. 173f.

[63] Bonaventura, Collationes in Hexaemeron. „Dies aber ist das Buch der Schrift, das die Ähnlichkeiten, Besonderheiten und den Sinn der Dinge, die im Buch der Welt geschrieben sind, darstellt."

[64] Foucault 1971: 65.

[65] Vgl. ebd.: 46-56.

analogia und die *Sympathie*. *Convenientia* ist die Bezeichnung für die Nachbarschaft von Orten, *convenientes* sind die Dinge, die nebeneinander stehen. Diese Nachbarschaft ist eine räumliche Beziehung, aber sie ist zugleich auch mehr als das. Sie ist nämlich nicht zufällig, sondern bezeichnet eine Ähnlichkeit der Eigenschaften. Nachbarschaft ist nicht nur Zeichen einer äußerlichen Beziehung zwischen den Dingen, sondern sie ist zugleich Zeichen einer tiefen, wenn auch dunklen Verwandtschaft. *Aemulatio* kennzeichnet dagegen einen Reflex oder Spiegel, in dem die Dinge aufeinander antworten. Die Dinge können sich über die größte räumliche Entfernung hin aufeinander beziehen, indem sie sich ineinander spiegeln. In der *analogia* überlagern sich *convenientia* und *aemulatio*. Die Ähnlichkeit besteht hier in der subtilen Ähnlichkeit der Verhältnisse der Dinge zueinander. Das Gras etwa verhält sich zur Erde wie die Sterne zum Himmel. Mit der *analogia* können sich alle Gestalten der Welt einander annähern, ohne daß ihre Distanz aufgehoben wird, und der Mensch selbst erscheint in der Analogisierung von Mikrokosmos und Makrokosmos als der Schnittpunkt all dieser Analogien. Stärkste Form der Zeichenbeziehung zwischen den Dingen ist die *Sympathie*, die die Grenzen von Raum und Zeit aufhebt. Die *Sympathie* ist insofern auch die Figur, die die Möglichkeit einer Unterscheidung in Frage stellt. Eine solche Infragestellung aber ist problematisch, weil sie die Möglichkeiten der Grenzziehung und damit der Geschiedenheit negiert. Die Sympathie überwindet Raum wie Zeit in einer ideellen Identität der Dinge; und deshalb muß sie immer durch ihre Zwillingsgestalt, die *Antipathie*, kompensiert werden, damit die Dinge sich nicht vollständig assimilieren und ununterscheidbar werden. Die Antipathie garantiert, daß Raum und Zeit ausgedehnte Größen bleiben und nicht zu Punkten zusammenschmelzen, sie zieht die Grenze, die von der Ähnlichkeit zwar immer wieder übersprungen, aber nicht vollständig verwischt wird. Über die Grenzen hinweg können die Dinge aber kommunikativ vermittelt, d. h. so verglichen werden, daß die Relation zwischen ihnen als eine Relation gewahrt bleibt. Die Ähnlichkeit war freilich nicht selbstevident und nicht auf den ersten Blick äußerlich erkennbar. Um sie erkennen zu können, bedurfte es der Signatur, des Zeichens an der Oberfläche, das die unsichtbaren Ähnlichkeiten signalisierte und aufdeckbar machte. Deshalb mußten die Dinge zunächst beschrieben und benannt werden, um die Signaturen auffinden und die Ähnlichkeiten aufdecken zu können. Dabei konnten die Namen der Dinge und die Eigenschaften, die ihnen zugeschrieben wurden, ebenso zeichenhaft sein wie ihre Gestalt und die Orte, an denen sie sich befanden. Ähnlichkeit und Signatur ermöglichten somit auch, daß man in der Beschreibung der Welt alles aufnehmen und nebeneinanderstellen konnte, was aus den unterschiedlichsten Quellen überliefert war, und daß sich auch die großen

Transzendenzen der interkulturellen Fremde innerhalb der Deutbarkeit des geschöpflichen *ordo* abarbeiten ließen.
Wie diese große Transzendenz in der mittelalterlichen Beschreibung und Deutung der monströsen Völker abgearbeitet wurde, sollen die nachfolgenden Kapitel zeigen. Dazu werden wir zunächst dem Begriff der *monstra* und ihrer Beschreibung nachgehen und im Anschluß daran anhand von fünf diskursiven Feldern, den theologischen Diskursen, den enzyklopädischen Diskursen, den *mappae mundi*, den allegoretischen Weltdeutungen und den philosophisch-scholastischen Diskursen, die Einordnung und Einschätzung der monströsen Völker nachzeichnen. Vorwegnehmen läßt sich soviel, daß alle diese Diskurse zur Begründung der Inklusion der monströsen Völker in den *ordo* beitrugen, daß sie sich dabei aber sehr unterschiedlicher Argumente bedienten, unterschiedlichen Funktionsmechanismen unterlagen und daher auch zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen gelangten. Der Ort, der den monströsen Völkern innerhalb des *ordo* zugebilligt wurde, unterlag damit der Ordnung der Diskurse, die Grenzen zogen oder relativierten. Entscheidend für die Bearbeitung der großen Transzendenz, die die monströsen Völker aufwarfen, waren deshalb die Diskurse, innerhalb derer sie beschrieben und verhandelt wurden, denn je nach der diskursiven Verfaßtheit der Fremdbeschreibung konnten sich kulturelle Grenzziehungen als relativ unbedeutend erweisen, oder sie konnten zu Grenzziehungen gesteigert werden, in denen die monströsen Völker zwar nicht aus dem geschöpflichen *ordo*, aber aus dem *genus humanum* ausgeschlossen wurden.

3 Definieren und Aufschreiben: Die 'monstra' in Lexika und Enzyklopädien

Das Wort *monstrum* und seine adjektivische Form bezogen sich in der Antike allgemein auf Dinge, die gegen die Natur waren, wobei die lexikalische Spannweite des Wortes und seiner Synonyme jedoch spezifischer ausgelegt werden konnte.[66] In der Antike hatte der Terminus *monstrum* drei verschiedene Bedeutungen, deren gemeinsames Kennzeichen die Abweichung von der Normalität

[66] Eine der ersten jüngeren Untersuchungen, die sich mit dem Phänomen des Monströsen beschäftigten, war die Arbeit von Jean Céard (1977). Céard richtete sein Hauptinteresse freilich auf die monströse Einzelgeburt im Frankreich des 16. Jahrhunderts, er ging jedoch im einleitenden Teil seiner Arbeit auf die Bedeutung des Terminus *monstrum* und seine Geschichte ein. Zur Auseinandersetzung mit Monstrositäten in den entstehenden Natur- und Humanwissenschaften des 16. bis 18. Jahrhunderts vgl. auch Canguilhem 1989[2]: 171-184; Hagner 1995: 73-107.

der Erwartungen war, die aber in unterschiedlicher Weise gedeutet werden konnte: 1. als übernatürliche Phänomene, mit denen die Götter den Menschen Zeichen sandten; 2. als Fehler der Natur, die nach den Naturgesetzen klassifiziert werden konnten; 3. als Ausdruck der schöpferischen Freiheit der Natur oder Gottes. Aristoteles bezeichnete Geschöpfe, die ihren Eltern nicht ähnelten, als *terata*, die er als Fehler der Natur betrachtete, weswegen sie wie die normalen Geburten den Naturgesetzen unterlagen und sich daher nach Typen klassifizieren ließen.[67] Cicero dagegen betrachtete anormale Geburten als von den Göttern gesandte Vorzeichen, *portenta,* durch die den Menschen Hinweise auf zukünftige Ereignisse gegeben wurden. Plinius hingegen verwendete den Terminus *monstra* in seiner *Historia Naturalis* sowohl im Sinne einer außergewöhnlichen Geburt, die ein Vorzeichen künftiger Ereignisse war, als auch im Sinne eines außergewöhnlichen Volkes, dem keine vergleichbare zukunftsweisende Zeichenhaftigkeit zukam.[68] Gleiches gilt auch für Solinus und die *Cosmographia* des Pseudo-Aethicus Ister, der stark von Solinus beeinflußt war.[69]

Lateinisch-griechische Wörterbücher des frühen Mittelalters zeigen, daß die lateinischen Termini *monstrum*, *portentum*, *prodigium* und *ostentum,* die mögliche Übersetzungen des griechischen Begriffs *teras* waren, sich nur in Bedeutungsnuancen voneinander unterschieden. Nonius Marcellus etwa unterschied die Bedeutungen danach, welche Intention die Götter mit ihren Mitteilungen verfolgten: *Monstra* und *ostenta*, so erklärte er, seien Warnungen der Götter, während *prodigia* bedrohliche Ausdrücke ihres Zorns seien und *portenta* schließlich allgemein auf eine drohende Gefahr hinwiesen.[70] Der vom Verb *monere* (mahnen) abgeleitete Terminus *monstrum* bezeichnete nach dieser Deutung ein einzelnes Phänomen, das in jedem Fall bedrohlich oder beängstigend war, weil es stets als Vorzeichen schrecklicher Ereignisse angesehen wurde. Dieser Charakter des furchterregenden Hinweises auf ein kommendes Ereignis übertrug sich auf die *monstra* selbst, die als abweichende Einzelgeburten nicht mehr nur durch das, worauf sie hinwiesen, Schrecken erregten, sondern selbst zu schrecklichen und unmittelbar Unheil bringenden Wesen wurden.[71]

Dadurch aber, daß der Terminus zunächst als Adjektiv auch auf die am Rand der Ökumene vermuteten Völker angewandt wurde, wurde er schließlich zur Be-

---

[67] Vgl. Aristoteles: Von den Teilen der Tiere, 4.4, 770b; sowie Metaphysik, 7.7. 1032a.

[68] Vgl. C. Plinius Secundus: Naturalis Historiae VII, II, 9: 18 (Bezeichnung von Völkern als monströs) sowie VII, III, 35: 35f. (Beschreibung monströser Einzelgeburten).

[69] Vgl. Friedman 1981: 117f.

[70] Ebd.

[71] Vgl. Müller 1996: bes. 146f.

zeichnung für diese Völker selbst und bezog sich nicht mehr nur auf körperliche, sondern auch auf soziale Abweichungen. Seit dem Hochmittelalter war der Begriff *monstrum* ein fester Teil des exotistischen Vokabulars und wurde zunehmend mit dem Begriff des Wunderbaren verknüpft. Zwei Überlieferungsstränge sind für diesen Transformationsprozeß bedeutsam: zum einen der lexikalisch-etymologische Strang, in dem der Terminus *monstrum* isoliert in *Differentiae* und *Glossarien* erläutert wurde, zum anderen der historiographisch-ethnographische Strang, in dem die Bezeichnung *monstra* zunehmend auf alle Völker angewandt wurde, die von den griechisch-römischen kulturellen Normen abwichen, insbesondere aber auf die von den griechischen Historiographen beschriebenen indischen und afrikanischen Völker. Chronologisch liefen beide Diskurse nebeneinander her, wobei der zweite den ersten nach Friedmans Überzeugung kaum affizierte. Dagegen beeinflußte die erste Bedeutung aber sehr wohl die zweite, denn der Terminus *monstra* konnotierte für alle lateinischen Autoren nicht nur die Zeichenhaftigkeit einzelner Geburten, sondern auch die Zeichenhaftigkeit der als monströs bezeichneten Völker:

> „In the classical period they were usually seen as a disruption of the natural order, boding ill; in the Christian period they were a sign of God's power over nature and His use of it for didactic ends. In popular and pious literature monsters were, therefore, closely connected with Christian miracles and the marvelous."[72]

In den mittelalterlichen Deutungen des Terminus *monstra* kam ihm jedoch im Gegensatz zu diesen Lesarten – und auch im Gegensatz zu unserem heutigen Alltagsbegriff 'Monster' – keine genuin negative, erschreckende oder beängstigende Qualität zu. Augustinus leitete den Terminus *monstra* nicht von *monere/monendo* (vorwarnen/mahnen) ab, sondern von *monstrare* (zeigen), und zielte damit lediglich auf die Zeichenhaftigkeit eines Phänomens, nicht jedoch auf eine negative Qualität desselben.[73] Isidor von Sevilla bezog sich in seinen *Etymologiae sive origines* zwar auf die ältere etymologische Ableitung des Terminus *monstrum* von *monere/monendo*, der in den antiken Etymologien immer als Warnung vor kommenden schlimmen Ereignissen gedeutet worden war, aber wie Augustinus rekurrierte er lediglich auf seine Zeichenhaftigkeit, ohne ihm *de nomine* eine negative Einschätzung beizulegen.[74] Isidors Versuch, den Terminus *monstrum* zu definieren, ist kennzeichnend für die Vermischung etymologischer, naturkundlicher und theologischer Deutungen, mit denen die monströsen Völker in der En-

---

[72] Friedman 1981: 109.

[73] Vgl. Aurelius Augustinus, De Civitate Dei, XXI, 8.

[74] Vgl. Isidor von Sevilla, Etymologiae, XI, III, 1-5.

zyklopädik beschrieben wurden. Der Abschnitt über die *monstra* erscheint im elften Buch *De homine et partibus eius* und ist mit *De portentis* betitelt. Isidor erläuterte, daß *portentum* etwas gegen die Natur zu sein scheine, was aber nicht zutreffe, denn alles entspringe der Allmacht Gottes, der den Menschen gelegentlich Zeichen geben wolle.

> „Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata videntur: sed non sunt contra naturam, quia divina voluntate fiunt, cum voluntas Creatoris cuiusque conditae rei natura sit. Vnde et ipsi gentiles Deum modo Naturam, modo Deum appellant. Portentum ergo non fit contra naturam, sed contra quam est nota natura."[75]

Isidors Bemerkungen darüber, was Monstrosität konstituiere, erinnern in vielem an die Definition der *terata* bei Aristoteles, von der er freilich keine direkte Kenntnis gehabt haben dürfte. Wie Aristoteles vertritt er die Auffassung, daß die *monstra* nicht gegen die Natur, sondern nur gegen den üblichen Lauf der Natur verstoßen. Während Aristoteles damit aber nur die allgemeine Gültigkeit der Naturgesetze auch für Ausnahmefälle behauptete, setzte Isidor den Willen Gottes zur Begründung der Ausnahme ein. Danach ging er auf die Bedeutung der Termini *portenta*, *ostenta*, *prodigia* und *monstra* ein und verwies darauf, daß sie allesamt Zeichen für zukünftige Geschehnisse seien.

> „Vult enim deus interdum ventura significare per aliquia nascentium noxia, sicut et per somnos et per oracula, qua praemoneat et significet quibusdam vel gentibus vel hominibus futuram cladem; quod plurimis etiam experimentis probatum est."[76]

Im Anschluß daran gab er zunächst eine naturkundliche Beschreibung dessen, was Monstrosität konstituiere: Monströs seien Abweichungen von der natürlichen Größe des Menschen und seiner Glieder sowie fehlende oder vervielfachte Gliedmaßen, die Vermischung von Tier- und Menschenkörpern oder die Vermischung der beiden Geschlechter. Diese naturkundlich-physiologischen Beschrei-

---

[75] Etymologiae, XI, III, 1-2: „*Portenta* scheinen, wie Varro sagt, diejenigen zu sein, die gegen die Natur geboren sind. Sie sind aber nicht gegen die Natur, weil sie durch den göttlichen Willen geschaffen sind, und der Wille des Schöpfers begründet die Natur jedes Dinges. Aus diesem Grund bezeichnen die Heiden Gott manchmal als die Natur und manchmal als Gott. Ein *portentum* entsteht deshalb nicht gegen die Natur, sondern nur gegen das, was als Natur betrachtet wird."

[76] Ebd., XI, III, 4. „Manchmal aber will Gott durch gewisse unverständliche Geburten, wie durch Träume und Orakel, sowohl den Völkern als auch einzelnen Menschen etwas über ihre unbekannte Zukunft vorhersagen und bedeuten; und das ist durch viele Erfahrungen belegt."

bungen bezogen sich zunächst auf Einzelwesen, und erst im Anschluß an diese Definitionen der Monstrosität verknüpfte Isidor sie mittels eines Analogieschlusses mit den monströsen Völkern der historiographischen Beschreibungen.

> „Sicut autem in singulis gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humanum quaedam monstra sunt gentium, ut Gigantes, Cynocephali, et cetera."[77]

Bei seiner anschließenden Auflistung der monströsen Völker, die sich weitgehend an Plinius und Solinus orientierte, war von einer zukunftsweisenden Bedeutung dieser Völker oder gar ihrer Auslegung jedoch keine Rede mehr.[78] Isidor übernahm die Beschreibungen hier lediglich so, wie sie in der antiken historiographisch-ethnographischen Literatur überliefert waren, ohne die Verbindung zwischen dem lexikalisch-etymologischen und dem historiographisch-ethnographischen Diskurs weiter zu vertiefen.

Was die monströsen Einzelgeburten und die als monströs bezeichneten Völker demnach miteinander verband, war die Abweichung vom Normalen. Während die Abweichung bei den monströsen Einzelgeburten aber immer in einer körperlichen Deformation bestand, überschnitten sich bei den monströsen Völkern körperliche mit sozialen und kulturellen Merkmalen. Deutlich wird diese Überschneidung bereits bei Plinius, der die monströsen Völker nicht in den geographischen Büchern seiner Enzyklopädie, sondern im Buch über den Menschen *inter prodigia* abhandelte und damit einen eindeutigen Bezug zwischen deformierten Einzelwesen und merkwürdigen Völkern herstellte.[79] Eindeutig war diese Zusammenfassung auch in den Aufzählungen der *monstra* in den mittelalterlichen Enzyklopädien und Wunderverzeichnissen wie dem *Liber monstrorum de diversis generibus*, das Cyclopen, Cynocephali, Sciapoden gemeinsam mit den Ichthyophagi, den Brahmanen und den Ethiopiern unter dem Obertitel *homines monstruosi* auflistete.[80] In der Beschreibung der als *monstra* bezeichneten Völker lassen sich somit zwei Hauptmerkmale unterscheiden: pathographische und ethnographische Merkmale. Bei den pathographischen Merkmalen wurden, ausgehend vom Erscheinungsbild des Europäers, Deformationen des Körpers oder die Vermischung von Menschen- und Tierkörpern, abweichende Größe wie Riesenhaftigkeit oder Zwergenwuchs, aber auch abweichende Hautfarbe und Doppelge-

---

[77] Ebd., XI, III, 12. „So wie es in einzelnen Völkern monströse Menschen gibt, so gibt es auch im ganzen Menschengeschlecht monströse Völker wie die Riesen, die Cynocephali etcetera."

[78] Vgl. XI, III, 13-27.

[79] Vgl. C. Plinius Secundus: Naturalis historiae, VII, 32.

[80] Liber monstrorum de diversis generibus, ed. by Corrado Bologna: 46, 52f.

schlechtlichkeit als monströs beschrieben. Bei den ethnographischen Merkmalen dagegen wurden andere Gebräuche und soziale Organisationsformen wie etwa der Genuß ungekochten Fleisches oder die ausschließliche Ernährung von Fischen oder auch Kannibalismus, weibliche Promiskuität und die Vertauschung der Geschlechterrollen als monströs begriffen.

Für Plinius erklärte sich die Existenz monströser Völker aus der Macht der Natur: „Haec atque talia ex hominum genere ludibria sibi, nobis miracula ingeniosa fecit natura."[81] Bei ihm gab es keine Verbindung zwischen der Deutung monströser Einzelgeburten als *portenta,* mittels derer die Götter die Menschen auf drohendes Unheil hinwiesen, und den *monstra.* Die Beschreibung der monströsen Völker kam ohne jeden Bezug auf die Götter aus, an deren Stelle die Macht der Natur getreten war. Von daher wandte sich Plinius auch gegen Versuche, die Erscheinung der *monstra* in irgendeiner Form beurteilen oder ihre Existenz in Zweifel ziehen zu wollen, auch wenn es unter den weiter vom Meer entfernten Völkern manches gebe, was vielen unglaublich oder zweifelhaft erscheinen möge.

> „Quis enim Aethiopas ante quam cerneret credidit? aut quid non miraculo est, cum primum in notitiam venit? quam multa fieri non posse prius quam sunt facta iudicantur? naturae vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo. ne pavones ac tigrum pantherarumque maculas et tot animalium picturas commemorem: parvum dictu, sed immensum aestimatione, tot gentium sermones, tot linguae, tanta loquendi varietas, ut externus alieno paene non sit hominis vice!"[82]

Ähnlich argumentierte auch Solinus, dessen Hauptquellen Plinius und die Schrift *De situ orbis* des Pomponius Mela waren. Ihm kam es vor allem auf das Sensationelle an, das er als „fermentum cognitionis" betrachtete, und noch deutlicher

---

[81] Plinius Secundus: Naturalis historiae, 32. „Dies und Ähnliches erschuf nur aus dem Menschengeschlechte die erfinderische Natur, sich zum Spiel, uns aber zum Wunder" (33).

[82] Ebd.: 16. „Denn wer hat wohl an Äthiopier geglaubt, bevor er sie gesehen hat? Wie vieles wird als unmöglich beurteilt, bevor es wirklich geschehen ist? Die Macht und Hoheit der Natur aber ist in allen Stücken unglaubhaft, wenn man sie nur in ihren Teilen und nicht in ihrer Gesamtheit im Geiste erfaßt. Um hier nicht die Pfauen, die Flecken der Tiger und Panther zu erwähnen: leicht ist gesagt, jedoch bei richtiger Würdigung unermeßlich, daß unter den Völkern so viele Sprachen, so viele Mundarten und so verschiedene Ausdrucksweisen vorkommen, daß einem Fremden ein Ausländer fast nicht wie ein Mensch erscheint" (17)!

als bei Plinius trat bei ihm jede Erklärung der Monster in den Hintergrund.[83] Bei Solinus, im Kern aber bereits bei Plinius, zählten nur noch die wundersamen Erscheinungen und Gewohnheiten, als Begründung für ihre Existenz diente das Spiel der mächtigen Natur, das zu verstehen das menschliche Wissen übersteige. Plinius und in seiner Nachfolge Solinus bemühten sich in ihren kompilatorischen Werken vor allem um eine möglichst vollständige Auflistung der bekannten Monster, was dem enzyklopädischen Anspruch ihrer Werke entsprach, die Welt in ihrer Gesamtheit aufzuschreiben.

Diesen Anspruch, die Welt in ihrer Vielfältigkeit vollständig aufzuschreiben, teilten auch die mittelalterlichen Enzyklopädisten, und dementsprechend orientierten sie sich am Verfahren der Aneinanderreihung bei der Beschreibung monströser Völker, die sie in der Regel den Werken von Plinius und Solinus entnahmen, wenn diese in ihrer Abhandlung „an der Reihe waren". Auch Isidor von Sevilla listete die monströsen Völker nach seinen etymologischen und naturkundlichen Überlegungen lediglich auf und gab für jedes der monströsen Völker eine kurze Beschreibung, die sich weitgehend auf ihre ungewöhnlichen Merkmale beschränkte. Rudolf Wittkower hat unter Verweis auf diese pure Aufzählung die These vertreten, daß die Aufnahme der Monster in Isidors Werk nicht in dessen religiösem Charakter, sondern vielmehr in seinem enzyklopädischen Aufbau begründet sei. Diese bloße Auflistung der monströsen Völker konstatiert Wittkower für die gesamte historiographisch-geographisch-enzyklopädische Literatur des Mittelalters.[84] Tatsächlich finden sich in nahezu allen mittelalterlichen Enzyklopädien, den lateinischen des Honorius Augustodiniensis, Gervasius von Tilbury, Vinzenz von Beauvais und Roger Bacon wie den volkssprachlichen des Gauthier von Metz und Brunetto Latini, die monströsen Völker in der Regel ohne weitere Erklärungen oder Erörterungen ihrer Deformiertheit aufgeführt. Die monströsen Völker wurden nach dem Prinzip der Reihung aufgelistet, in kurzen Abschnitten nach ihren physischen oder sozialen Eigenheiten beschrieben, aber weder hinsichtlich ihrer möglichen Bedeutungen ausgelegt noch einer Bewertung unterzogen. Corrado Bologna hat im Zusammenhang mit dem Prinzip der bloßen Auflistung der monströsen Völker in der enzyklopädischen Literatur und den reinen Verzeichnissen des Monströsen, wie sie sich auch in dem von ihm herausgegebenen *Liber monstrorum de diversis generibus* finden, die These vertreten, daß bereits das bloße Auf- und Beschreiben des Monströsen eine Form seiner

[83] Vgl. Liber monstrorum de diversis generibus, ed. by Corrado Bologna: 196f.; sowie Müller 1972-80, Band II: 181.

[84] Vgl. Wittkower 1942: 169.

Bändigung und Integration gewesen sei. „Mettere i Mostri 'all'interno', cioè entro un Libro, significa 'internarli'."[85]

Dieses einfache Aufschreiben des Abweichenden findet jedoch ebenfalls seine Begründung in der Konzeption eines geschlossenen *ordo*, der es ermöglichte, die Welt in die Schrift zu übertragen. Da der geschöpfliche *ordo* in seiner Gesamtheit selbst transzendent blieb, bestand die einfachste Möglichkeit der Integration großer Transzendenzen darin, daß man sie als transzendent bezeichnete. Für solche Phänomene hielt die mittelalterliche Theologie den Begriff des *mirabilium* bereit, der die Transzendenz des Fremden in der Transzendenz des *ordo* aufhob.[86]

Im Prolog zur dritten *decisio* seiner *Otia Imperialia* erläuterte Gervasius von Tilbury den Unterschied zwischen *miracula* und *mirabilia* und erklärte, *miracula* seien jene Dinge, die entgegen der Natur durch göttliches Einwirken zustandekämen, während *mirabilia* jene Dinge seien, die unser Verständnis überstiegen, obwohl sie natürlich seien: „Mirabilia vero dicimus quae nostrae cognitioni non sub iacent etiam cum sint naturalia."[87]

Im Anschluß an diese Definition führte Gervasius zahlreiche Wunder der Schöpfung auf, deren größten Teil die monströsen Völker bildeten.[88] Der Begriff *mirabilium* umfaßt damit das, was Justin Stagl als „große Transzendenz" bezeichnet, nämlich die Erfahrung, daß nicht alle Phänomene vollständig durchdrungen werden können. Dabei wurde durchaus zwischen Wunder (*miraculum*) und Wunderbarem (*mirabilium*) unterschieden: Während es sich bei einem *miraculum* um einen unmittelbaren Eingriff Gottes in die Natur als kurzfristig-punktuelle Außerkraftsetzung der Naturgesetze handelte, waren *mirabilia* jene Gegenstände, die sich dem unmittelbaren Nachvollzug durch den menschlichen Verstand entzogen. Das *miraculum* bezeugte die unmittelbare Anwesenheit Gottes, während das *mirabilium* die Undurchdringlichkeit seines Schöpfungsplanes belegte – „a Domine factum est istud/ hoc est mirabile in oculis nostris", wie es in Psalm 117,23 der *Vulgata* heißt. Die phonemische wie semantische Nähe von *miraculum* und *mirabilium* begründete sich darin, daß beide nicht vollständig erklärbar waren, weil sie den menschlichen Verstand überstiegen. Während das *miraculum* immer ein Ereignis war, wurden mit *mirabilia* Gegenstände oder Phänomene bezeichnet, die den Bereich des Vertrauten überschritten. Mit dem Nomen *mirabilium* und dem Adjektiv *mirabilis* wurde als unverstehbar gekennzeichnet, was

---

[85] Corrado Bologna, L'ordine delle Stupefazioni. Introduzione a: Liber monstrorum de diversis generibus: 21.

[86] Vgl. zum folgenden Münkler 1998: Kap. II, 1.

[87] Otia Imperialia: 1, 3, 960. „Mirabilia nennen wir jene Dinge, die unserem Verständnis nicht zugänglich sind, obwohl sie natürlich sind."

[88] Vgl. Otia Imperialia: 1, 3, 961f.

doch innerhalb des von Gott geschaffenen *ordo* seinen Platz hatte. Die Nichtverstehbarkeit der Fremde blieb somit aufgehoben in der Unergründlichkeit des göttlichen Schöpfungswillens und der sich in der Schöpfung zugleich verbergenden und offenbarenden göttlichen Allmacht. Die große Transzendenz in der Erfahrung interkultureller Fremdheit konnte also dadurch gebändigt werden, daß sie als Transzendenz bezeichnet und damit in die Transzendenz des *ordo* inkludiert wurde. Diese Inklusion der monströsen Völker auf der Ebene der Transzendenz des *ordo* wurde in anderen diskursiven Aussagefeldern in unterschiedlicher Weise aber immer wieder neu bearbeitet. Dabei unterschieden sich die Tendenzen wie die Ergebnisse dieser Bearbeitungen ganz erheblich, sowohl was ihre argumentative oder narrative Struktur angeht als auch hinsichtlich der Form der Inklusion der monströsen Völker in die hierarchische Struktur des universalen *ordo*.

4 *Die monströsen Völker in der Schöpfungstheologie*

In seinem Hauptwerk *De Civitate Dei* widmete Augustinus das 16. Buch der Frage, ob es monströse Völker geben könne und ob diese von Gott geschaffen seien.

> „Quaeritur etiam, utrum ex filiis Noe, vel potius ex illo uno homine, unde etiam ipsi existerunt, propagata esse credendum sit quaedam monstrosa hominum genera, quae gentium narrat historia. Sicut perhibentur quidam unum habere oculum in fronte media: quibusdam plantas versas esse post cruras: quibusdam utriusque sexus esse naturam, et dextram mammam virilem, sinistrem muliebrem, vicibusque alternis coeundo et gignere et parere."[89]

Augustinus' Argumentation zielt hier, trotz des geäußerten Zweifels, ob alle diese Völker tatsächlich existierten, keineswegs darauf ab, ihre Existenz, etwa unter

[89] Augustinus: De Civitate Dei, XVI, 8. „Man fragt sich auch, ob man glauben soll, daß gewisse monströse Menschenarten, von denen die Völkergeschichte berichtet, von den Söhnen Noahs oder vielmehr von dem einen Menschen, der auch ihr Urahn ist, abstammen. So soll es Leute geben, die nur ein Auge mitten auf der Stirn haben, andere, deren Füße umgekehrt stehen wie unsere; noch andere sollen doppelgeschlechtlich sein, rechts eine männliche, links eine weibliche Brust haben, im Wechselspiel sich begatten und bald erzeugen, bald gebären" (Vom Gottesstaat: Band 2: 293f.). Augustinus gab an dieser Stelle eine nahezu vollständige Auflistung der bekanntesten *monstra*, von denen er jedoch nicht alle bei ihrem Namen nannte: Astomi (Apfelriecher), Pygmäen, Skiapoden, Blemmyae und Cynocephali.

Hinweis auf die in der Bibel erklärte Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, zu bestreiten. Vielmehr argumentierte er vom Gedanken der Allmacht Gottes aus und integrierte die monströsen Völker vom Rand der Erde damit in die Schöpfung und die gemeinsame Primogenitur aller Menschen.

> „Sed omnia genera hominum quae dicuntur esse, credere non est necesse. Verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale et mortale, quam libet nostris inusitatem sensibus gerat corporis formam, seu colorem, sive motum, sive sonum, sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturae, ex illo uno protoplasto originem ducere, nullus fidelium dubitaverit."[90]

Zweifel an der Existenz monströser Völker ließ Augustinus also durchaus zu, nicht aber Zweifel daran, daß die monströsen Völker, wenn es sie gab und wenn sie Menschen waren, von Adam abstammten.

> „Qualibus autem ratio redditur de monstrosis apud nos hominum partibus, talis de monstrosis quibusdam gentibus reddi potest. Deus enim est creator omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat vel portuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudem quarum partium vel similitudinem vel diversitate contexat. Sed qui totum inspicere non potest, tanquam deformitate partis offenditur, quoniam qui congruat, et quo referatur, ignorat."[91]

In gewisser Weise ähnelt diese Argumentation der des Plinius, der dem Menschen gleichfalls mit dem Argument, er sehe immer nur einen Teil und könne daher das Ganze nicht begreifen, die Urteilsfähigkeit über die Existenz und den Status der Monster abgesprochen hatte. An die Stelle der Macht der Natur tritt bei Augustinus jedoch die Allmacht Gottes, die den menschlichen Verstand

---

[90] „Aber man muß nicht glauben, daß es alle diese Menschenarten, von denen man spricht, wirklich gibt. Doch wer irgend als Mensch, das heißt als sterbliches, vernunftbegabtes Lebewesen geboren wird, mag er an Leibesgestalt, Farbe, Bewegung oder Stimme uns noch so fremdartig vorkommen, mag er Kräfte, Teile, Eigenschaften haben, welche er will, er stammt in jedem Fall von jenem Ersterschaffenen ab; daran darf kein Gläubiger zweifeln" (ebd.: 293f.).

[91] „Ebenso nun wie man die bei uns vorkommenden Mißgeburten rechtfertigt, kann man auch etwaige mißgestaltete Völker rechtfertigen. Gott ist der Schöpfer aller und weiß am besten, wo und wann es angebracht ist oder war, etwas zu schaffen; er versteht sich auch darauf, bald aus gleichen bald aus verschiedenen Teilstücken das Teppichmuster des schönen Weltalls zu weben. Aber wer das Ganze nicht zu überschauen vermag, wird durch die vermeintliche Häßlichkeit eines Teilstückes beleidigt, weil er nicht erkennt, wozu es paßt und worauf es sich bezieht" (ebd.: 294).

übersteigt und daher menschlicher Kritik entzogen ist.[92] Anders als Plinius bezieht sich Augustinus auf einen durchkomponierten *ordo*, für den er die Metapher des aus zahlreichen Mustern gewebten Teppichs wählt, in dem nicht die Launen eines Schöpfers an die Stelle der Launen der Natur treten, sondern in dem der sinnvolle Plan des Schöpfers von den innerhalb dieses *ordo* angesiedelten Geschöpfen selbst nicht überblickt und durchschaut werden kann. In Umkehrung des Argumentes, daß es monströse Völker ebenso geben könne wie monströse Einzelgeburten, betonte Augustinus vielmehr, daß die monströsen Einzelgeburten als Ausdruck von Gottes Allmacht und nicht als Fehler der Natur anzusehen seien, und warf von daher die Frage auf, „ob nicht Gott vielleicht deshalb einige Völker dergestalt schaffen wollte, damit wir nicht bei den Mißgestalten, wie sie unter uns unleugbar geboren werden, uns einreden lassen, seine Weisheit, die die menschliche Natur bildet, habe wie die Kunstfertigkeit eines weniger geschickten Meisters einen Fehler gemacht".[93] Augustinus stellte damit eine Verbindung zwischen dem Abweichenden, Erstaunlichen und dem Wunderbaren als Ausdruck der schöpferischen Freiheit Gottes her, die er an anderer Stelle gegen die Versuche der antiken Naturphilosophie anführte, alle außergewöhnlichen Phänomene entweder als Wirkungen der Natur oder der Magie zu erklären.[94] Ähnlich argumentierte im 13. Jahrhundert der dominikanische Enzyklopädist Vinzenz von Beauvais, als er erklärte, die monströsen Völker seien ein Zeichen für Gottes permanente Schöpfungstätigkeit. Denn wenn Gott nur im Augenblick der ersten Schöpfung alles geschaffen hätte und alles unveränderlich nach der Ordnung der Natur fortbestünde, würde sich die Natur selbst lenken, und die Werke und die Macht des Herrn würden bei den Menschen in Vergessenheit geraten. Daß die Natur aber häufig ihre herkömmliche Ordnung verlasse, erinnere die Menschen immer wieder daran, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sei und daß er nicht nur am Anfang geschaffen habe, sondern es an jedem Tag aufs Neue tue.[95]

Die Integration der monströsen Völker in den Plan des Schöpfers und das Absprechen der Urteilsfähigkeit der Menschen über diesen Plan hatte bei Augustinus zunächst innertheologische Gründe, die auch begründen, warum er, anders als spätere Theologen, nicht den Sündenfall als Begründung für die Ungestaltheit

---

[92] Dagegen behauptet Josef N. Neumann (1995: 38f.) unter Bezug auf dieselbe Stelle, im augustinischen Weltverständnis entstehe „eine logische Beziehung zwischen Mißgestalt und der moralischen Kategorie des Bösen", wobei er völlig verkennt, daß es Augustinus gerade darum ging, diese Beziehung zu widerlegen.

[93] De Civitate Dei: XVI, 8, 295.

[94] Vgl. ebd.: XXI, 7-8.

[95] Vgl. Vinzenz von Beauvais: Speculum Naturale, I, 31, 118, 2387f.

der Monster heranzog, sondern ausdrücklich von deren nur „vermeintlicher Häßlichkeit" sprach. Augustinus ging es in seinem Hauptwerk in erster Linie darum, das dualistische Gottesbild des gnostischen Manichäismus zurückzuweisen, die Gutheit der Schöpfung gegen dessen Einwände zu verteidigen und das Theodizeeproblem innerhalb der christlichen Schöpfungstheologie zu lösen. Die Manichäer nämlich unterteilten Gott in einen bösen Schöpfer- und einen guten Erlösergott und erklärten mit diesem dualistischen Gottesbild die Existenz des Bösen in der Welt.[96] In dieser Argumentation boten die Monster mit den ihnen apostrophierten physischen Deformationen ein geeignetes Beispiel für die Schlechtigkeit der Schöpfung.[97] Augustinus, dessen vornehmliches Ziel es war, die Teilung Gottes in den bösen Schöpfer- und den guten Erlösergott zu widerlegen, versuchte daher im Falle der monströsen Völker, dem Manichäismus eine seiner Argumentationsstützen zu entreißen, indem er dem Einzelnen die Urteilsfähigkeit über die Gesamtheit des *ordo* und damit die Festlegung der Kriterien für Schönheit und Häßlichkeit absprach.

Mit der dabei erfolgten Aufzählung der Monster und ihrer „Positivierung" durch die Betonung der Gotterschaffenheit und der Integration in die vom ersten Paar abstammenden Menschen ebnete Augustinus den über Plinius und Solinus aus der klassischen Antike tradierten monströsen Völkern den Weg in die mittelalterliche Theologie. Als bezeichnender Unterschied zur Aufzählung der monströsen Völker bei den antiken Autoren bleibt jedoch festzuhalten, daß Augustinus nur solche Monster nannte, die unter die pathographischen Merkmale fielen, während die Monster, die unter ethnographischen Kriterien zu subsumieren gewesen wären, bei ihm unerwähnt blieben. Diese Bevorzugung pathographischer Merkmale ist im schöpfungstheologischen Diskurs für die Beschreibung der Monster insgesamt typisch geblieben. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die mittelalterliche Konzeption der Schöpfung als *ordo* die Vorstellungen der Schönheit und des Maßes sehr viel stärker auf alle Erscheinungen anwandte als die antiken Vorstellungen des Kosmos. Das lat. *ordo* und das griech. *kosmos* haben zwar eine gewisse Synonymität: Kosmos bedeutet so viel wie „die vollendet geordnete Weltgestalt".[98] Eine Unterscheidung besteht allerdings darin, daß der geschaffene *ordo* alles umfaßte, indem er zugleich über, in und zwischen den Dingen bestand, während der ewige Kosmos nur das Vorbild einer perfekten Ordnung abgab, von denen die einzelnen Dinge mehr oder weniger abweichen

---

[96] Zum gnostischen Manichäismus vgl. Blumenberg 1966: 79-89; Colpe 1993²: 13-89, bes. 35-62 (Das Böse bei Gnostikern und syrischen Kirchenvätern).

[97] Insbesondere Mischwesen galten bei den Gnostikern als Ausdruck des Bösen (vgl. Colpe 1993²: 51).

[98] Vgl. Löwith 1961: 212f.

konnten. Besonders deutlich wird dies an der Adjektivierung *kosmios* von *kosmos*. *Kosmios* bedeutet einerseits geordnet, zugleich aber auch so viel wie schicklich: Schicklich (*kósmios*) verhält sich, so Platon im *Gorgias* (508 A), wer im Einklang mit der Ordnung der Welt lebt, unschicklich (*ákosmios*), wer davon abweicht: „Himmel und Erde, Götter und Menschen bleiben nur durch Gemeinschaft und durch Freundschaft und Schicklichkeit (*kosmiótes*) und Besonnenheit und Gerechtigkeit bestehen"; alles bildet ein einziges „geordnetes Ganzes"; und wahrlich „Großes vermag die geometrische Gleichförmigkeit (*isótes geometriké*) unter Göttern und Menschen."[99]

Überlegungen hinsichtlich des Platzes der monströsen Völker in der Schöpfung wurden deshalb häufig in theologischen Schriften dort angestellt, wo sie sich mit der Schönheit und Harmonie des Universums beschäftigten. Hier war in der Regel Augustinus' Überlegung maßgeblich, daß einerseits die Schönheit des Universums auf der Gestuftheit und Geordnetheit seiner Teile bestehe, der *concordia discors*, und andererseits die Schönheit oder Häßlichkeit einzelner Teile nur demjenigen so erscheine, der nicht die Gesamtheit des Universums zu überblikken vermöge.[100] Die monströsen Völker waren nach diesen Deutungen ein genuiner Teil der Schöpfung. Gott selbst, so führte Giacomo Filippo Foresti in seinem *Supplementum Chronicorum* aus, habe die monströsen Völker schaffen wollen, um die Schönheit des Universums zu steigern, die aus der Mischung von Ähnlichkeit und Verschiedenheit hervorgehe.[101] In der Albert dem Großen zugeschriebenen Schrift *De Secretis Mulierum* wurde diese ästhetische Funktion der monströsen Völker ebenfalls hervorgehoben und mit der Etymologie des Wortes in Beziehung gesetzt: *Monstrum* bedeute so viel wie sich dem Auge darbieten, und deshalb gefielen den Augen die *monstra* und erregten seine Bewunderung. Die *monstra* dienten damit „ad exornationem et decorationem universi. Nam dicunt sicut diuersi colores in pariete existentes decorant ipsum parietem: sic etiam diuersa monstra ipsum uniuersum exornant mundum."[102]

---

[99] Müller 1996: 77.

[100] Vgl. ebd., XI, 18. Augustinus vergleicht an dieser Stelle das geordnete Weltganze mit einem herrlichen Gedicht, das durch die rhetorischen Antithesen geschmückt werde. „Wie also diese Gegenüberstellung von Gegensätzen die Rede verschönt, so bewirkt die göttliche Redekunst, die statt der Worte sich der Dinge bediente, durch dieselbe Gegenüberstellung von Gegensätzen die Schönheit des Weltalls." Auch bei Thomas von Aquin wurde die Idee der Ordnung mit der Schönheit des Universums verknüpft (vgl. Glacken 1990: 231).

[101] Vgl. Friedman 1981: 184.

[102] Pseudo-Albertus Magnus, De Secretis Mulierum, zit. nach: Friedman 1981: 254, A. 23. „(...) der Verzierung und Verschönerung des Universums. Denn so wie ver-

Eine ästhetische Funktion der Monster als Schmuck des Universums behauptete auch Alexander von Hales in seiner *Summa Theologica*; seine Erläuterungen dieser Funktion unterschieden sich von der des Pseudo-Albertus jedoch darin, daß er erklärte, die monströsen Völker trügen zur Verschönerung des Universums bei, weil sie die Schönheit jener rationalen Geschöpfe, die nicht deformiert seien, nur um so deutlicher hervortreten ließen.[103] Das ästhetische Argument war hier an eine Gegenbildlichkeit gebunden, in der das Vorhandensein des Häßlichen zur Bestätigung der Schönheit beitrug.[104] Im Hinblick auf die Gesamtheit des *ordo* lagen Alexanders Überlegungen zwar auf derselben Ebene wie die augustinischen, in ihrer Deutung des Fremden als das Abweichende unterschieden sie sich von diesen aber deutlich, weil sie die körperlichen Abweichungen der Fremden nicht zur Bestätigung der schöpferischen Freiheit Gottes, sondern zur Bestätigung der geschöpflichen Perfektion des eigenen Schönheitsideals heranzogen. Alexander von Hales verschob damit den Aspekt von der Differenziertheit des Universums zu einer Wertigkeit seiner Teile, die in den an Augustinus anschließenden Erörterungen gerade vermieden worden war.

5 Die Verortung der monströsen Völker in Raum und Zeit

Die Integration der monströsen Völker in den geschöpflichen *ordo* bot neben ihrer Inklusion in das Universum der Diversität und des Wunderbaren auch die Möglichkeit, sie in Raum und Zeit einzuordnen und ihre Signaturen durch diese Einordnung deutbar zu machen. Da die monströsen Völker nicht außerhalb des *ordo* stehen konnten, mußten sie auch innerhalb des Raumes und der Zeit eingeordnet werden können, und aus dieser Einordnung konnte dann wieder ihr Sinn abgelesen werden, denn die Menschen wie die Dinge waren nicht zufällig dort, wo sie waren; der Raum, innerhalb dessen sie wohnten war ein ebenso lesbares Zeichen ihres Wesens wie die Zeit, von der ab sie als ein deformierter Teil des Menschengeschlechts auf der Erde lebten.

Das setzte zunächst voraus, daß es für alle Menschen eine einheitliche Zeit gab. Diese einheitliche Zeit des *ordo* war durch die Schöpfung vorgegeben; aus ihr folgte für die mittelalterliche Theologie und Philosophie unmittelbar die Linearität der Zeit, denn mit der Schaffung der Welt hatte Gott ihr einen Anfang gege-

---

schiedene Farben an der Wand diese verschönern, so verschönern auch verschiedene *monstra* die ganze Welt".

[103] Vgl. Alexander von Hales: Summa Theologica: 576.

[104] Vgl. allgemein zur Funktion der Gegenbildlichkeit in der Rechtfertigung des Häßlichen Jauss 1956-76: 385-410, bes. 389.

ben, von dem alles ausging. Daraus folgte zugleich die Geschichtlichkeit der Welt: Mit der Entstehung der Zeit als linearer Bewegung von einem Anfang zu einem Ende entstand Geschichte, und zwar als Universalgeschichte, die mit der Schöpfung begann und mit dem Jüngsten Gericht enden würde. Philippe Ariès hat dies in *Zeit und Geschichte* als einen der entscheidenden Unterschiede zwischen Antike und christlichem Mittelalter beschrieben:

> „Weder der Hellenismus noch selbst die Latinität kannten die Idee einer universalen Geschichte, die in einem einzigen Ganzen alle Zeiten und Räume erfaßt."[105]

Die mittelalterlichen Geschichtswerke begannen deshalb in der Regel mit der Schöpfung und der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies, von der die Geschichte des Menschengeschlechts ihren Ausgang nahm. In seiner *Historia adversus paganos*, die er auf Bitten Augustinus' abgefaßt hat, begründete Orosius ausdrücklich diese Abweichung von den Gepflogenheiten der antiken Historiker:

> „Sowohl bei den Griechen als bei den Lateinern setzten fast alle Gelehrten, welche die Taten der Könige und Völker zum immerwährenden Andenken verbreitet haben, an den Anfang ihrer Werke Ninus, den Sohn des Belus, den König der Assyrer. Sie behaupten, die Königreiche und die Kriege hätten mit ihm begonnen, weil man nach ihrer verblendeten Meinung glauben soll, der Ursprung der Welt und die Erschaffung der Menschen seien ohne Anfang. Gleich als ob bis dahin das Menschengeschlecht nach Art der Tiere gelebt habe und dann, zuerst durch die Vorsehung aufgerüttelt und aufgejagt, erwacht sei. [...] Deshalb ist es erforderlich, in aller Kürze weniges aus denjenigen Büchern zu berühren, die vom Ursprung der Welt sprechen und das aus der Vergangenheit Überlieferte durch Ankündigung des Zukünftigen sowie den nachfolgenden Beweis dafür glaubhaft gemacht haben."[106]

Zwischen den Völkern waren damit keine unterschiedlichen Entwicklungsstadien der Zivilisierung denkbar, keine Skala, auf der sich die Menschen von der Nähe zum animalischen Dasein zu immer höherer Kultiviertheit hätten entwickeln und nach einem Raum-Zeitschema der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit aufgereiht werden können.

> „As for alien forms of social organization, Western feudal society could not view these as representing earlier stages of development; in Christian history

[105] Ariès 1988: 87.
[106] Orosius: Historia adversus paganos / Die antike Weltgeschichte, Band 1, 62f.

all men had their start at the same time, from the same parents. Cultural evolution from primitive to complex was simply not part of the conceptual vocabulary of the period."[107]

Die kompositorische Linearität der Geschichte, in der sämtliche Ereignisse aufgehoben waren, schloß zugleich die Erfordernis ein, die Bedeutung der einzelnen geschichtlichen Ereignisse als Teil der Offenbarung zu beschreiben. Als rein weltliche Geschichte hätte die Geschichte keinen Sinn gehabt, man könnte sogar sagen, es hätte sie dann nicht einmal gegeben, sondern sie wäre wieder wie in der Antike in die Geschichten der einzelnen Reiche und der verschiedenen Ethnien zerfallen; ihren Sinn als Geschichte aller Menschen, die sich in einem einheitlichen zeitlichen Kontinuum entfaltete, erlangte sie erst als Heilsgeschichte.
Die Heilsgeschichte freilich begann mit der Sünde: Mit der Erbsünde begann der Zeiten Lauf und die Ausbreitung des Menschengeschlechts über die Erde. Wenn die monströsen Völker daher auf der Zeitskala des *ordo* in die Geschichte des Menschengeschlechts integriert wurden, so ging das fast immer mit ihrer festen Verknüpfung mit der Erbsünde und ihrer pejorativen Einschätzung einher. In den Diskursfeldern, die die monströsen Völker geschichtlich einzuordnen versuchten, wurde ihre Abstammung deshalb zumeist in den beiden ersten Zeitaltern von Adam bis Noah und von Noah bis Abraham angenommen.
Der pejorativste dieser Erzähl- und Deutungsstränge beschrieb die monströsen Völker als die Nachkommen Kains, der seinen Bruder Abel erschlagen hatte und dafür von Gott verflucht worden war, so etwa die A-Version von *Piers Plowman,* der die *monstra* als die verfluchten Söhne Kains bezeichnete.[108] Das Kainsmal, das Gott nach dem Bericht der Genesis (4, 15) Kain verliehen hatte, damit er nicht erschlagen würde, nachdem er ihn von seinem Angesicht verbannt hatte, wurde hiernach als Schandmal gedeutet, das in den deformierten Körpern von Kains Nachkommen fortlebte. Weniger negativ geprägt waren demgegenüber jene vorwiegend in volkssprachlichen Wissensenzyklopädien verbreiteten Erklärungen der monströsen Deformationen, die sich nicht auf den verfluchten erstgeborenen Sohn Adams, sondern auf seine Töchter bezogen. Diese hatten, wie etwa die *Wiener Genesis* berichtete, durch den Genuß bestimmter Kräuter, den Adam ihnen verboten hatte, mißgestaltete Kinder geboren, an deren äußerlicher Deformation die Sündhaftigkeit ihrer Mütter sichtbar wurde.

„Adam hiez si mîden wurze, daz si inen newurren an ir gepurte; sîn gebot si verchurn, ir geburt si flurn. dei chint si gebâren dei unglîch wâren: sumel îche hêten houbet sam hunt; sumelîche hêten an den brusten den munt, und an den

[107] Friedman 1981: 90.
[108] Vgl. Piers Plowman: The A Version, 10, 151; 389.

ahselun dei ougen, de muosen sich des houptes gelouben; sumelîche hêten so michel ôren daz si sich dâ mite dachten. etlicher hêt einen fuoz unt was der vile grôz; dâ mite liuf er so balde sam daz tier dâ ze walde. etlichiu bar daz chint daz mit allen vieren gie sam daz rint. sumelîche flurn pegarewe ir scônen varwe: si wurten swarz unt egelîch, den ist nehein liut gelîch: dei ougen in szinent, die zêni glîzent suenne si si lazent plecchen, so machent so ioch den tiufel screchen, die afterchomen an in zeigtun, waz ir uordern garnet heten: alsolich si waren innen, solich wurten dise uzzen."[109]

Im Prinzip wurden die monströsen Völker hier ebenso aufgereiht wie in den lateinischen Enzyklopädien, ein deutlicher Abscheu wurde jedoch bei den schwarzen *monstra* zum Ausdruck gebracht, die eine sehr viel ausführlichere Beschreibung erfuhren als die übrigen monströsen Völker: Diese besondere Ablehnung der schwarzen Hautfarbe als „egelîch" war jedoch weniger kennzeichnend für den wissensenzyklopädischen Diskurs als für die im Zusammenhang mit den Kreuzzügen sich ausprägende Verteufelung der Schwarzafrikaner, die in den Truppen des ägyptischen Sultans gegen die Kreuzritter kämpften.[110]
An die Abstammung der monströsen Völker von den Töchtern Adams schloß auch der *Lucidarius* an, eine spätmittelalterliche volkssprachliche Wissensenzyklopädie, die handschriftlich weit verbreitet war und in zahlreichen Druckauflagen bis ins 18. Jahrhundert erschienen ist, wobei jedoch die Gewichte anders gesetzt wurden: Auf die Frage seines Schülers, wie denn die monströsen Völker entstanden seien, antwortete ihm der Meister mit der Erzählung von den Töchtern Adams und ihrem weiblichen Fürwitz.

„Adam was der wiseste man der ie geborn wart. do er uz dem paradiso cam, do erkander die wurzen alle, die der nature warent, swel wib die eze, daz die geburt da von verwandelt wurde, do warnete er sine dohtere daz si der wurze nith ezen. do gewunnen du wip virwiz wi es umbe di wurze stuende die in ir vatir hete verboten. die kint die von den wurden geborn, die verwandeltin sich nach den wurzen unde misserietent."[111]

---

[109] Wiener Genesis: V., 646ff.

[110] Peter Martin (1993: 21f.) hat darauf hingewiesen, daß der Teufel, der immer schon schwarz gewesen war, in diesem Zusammenhang Afrikaner wurde und auf vielen Teufelsdarstellungen mit deutlich negriden Zügen abgebildet wurde, so wie umgekehrt die Äthiopier zu Teufeln wurden.

[111] Lucidarius, 12, 26-32. Im spätmittelalterlichen Volksbuch ist der „wip virwiz" zu „do name es die frawen wunder" abgeschwächt (Bl. 7$^{r/v}$). Diese Erklärung findet sich auch im *Reinfried von Braunschweig* (vgl. Röcke 1997: 271f.).

Das Muster der Ähnlichkeit ist an dieser Erklärung deutlich ablesbar: Typologisch schloß die Geschichte unmittelbar an den Sündenfall selbst an, der ebenfalls von einer verbotenen Frucht und weiblicher Neugier ausgegangen war. Während aber bei Adam und Eva die Folgen der Sünde innerlich blieben, wurden sie bei den Nachkommen ihrer Töchter äußerlich sichtbar, weil sich die Deformiertheit der Seele auf die Deformiertheit des Körpers übertrug. Die körperliche Deformiertheit überbot damit freilich die seelische Deformiertheit nicht, sondern lag mit ihr auf einer Ebene: An den *monstra* wurde lediglich deutlich sichtbar, was alle Menschen durch die Erbsünde gleichermaßen erleiden mußten.
Die *monstra* dieser Diskursstränge waren freilich vorsintflutlich, was das Problem aufwarf, wie ihre Fortexistenz nach der Sintflut, die doch alles Leben vernichtet haben sollte, erklärt werden konnte. Obwohl diese Behauptung zumindest implizit dem Text der Genesis widersprach, in dem es hieß, daß Gott in der Sintflut alles Leben vom Erdboden vertilgt und nur Noah und was mit ihm in der Arche gewesen sei, übrig gelassen habe (7, 23), erläuterte das im 8. Jahrhundert in Irland oder England entstandene *Liber monstrorum de diversis generibus,* daß einige wenige Völker die Sintflut überlebt hätten, die sich an den Rändern der Welt verborgen halten würden.[112] Einfacher und besser aus der Heiligen Schrift begründbar war jedoch die Ableitung der *monstra* von Cham, Noahs zweitem Sohn, der von seinem Vater verflucht worden war, weil er, als dieser betrunken in seinem Zelt lag, dessen entblößte Scham nicht nur betrachtet, sondern auch seine beiden Brüder herbeigerufen hatte, um ihnen Noahs Schande zu offenbaren.[113] Sem und Japhet jedoch hatten Noahs Blöße bedeckt, ohne ihn anzuschauen. Als Noah, nachdem er aus seinem Rausch aufgewacht war, erfuhr, was Cham getan hatte, verfluchte er ihn und befahl, er solle der Knecht seiner Brüder sein. Dieser Satz wurde durch die Aufteilung der Erde unter die drei Söhne Noahs, bei der Cham Afrika zugesprochen wurde, insbesondere auf die Schwarzafrikaner bezogen und der Sklaverei damit eine biblische Rechtfertigung verliehen, die schon Ambrosius anführte.[114] So bezeichnete Pseudo-Aethicus in seiner *Cosmographia* die Mohren als die Nachkommen Chams. Da die schwarze Hautfarbe aber ebenso als monströs begriffen wurde wie körperliche und soziale Deformationen, ergab sich von daher die Möglichkeit, sämtliche *monstra* als die Nachkommen Chams zu bezeichnen.[115] Häufig wurde Chams Name durch die buchstäbliche Ähnlichkeit mit Cain, die eine typologische Ähnlichkeit anzeigte, mit diesem verknüpft oder gar identifiziert, wie etwa in Ranulf Higdens *Poly-*

---

[112] Vgl. Liber monstrorum de diversis generibus: 36f.
[113] Vgl. Liber Genesis: 9, 18-27.
[114] Vgl. Martin (1993): 22-25.
[115] Vgl. Otto von Freising: Chronica, VIII, 12, 1-4; 608f.

chronicon.[116] Auch der Fluch, der über beide verhängt wurde, verband Cain und Cham symbolisch.

> „The descendants of Cain and Ham seem, indeed, to have become ubiquitous by the thirteenth century, and almost any person or people viewed with distaste or hostility by a Christian writer was likely to receive honorary membership in their family, as genealogy was used to justify an unfriendly or suspicious attitude toward the peoples who dwelt on the fringes of the medieval Latin world."[117]

Weniger eindeutig in ihren Konnotationen und Wertungen waren hingegen jene Diskurse und bildlichen Darstellungen, in denen die monströsen Völker im Raum verortet wurden. Wie die Zeit entstand der Raum erst mit der Erschaffung der Welt und war daher mit ihr identisch. Raum war Welt, war *ordo*. In einem System sich überlagernder Ähnlichkeiten und ablesbarer Zeichen war die Raumbeschreibung daher immer auch eine Deutungsvorgabe. Ein geschlossenes Zeichensystem, das die Welt in einem Raum-Zeit-Kontinuum aufschrieb, boten in erster Linie die *mappae mundi*. Diese geosteten mittelalterlichen Weltkarten, die auch als T-oder O-T Karten bezeichnet wurden, bildeten freilich nicht die ganze Welt ab, sondern nur den bewohnten Teil in der nördlichen Hemisphäre, die Oekumene. Diese Welt menschlichen Daseins auf der Erde war auf den *mappae mundi* durch das in den Kreis eingeschriebene T in drei unterschiedlich große Teile unterteilt: Asien, der größte der drei Erdteile, nahm die ganze obere Hälfte des Kartenbildes ein, Europa und Afrika teilten sich die untere Hälfte, so daß Europa insgesamt nur ein Viertel der Fläche ausfüllte. Der Bereich der Christenheit war auf den *mappae mundi* also relativ klein, während Asien und Afrika, der Raum der Fremden, den größten Teil der Fläche einnahmen. Gemeinsam mit der Ostung der Karten und der heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit des Ostens marginalisierte diese Darstellung den Raum des Eigenen im Erdenrund.[118]
Die Begründung für die Aufteilung des Erdkreises in drei unterschiedlich große Teile war die Aufteilung der Erde unter die drei Söhne Noahs nach der Sintflut: „Tres isti sunt filii Noe et ab his disseminatum est omne hominum genus super

[116] Vgl. Friedman 1981: 100.
[117] Friedman: 103.
[118] Gelegentlich wurde offenkundig die Notwendigkeit empfunden, das Übergewicht Asiens zu begründen. So schrieb Gervasius von Tilbury in seinen *Otia Imperialia*, daß es gerecht gewesen sei, Sem als dem Erstgeborenen Sohn den größten Teil des Landes zuzugestehen (vgl. Woodward 1987: 296).

universam terram."[119] Jedem der drei Erdteile wurde ein Sohn Noahs zugeordnet: Europa Japhet, Asien Sem und Afrika Cham, weswegen die T-Karten in der älteren Forschung auch als Noachiden-Karten bezeichnet wurden.[120] Geographisch wurde das T gebildet aus dem Tanais (Don), der Asien von Europa trennte, dem Nil, der Asien von Afrika trennte, und dem Mittelmeer, das Europa und Afrika trennte. Das in das O eingezeichnete T gab aber auch die Siglen der Bezeichnung *orbis tripartitum* wieder. Auch hier regierte die Ähnlichkeit: Was sich auf der Karte sehen und in der Geschichte begründen ließ, spiegelte sich bis in die Buchstäblichkeit des Wortsinnes hinein wider. Das T war in seiner Deutbarkeit damit aber noch nicht erschöpft: Es hatte auch symbolische Bedeutung, denn es entsprach der *crux comissa*, und symbolisierte so die Erlösung der Menschheit durch das Kreuz Christi.[121] Welt- und Kreuzsymbol zugleich, bot das T-Schema ein geographisch fixiertes Weltordnungsschema, das räumlich, zeitlich und symbolisch definiert war. Auch ohne Längen- und Breitengrade wies diese semantisch fixierte Geographie den Völkern der Welt einen bestimmbaren, weil deutbaren Ort zu.

Schon Orosius hatte betont, daß die Geschichte innerhalb des Raumes betrachtet und der Ereignisgeschichte die Raumbeschreibung vorangestellt werden müsse, und Fra Paolino Veneto, der selbst eine Reihe von Weltkarten gezeichnet hat, hob im 14. Jahrhundert den Nutzen der *mappae mundi* mit dem Argument hervor, ohne Weltkarten sei es nicht möglich sich vorzustellen, was über die Kinder und Enkel Noahs und die vier Reiche in den heiligen und weltlichen Schriften gesagt werde. Um sie zu verstehen, bedürfe es einer *mappa mundi*, die aus geschriebenen und gezeichneten Elementen bestehe. Das eine sei ohne das andere nicht ausreichend, weil Zeichnen ohne zu Schreiben unklar lasse, welche Nationen in den unterschiedlichen Regionen lebten, und Schreiben ohne zu Zeichnen die Grenzen der Regionen nicht deutlich genug markiere, die auf den Karten mit einem Blick zu erkennen seien.[122] Damit boten die *mappae mundi* in erster Linie

---

[119] Liber Genesis: 9, 19. „Diese drei sind die Söhne Noachs (sic!); von ihnen stammen alle Völker der Erde ab."

[120] Die Bezeichnung geht auf Wuttke zurück, der damit selbst aber nur eine Untergruppe der T-O Karten bezeichnete, bei der in die drei Teile des *orbis tripartitum* die Namen der Noahsöhne, Sem für Asien, Cham für Afrika und Japhet für Europa, eingeschrieben wurden (vgl. Arentzen 1984: 113-117).

[121] Vgl. Lanman 1981: 18-22; Arentzen 1984: 235f.

[122] Vgl. Woodward 1987: 287.

eine Bedeutungsgeographie, für die Verortung wichtig, Vermessung aber unwesentlich war.[123]

Die raum-zeitliche Konzeption der *mappae mundi* wird bereits durch ihre Orientierung deutlich, denn der zeitliche Anfang wurde an den höchsten Punkt des Raumes gelegt.[124] Die Ostung der Karten gab nicht nur eine Raumordnung, sondern auch eine Zeitfolge vor, denn vom irdischen Paradies im äußersten Osten der Welt hatte der Lauf der Geschichte seinen Ausgang genommen. Dieser räumlich begründete Zeitenlauf wiederholte sich, für jeden ablesbar, im Lauf der Sonne und den daraus entstehenden Jahres- und Tageszeiten.[125] Die Ostung der Karten drückte aber auch eine Gewichtung der Himmelsrichtungen aus, denen spezifische Wertungen zugeschrieben wurden:[126] Der Osten war der Bereich des Lichts und der Wärme, in dem Gott seinen Garten für den von ihm geschaffenen Menschen angepflanzt hatte. Als Ort des Sonnenaufgangs war er zugleich Spender des Lebens wie des Heils, er war die Himmelsrichtung, aus der die Erlösung erwartet wurde. Die Ausrichtung mittelalterlicher Weltkarten nach Osten war denn auch, wie Jörg-Geerd Arentzen betont hat, keine kontingente Entscheidung:

> „Die Ausrichtung der mittelalterlichen *mappae mundi* nach Osten, die dem Betrachter im Rahmen des Kartenbildes dieselbe Blickrichtung ermöglicht, die ihm als Mitglied der Gemeinde im Gottesdienst vertraut ist, folgt weder dem Zufall noch kartographischen Notwendigkeiten, sondern ist von den

---

[123] Seit Jörg-Geerd Arentzens Untersuchung der mittelalterlichen Kartographie kann im übrigen als eindeutig erwiesen gelten, daß diese symbolisch deutbare Wirklichkeit der Kartographie des Mittelalters nicht die Form einer Scheibe, sondern einer Kugel hatte und daß sich keineswegs ein hemisphärisches und ein scheibenförmiges Weltbild gegenüberstanden, die um den Anspruch konkurrierten, das wahre Bild der Welt zu zeigen (vgl. Arentzen 1984: 88ff; sowie Woodward 1987: 320). Die dem Mittelalter hartnäckig unterstellte Verdammung der Kugelgestalt der Erde gehört in die Reihe jener – im schlechten Sinne – 'Mythen', mit denen sich die Neuzeit seit der Aufklärung ein dogmatisch-verbohrtes Mittelalter zurechtgebogen hat, aus dessen über einer Scheibe gewölbtem Himmel mit seinem beschränkten Horizont es zu entkommen galt. Das angeblich hartnäckige Festhalten der mittelalterlichen Theologie an der Scheibenform der Erde war nichts anderes als die hartnäckige Mystifizierung jenes Zeitalters, das als Negativfolie dazu diente, das eigene Weltbild erstrahlen zu lassen.

[124] Der Begriff 'Orientierung', den wir nur noch im übertragenen Sinn kennen, hat seine ursprüngliche wörtliche Bedeutung eben von der Ausrichtung des Kartenbilds nach Osten.

[125] Vgl. Ruberg 1980: 563.

[126] Zur Bedeutung der Himmelsrichtungen vgl. von den Brincken 1968: 163-178.

Wahrnehmungskonventionen bestimmt, die ihrerseits den Deutungen der Himmelsrichtungen und ihrer Eigenschaften folgen."[127]

Durch den Lauf der Sonne fiel von diesem Licht auch etwas in den Westen, der somit durch die Achse des Sonnenlaufs ebenfalls positiv besetzt werden konnte. Dieser Achse des Sonnenlaufs entsprach der Lauf der Geschichte, der sich in den vier Weltreichen von Osten nach Westen fortsetzte.[128] Durch die Wärme und das Licht konnte auch der Süden positiv besetzt werden, da er jedoch, anders als der Osten, nicht der Spender, sondern nur der Empfänger des Lichts war, wurde er diesem gegenüber abgewertet. Durch die Stärke der Sonneneinstrahlung war menschliches Leben im Süden allerdings nicht uneingeschränkt möglich und stark den klimatischen Bedingungen unterworfen. Der Süden bildete aber den Gegenpol zum Norden, dem Reich der Kälte und der Finsternis. Der Norden war die negativ besetzte Himmelsrichtung schlechthin: Er war der Ort des Teufels, der Verdammten, der absoluten Hoffnungslosigkeit, der Ort, von dem die apokalyptischen Völker aufbrechen würden, um die Welt zu verheeren.[129]

Mit dem System der Himmelsrichtungen gaben die Weltkarten also bereits einen Deutungshorizont vor, der es ermöglichte, auch die Völker nach ihrer Zuordnung im Raum zu beurteilen. Allerdings waren nicht alle Weltkarten geostet; neben den geosteten gab es auch genordete wie gesüdete Weltkarten. Der Bedeutsamkeit der Himmelsrichtungen entschlug das aber nichts, denn die genordeten oder gesüdeten Karten bildeten nicht den Raum der menschlichen Geschichte, sondern die nach kosmologischen und klimatologischen Aspekten unterteilte Weltkugel ab. Diese Gruppe von Karten, deren Hauptmerkmal die Einteilung in Klimazonen, Oekumene und Anti-Oekumene ist, ging von einer Unterteilung der Erdkugel in vier Zonen aus, die sich durch die zwei ringförmig um die Pole und den Äquator verlaufenden Ozeane ergab, die senkrecht zueinander standen und so die Erde in vier gleichgroße Teile unterteilten. Bei der Darstellung dieses Weltbildes auf der ebenen Fläche des Pergaments konnte freilich nur eine Hemisphäre abgebildet werden, die in zwei durch den Ozean getrennte Halbkreise zerfiel. Überlagert wurde dieses Bild von der Aufteilung der Erde in fünf Klimazonen, von denen nur eine als bewohnbar galt. Diese Aufteilung wurde teilweise auf die gesamte Karte ausgedehnt, wie in den Zonenkarten und den Macrobius-Karten, die stark schematisiert waren und oft nur noch einen in fünf unterschiedlich große Zonen aufgeteilten Erdkreis ohne weitere Ausführung des Inhalts zeigten. Ma-

---

[127] Arentzen 1984: 163.

[128] Vgl. zu den vier Weltreichen der Daniel-Version und ihrem Einfluß auf die Weltkarten von den Brincken 1968: 136.

[129] Vgl. Freytag 1971: 140f.

crobius hatte um 400 n. Chr. seinem Cicero-Kommentar *Commentarius ex Cicerone in Somnium Scipionis* eine gesüdete Karte mit der Einteilung in fünf Klimazonen beigefügt, von denen die beiden Polarzonen wegen ihrer Kälte als unbewohnbar galten, während die Äquatorialzone wegen ihrer Hitze als unüberwindlich angesehen wurde. Bewohnbar waren nur die beiden temperierten Zwischenzonen, deren nördliche sich in Europa, Asien und Afrika unterteilte, wobei Asien und Afrika aber schon in die Bereiche der kalten Polarzone und der heißen Äquatorialzone hineinragten. Die südliche temperierte Zone wurde dagegen von den Antipoden bewohnt, die „nobis incognitum" waren.[130] In die heiße Äquatorialzone wurden häufig monströse Völker eingezeichnet, wobei dann das Klima als Begründung für ihre Deformiertheit oder ihre merkwürdigen sozialen Gewohnheiten angesehen wurde. Diese klimatheoretischen Erwägungen waren relativ bedeutungsneutral, weil der Süden die am wenigsten sinnbeladene Himmelsrichtung war. Die monströsen Völker waren in diesen Darstellungen zwar merkwürdig, aber sie waren nicht mit heilsgeschichtlich pejorativen Zuordnungen oder apokalyptischen Bedeutungen belastet. Vielmehr konnten sie gerade wegen ihrer quasi-neutralen Deformiertheit als besonderes Beispiel für den Anspruch der Mission angeführt werden, alle Völker zum christlichen Glauben zu bekehren. So wurden in Pfingstbildern insbesondere die Cynocephali als eines der Völker, zu denen die Apostel aufgebrochen waren, immer wieder dargestellt.[131] Darstellungen dieser Art fanden sich durchaus an prominenten Plätzen: Das Tympanon des Hauptportals der Kathedrale von Vézelay, die an einem Kreuzungspunkt der Pilgerrouten nach Jerusalem und Santiago di Compostela errichtet worden war, stellte das Pfingstwunder mit dem Aussendungsbefehl an die Apostel dar und bildete in den Bogenfeldern oberhalb der zentralen Szene eine Vielzahl jener Völker ab, denen das Wort Gottes verkündet werden sollte. Unter ihnen befinden sich vier eindeutig identifizierbare monströse Völker: die Sciritae (Nasenlose), die Pygmäen, die Panotii und die Cynocephali.[132]

Das Bildprogramm der *mappae mundi* war demgegenüber komplexer und differenzierter, was sich am ehesten anhand der beiden größten überlieferten mittelalterlichen Weltkarten, der Ebstorfer Weltkarte und der Weltkarte von Hereford, verdeutlichen läßt. Beide Karten gehören zu den geosteten T-Karten mit dem Paradies im äußersten Osten und Jerusalem im Mittelpunkt der Welt. Sie unterscheiden sich von anderen bekannten T-Karten vor allem durch ihr außergewöhnlich großes Format – die Ebstorfer Weltkarte mißt 3,58 × 3,56 m, und die Hereforder Weltkarte ist immerhin 1,65 × 1,34 m groß – und den dadurch er-

[130] Woodward 1987: 300 mit Abb. 18. 10.
[131] Vgl. Wittkower1942: 176f.
[132] Vgl. Friedman 1981: 77f.

möglichten außergewöhnlichen Inhaltsreichtum der Karten.[133] Der Karteninhalt speist sich im wesentlichen aus drei Quellentypen: mittelalterlichen, antiken und biblischen Quellen. Die biblisch-theologischen Signaturen entstammen vor allem den historischen Büchern des Alten Testaments, den Evangelien und der Apostelgeschichte sowie den Apostellegenden; die zoologischen und ethnographischen stammen aus Plinius und insbesondere Solinus; die legenden- und sagenhaften aus dem Alexanderroman und der Brandanlegende; die zeitgenössischen aus Chroniken, Pilger- und Kreuzzugsberichten. Beide Karten enthielten sowohl Bildsignaturen als auch Textsignaturen, wobei die Texteinträge sowohl Bilder erläutern als auch allein stehen konnten, so wie auch viele Bildsignaturen ohne erläuternden Text auskamen.[134]

Auf beiden Karten wird die kreisförmige Oekumene rings vom Ozean umspült, in dem auf der Karte von Hereford noch eine Vielzahl von Inseln liegen. Das Bild Christi überragt beide Karten: Bei der Ebstorfer Weltkarte sind die Signaturen der Kreuzigung an den Rändern der Karte verteilt: Den höchsten Punkt nimmt der eingerahmte Kopf Christi ein, um dessentwillen das irdische Paradies nicht im äußersten Osten liegt, sondern leicht nach Norden verschoben ist. An den Nord- und Südrändern der Oekumene ragen seine Hände hervor, jedoch nicht über das Kartenrund hinaus, im Westen stehen seine Füße auf den Wassern des die Oekumene umfließenden Ozeans: Der Christus der Ebstorfer Weltkarte ist der Christus am Kreuz der Welt. Christus ist jedoch noch ein weiteres Mal auf der Karte abgebildet, und zwar als der auferstehende Christus in der rechteckigen Jerusalemsignatur, der sich aber nicht nach vorne auf den Betrachter zu, sondern zur linken Seite hin gegen Norden wendet.

Auf der Hereforder Karte ist Christus ebenfalls zweimal zu sehen: Einmal thront er als Weltenrichter über dem Erdkreis und versinnbildlicht damit das Ende des irdischen Daseins mit der Aufhebung der Zeiten im Jüngsten Gericht; das andere Mal erscheint er als der Gekreuzigte, der sich für die Menschen opfert, innerhalb des Kartenbildes über der Signatur Jerusalems. Die Karte spiegelt damit nicht

---

[133] Sie waren mit Sicherheit jedoch nicht die einzigen großformatigen Karten. Von einer weiteren englischen Karte, der sog. Duchy of Cornwall Map, ist ein kleiner Ausschnitt erhalten, der darauf schließen läßt, daß die ganze Karte ungefähr die Größe der Hereforder Karte gehabt haben dürfte (vgl. The History of Cartography, Abb. 14). Marcia Kupfer hat daneben auf eine erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts zerstörte Fresko-*mappa mundi* in Burgund hingewiesen, die einen Durchmesser von sechs Metern gehabt haben soll und, nach Beschreibungen des 19. Jahrhunderts zu urteilen, inhaltlich der Ebstorfer und der Hereforder Weltkarte stark ähnelte. Vgl. Kupfer1991: 540-571.

[134] Vgl. Simek 1992: 154.

nur die Vergangenheit und Gegenwart der Welt, die im Zeichen des Todes stehen – den vier Diagonalpunkten des Erdenrunds sind vier Buchstaben eingeschrieben, die zusammengesetzt MORS ergeben –, sondern auch die Zukunft mit der Hoffnung auf die Aufhebung des Todes. Während die Hereforder Karte das kreisrunde irdische Paradies außerhalb der Oekumene im umfließenden Ozean plaziert und auf der angrenzenden Seite des Festlandes die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies durch den Cherubim mit dem gezückten Schwert zeigt, erscheint das Paradies auf der Ebstorfer Karte rechteckig innerhalb des Erdkreises, aber auf einem Berg gelegen und von einer hohen Mauer umgeben. Eingeschlossen von Bergen bzw. einer Mauer sind auf beiden Karten im äußersten Nordosten die Völker Gog und Magog eingezeichnet, die durch den beigefügten Text als menschenfressende Endzeitvölker beschrieben werden.[135] In der Nähe dieser apokalyptischen Völker sind aber noch andere schreckenerregende menschenfressende Völker eingezeichnet, die üblicherweise zu den *monstra* gezählt wurden: Massagetae und Derbees, Anthropophagi und Turci.[136]

> „Allenthalben vermerken die Bildlegenden den Kannibalismus recht nüchtern als ein ethnographisches Charakteristikum. Doch der Ausstrahlungsbereich der Endzeitvölker fügt dem Menschenfressertum eine heilsgeschichtlich-theologische Valenz hinzu, macht es zum Indiz dafür, daß die asiatische Nordregion Aufmarschgebiet des Antichrist sein kann. Das hat Folgen für die Bewertung des nördlichen Grenzgebietes zwischen Asien und Europa. Hier stoßen nicht einfach zwei Erdteile aneinander. Die Grenze ist mit Bedeutung aufgeladen."[137]

In der Nähe des irdischen Paradieses wurden dagegen die friedfertigen indischen Brahmanen oder Gymnosophisten und die Seres eingezeichnet, während im Südosten und Süden entlang des rechten Kartenrandes, jeweils von Mauern umschlossen, die übrigen monströsen Völker Indiens und Äthopiens wie in kleine Kästchen gesetzt aufgereiht wurden. Auf der Ebstorfer Karte folgt ihre räumliche Verteilung von Südosten bis Südwesten der Abfolge ihrer Behandlung in Isidors *Etymologiae*; das gilt auch, wie Uwe Ruberg gezeigt hat, für die zahlreichen dargestellten Tiere wie den Panther, das Einhorn und das Krokodil.[138]
In den symbolisch geprägten *mappae mundi* war also nicht in erster Linie die Randlage der monströsen Völker bedeutsam, sondern vielmehr die Himmelsrich-

---

[135] Vgl. Miller 1895-98: 32b-33a; Bevan/Phillott 1873: 58.
[136] Vgl. Kugler 1987: 20f.
[137] Ebd.: 21.
[138] Vgl. Ruberg 1991: 336ff.

tung der Ränder.[139] In diesem Diskursfeld gab die geographische Ordnung die Einschätzung der monströsen Völker vor, deren Bewertung nicht von ihrer Deformiertheit abhängig war. Nicht die körperliche oder die soziale Deformation entschied hier über den ontologischen Ort der monströsen Völker, sondern die Ordnung des Raumes, in den sie eingeschrieben wurden.

6 Die allegorisch-tropologischen Deutungen der monströsen Völker

Von völlig anderen Voraussetzungen gingen dagegen die häufig für die Predigtvorbereitung verwendeten allegorischen Deutungen der *monstra* aus. Wie in anderen homiletischen Abhandlungen wurden die monströsen Völker hier moralisiert und wie das ganze Buch der Natur allegorisch-tropologisch gelesen.

> „If the material world points to the spiritual, the monstrous races do so even more than other natural objects because God expressly violated the order of nature to them in order to show his will."[140]

Wenn die Völker aber Zeichen von Gottes Willen waren, warfen sie zugleich die Frage auf, was sie bedeuteten. Aus dieser Fragestellung ergab sich eine Reihe moralischer Deutungen, in denen die monströsen Völker als Figurationen für verschiedene Tugenden oder Laster angesehen wurden. Die Methode der allegoretischen Exegese wurde auf die monströsen Völker insbesondere in einer Reihe von englischen Bestiarien des 13. Jahrhunderts angewendet, die sich durch die Aufnahme menschlicher Wesen von anderen Bestiarien unterschieden. Das *Douce-Bestiarium* der Bodleian Library kann als Beispiel für die moralische Deutung der monströsen Völker dienen. Alle interpretierten monströsen Völker wurden negativ gedeutet: Die Riesen symbolisierten den Hochmut, die Panotii den Drang, auf das Böse zu hören u. ä. Der Douce-Moralist ging freilich der Frage nicht nach, warum solche Völker nur Sünden und Laster verkörpern sollten; für ihn genügte offenbar allein die Deformation als Zeichen der Lasterhaftigkeit. Sehr viel elaborierter erscheinen demgegenüber die Deutungen in den *Gesta Romanorum*. Hier wurden den monströsen Völkern sowohl gute als auch schlechte Eigenschaften zugeschrieben, wobei die guten Eigenschaften, die zwei Drittel der Beschreibung ausmachen, deutlich überwogen. In den *Gesta Romanorum* wurden die monströsen Völker unter dem Titel *De diversitate et mirabilibus*

---

[139] Dagegen vertritt John Block Friedman (1981: 40) die Auffassung, daß die mittelalterlichen Weltkarten die monströsen Völker an den Rand der Welt verbannt hätten, am weitesten von Christus und Jerusalem entfernt.

[140] Friedman 1981: 123.

mundi zunächst aufgelistet und mit einer kurzen Beschreibung ihrer charakteristischen Merkmale versehen. Aus den Signaturen wurde auf der tropologischen Ebene dann der Sinn gedeutet. So hieß es in den *Gesta Romanorum* über die Cynocephali:

> „Plinius narrat, quod aliqui homines sunt canina capita habentes, qui cum latratu loquuntur et vestiuntur pellibus animalium. Tales significant predicatores, qui omnes animalium pellibus debent vestiri, i. e. aspera penitentia propter bonum exemplum aliis dandum indui.“[141]

Dagegen hieß es von den Cynocephali im *Douce-Bestiarium*: „Cenocephali qui canina capita habent, detractores et discordes designant“.[142]
Ähnlich entgegengesetzt waren die Auslegungen der Panotii (Großohrigen) und der Amyctyrae (Großlippigen). Während die *Gesta Romanorum* erläuterten, die Panotii seien diejenigen, die das Wort Gottes gerne hörten und damit ihren Körper und ihre Seelen gegen die Sünde abschirmten, führte das *Douce-Bestiarium* aus, die großen Ohren der Panotii stünden für diejenigen, die das Böse gerne hören wollten. Die Großlippigen waren nach den *Gesta Romanorum* die Gerechten, die ihr Gesicht vor den Lügen und der *vanitas* der Welt mit der Lippe des Denkens schützten und so ihr ganzes Leben vor der Sündhaftigkeit bewahrten, wohingegen das *Douce-Bestiarium* sie mit den Frevlern wider den Herrn gleichsetzte, von denen es im Psalm 139, 10 hieß, die Bosheit ihrer Lippen solle sie selbst treffen.[143] Während die *Gesta Romanorum* und das *Douce-Bestiarium* die Bedeutung der monströsen Völker durch allegorisch-tropologische Deutungen erschlossen, bediente sich die altfranzösische Versübersetzung von *De Naturis Rerum* des Thomas von Cantimpré in erster Linie des Vergleichs, um die Transzendenz der monströsen Völker zu bewältigen. Der von einem Kleriker verfaßte Text, der nur in einer sehr schön illustrierten Handschrift überliefert ist, übersetzte nur den dritten Teil *De monstruosis Hominibus* von Thomas' Werk, wobei

---

[141] Gesta Romanorum, hg. v. Oesterley: Kap. 175, 575. „Plinius berichtet, daß es Menschen gibt, die Hundsköpfe haben, durch Bellen sprechen und in Tierfelle gekleidet sind. Darunter aber sind die Priester zu verstehen, die alle mit Tierfellen gekleidet sein sollen, d. h. mit strenger Buße angetan, um anderen ein gutes Beispiel zu geben.“

[142] MS Douce 88, II, fol 69 v, zit. nach Friedman 1981: 243, A. 61. „Die Cynocephali, die Hundsköpfe haben, bezeichnen die Verleumder und diejenigen, die Zwietracht säen.“

[143] Vgl. Gesta Romanorum: 575; MS Douce 88, II, fol. 69 v.

er ihn inhaltlich jedoch stark erweiterte.[144] Häufig fügte er neue Details oder auch neue Völker ein und kennzeichnete sie zumeist als häßlich und fürchterlich. Über die Antipoden hatte Thomas beispielsweise nur gesagt, daß ihre Fußsohlen umgekehrt stünden, während der französische Übersetzer daran ein ganzes Sortiment von Beschreibungen und Urteilen anschloß, in denen er die Verkehrung der Füße mit der Verkehrtheit der sozialen Ordnung in Beziehung setzte: Die Antipoden hätten die Füße umgekehrt stehen und seien, wie man sich vorstellen könne, schrecklich häßlich anzusehen. Ein übles und niederes Volk seien sie, und übel und niedrig seien auch ihre Gesetze und Sitten, denn es gebe keine Eintracht zwischen ihnen, jeden Tag würden sie sich bekämpfen und einander töten, und keiner habe Mitleid mit dem anderen. Da Gott aber nichts Überflüssiges tue (Anspielung auf Jesaiah 45, 18), seien die monströsen Völker in ihren guten wie schlechten Eigenschaften von großer Zeichenhaftigkeit. Die Zeichenhaftigkeit entwickelte sich für den französischen Kleriker in der Regel auf der Ebene der Vorbildlichkeit bei positiv gedeuteten Völkern oder auf der Ebene der Warnung bei negativ gedeuteten Völkern. Insbesondere bei der Beschreibung weiblicher monströser Völker hob der Mönch von Enghien die Vorbild- oder die Warnfunktion hervor. Bei der Beschreibung eines Volkes von bärtigen Frauen, von denen es hieß, daß sie wie die Männer auf die Jagd gingen, betonte er das Unnatürliche dieses Aussehens und Verhaltens und gebot seinen männlichen Lesern, darauf zu achten, daß ihre eigenen Frauen nicht solche widernatürlichen Gewohnheiten annähmen. Der Bart sei ein Zeichen der Kühnheit, Frauen aber sollten sanftmütig sein, und deshalb verstoße der Bart sowohl gegen das Gesetz als auch gegen die natürliche Vernunft.[145] Die ebenfalls als kühn und kriegerisch beschriebenen Amazonen dienten ihm dagegen als Vorbild tugendhafter Weiblichkeit, weil sie ihren Körper wie einen Schatz gegen die Gier der Männer verteidigten. So wie sie sollten sich daher jene Frauen verhalten, die mit lüsternen Männern verheiratet seien.[146] Neben diesen Warn- und Vorbildfunktionen der monströsen Völker diente aber auch der Vergleich zwischen den physischen Deformationen der fremden Welt und den moralischen Deformationen der eigenen Welt als Form der Transzendenzbewältigung. So wurden die Epiphagi, eine Untergruppe der Blemmyae (Kopflosen), die den Mund auf dem Bauch hatten, zunächst als überaus häßlich beschrieben und dann die Frage aufgeworfen, ob es „in unserem eigenen Land" etwas vergleichbares gebe. Die Frage wurde damit beantwortet, daß die Advokaten ihnen glichen, denn wie die Epiphagi hätten sie den Mund auf

---

[144] Vgl. Liber de monstruosis hominibus orientis: Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des *Liber de Monstruosis Hominibus Orientis*, hg. von Alfons Hilka.

[145] Vgl. ebd.: V., 947-956.

[146] Vgl. ebd.: V., 89-102.

dem Bauch, was ihre Gier verdeutliche. Ebenso wurden die Riesen und ihr Hochmut mit dem Hochmut einiger Herrscher verglichen.[147] Die Ähnlichkeit übersprang hier die Grenzen zwischen eigen und fremd, die körperliche Deformation der *monstra* und die moralische Deformation der *europei* waren nach diesen Auslegungen ein und dasselbe, so daß die Grenzen zwischen beiden nahezu aufgehoben wurden. Solche vollständigen Grenzüberschreitungen blieben jedoch weitgehend auf die Allegorese beschränkt, während im letzten Diskursfeld, dem wir unsere Aufmerksamkeit widmen wollen, Grenzen nicht nur gezogen, sondern vielmehr auf eine andere Basis gestellt wurden, die sie nahezu unüberwindlich machte.

7 Die Grenzen des 'genus humanum': Die Bestimmung der Abweichung in der Scholastik

Ähnlich wie viele andere natürlichen Phänomene wurden in der Scholastik des 13. Jahrhunderts auch die monströsen Völker der streng deduktiven Analyse der scholastischen Schulen unterzogen. Dabei unterschieden sich die Fakultäten in ihrem argumentativen Zugriff auf das Problem der Monstrosität, in allen Fällen aber drehte sich die Diskussion um den menschlichen Status der monströsen Geburten oder Völker.

Der rechtliche und religiöse Status ungewöhnlicher Geburten war für Juristen, die das Römische Recht kommentierten, ebenso von Interesse wie für die Kanonisten, die darüber nachdachten, ob solchen Wesen die Taufe gespendet werden könne. Während die Juristen darüber reflektierten, ob *monstra* nach den Kriterien der Form und des Rechts als legitime Mitglieder der Gesellschaft zu betrachten seien und welcher gesellschaftliche Status ihnen zukomme, beschäftigten sich die Kanonisten damit, ob sie eine Seele hätten, d. h. in welcher Relation die Form des Körpers zur Seele stand und unter welchen Bedingungen sie daher getauft werden könnten.[148] Dagegen hatte die von den Juristen traktierte Frage nach der Legitimität abweichender Körper in erster Linie formalrechtliche, den Bürgerstatus betreffende und damit auch eigentums- und erbrechtliche Aspekte.

Nach den Bestimmungen des alten Römischen Rechts sollten monströse Geburten unmittelbar getötet oder durch Aussetzung von der Gemeinschaft separiert werden, was einer Tötung gleichkam.[149] Diese strikten Bestimmungen wurden in jenem Teil des Römischen Rechts, das unter Kaiser Justinian kompiliert und im

[147] Vgl. ebd.: V., 265-267.
[148] Vgl. Friedman 1981: 178ff.
[149] Vgl. Müller 1996: 49.

Mittelalter als *Digesta* bekannt war, jedoch abgemildert. In ihrer mittelalterlichen Überlieferung enthielten die *Digesta* eine Vielzahl von Interpolationen, von denen eine unter dem Namen Julius Paulus überlieferte Hinzufügung sich mit den *monstra* beschäftigte. Jene Wesen, so hieß es dort, die so beschaffen seien, daß sie dem menschlichen Antlitz nicht ähnelten, seien keine Kinder. Ein Lebewesen jedoch, das mehr als die übliche Zahl menschlicher Gliedmaßen habe, scheine in gewissem Maße vollkommen zu sein und könne daher unter die Kinder gerechnet werden.[150] Der berühmte Bologneser Jurist Baldo degli Ubaldi (1319-1400), der die entsprechende Passage der *Digesta* in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommentierte, kam zu dem Ergebnis, daß eine monströse Geburt unter bestimmten Umständen als legitim betrachtet werden könne:

> „Quod non habet corpus hominis, animam hominis non presumat habere, quia presumitur, quod natura non ponet animam, vbi non est corpus. [...] Cum forma dat esse rei, qui non habet formam hominis, non est homo... (...) qui caret formam hominis, caret libertatis nomine, sed quod habet aliquid forme hominis, licet forma sit deformis, libertatis tenet effectum."[151]

Die Kanonisten befaßten sich dagegen in erster Linie im Zusammenhang mit der Taufe mit monströsen Gestalten, und wenn sie sich dabei auch vorwiegend auf Einzelgeburten bezogen, so hatten ihre Überlegungen durch den christlichen Auftrag, alle Menschen zu missionieren, prinzipiell auch für monströse Völker Gültigkeit. In diesem Zusammenhang wurde zumeist die Frage aufgeworfen, ob es sich bei den monströsen Gestalten um Tiere oder um Menschen handele, denen allein die Taufe gespendet werden könne. Pietro Abano betonte in seiner Auslegung der pseudo-aristotelischen *Problemata*, daß für die Menschlichkeit der *monstra* das Aussehen ihres Kopfes entscheidend sei – eine Antwort, die der des Baldo degli Ubaldi sehr ähnlich war.

> „Et scias quod maxime decernitur in figuratione capitis si aliquid animal debet dici nostrum genitum: si enim caput habuerit plene vt generans figuratum: etiam si in multis aliis partibus sit monstruosus potuit dici nostrum: quid et

---

[150] Vgl. Friedman 1981: 179.

[151] Baldi Vbaldi Pervsini in Primam digesti Veteris Partem, Venedig 1616, 1,14, fol. 31^{v}, zit. nach Friedman 1981: 180. „Von dem, was keinen menschlichen Körper hat, wird angenommen, daß es auch keine menschliche Seele hat, denn die Natur verleiht keine Seele, wo es keinen Körper gibt. Da die Form den Dingen das Sein verleiht, ist der, der keinen menschlichen Körper hat, kein Mensch. Wer aber keinen menschlichen Körper hat, hat keinen Anspruch auf Freiheit, wer aber irgendeine menschliche Form hat, sei die Form auch deformiert, hat tatsächlich Freiheit inne (dem kommt tatsächlich Freiheit zu)."

doctores leges nostre considerantes percipiunt baptizari tanquam recipiendum sit in specie nostra."[152]

Ein besonderes Problem warfen aber auch die doppelköpfigen *monstra* auf, denn bei ihnen mußte entschieden werden, ob es sich um eine oder um zwei Personen handelte. So behandelte etwa Guido da Baysio, Erzbischof von Bologna und einer der berühmten Kanonisten des 14. Jahrhunderts, in einem Kommentar zu den *Decretales* die Frage, ob ein Monster mit zwei Köpfen als eine oder als zwei Personen getauft werden solle. Ein Monster mit zwei Köpfen, so führte er unter Bezugnahme auf Thomas von Aquin aus, habe entweder eine oder zwei Seelen. Wenn es zwei Köpfe, zwei Hälse und zwei Oberkörper habe, könne man mit Sicherheit davon ausgehen, daß es zwei Herzen und damit auch zwei Seelen habe und daher als zwei Personen getauft werden solle. Wenn es aber nur einen Oberkörper habe, aus dem die zwei Hälse und Köpfe herausragten, und es von daher zweifelhaft sei, ob es sich tatsächlich um zwei Personen handele, solle man zwar beide taufen, aber hinzufügen: „si non est baptizato, ego baptizo te".[153]
Völlig anders wurde die Frage, ob die *monstra* Menschen sein könnten, dagegen in den *Disputationes* der scholastischen Theologen behandelt. In seiner *Summa Theologica* beschäftigte sich Alexander von Hales mit dieser Frage in dem Abschnitt, der mit *De Homine* betitelt war. Im Anschluß an Augustinus warf er die Frage auf, ob die monströsen Völker von Adam abstammen könnten. Er bejahte die Frage mit drei Argumenten: Erstens habe dies schon Augustinus gesagt; zweitens habe, was für einzelne Geburten gelte, auch für Völker Gültigkeit; und drittens sei Abweichung keine hinreichende Begründung für Andersartigkeit. Als Beispiele für das dritte Argument führte er den Lehrer und den Arzt an, die manchmal richtig schrieben oder behandelten und manchmal nicht, und dennoch gehöre ihr Handeln in jedem Fall zur Kunst des Schreibens und der Medizin. Im Anschluß daran erörterte Alexander sieben Einwände gegen diese Sätze und widerlegte sie einzeln. Die behandelten Einwände bezogen sich in erster Linie auf die geringe Ähnlichkeit der monströsen Völker mit den übrigen Menschen, und Alexander argumentierte in der Regel damit, daß die äußerliche Ähnlichkeit oder der Mangel daran kein hinreichendes Entscheidungskriterium für das Zu- oder

---

[152] Problemata Aristotelis...cum Commento...Petri de Apano, Paris 1520, 4.13, fol. 57^{v}, zit. nach Friedman 1981: 252f., A. 9. „Und wie ihr wißt, hängt es von der Form des Kopfes ab, ob irgendein Tier zu unserer Art gerechnet werden darf. Wenn es einen völlig artgemäß geformten Kopf hat, kann von ihm gesagt werden, daß es zu uns gehört, auch wenn es in vielen anderen Teilen monströs ist. Davon ausgehend haben unsere Rechtsgelehrten bestimmt, daß sie getauft werden können so wie unsere Art (*specie nostra*) auch."

[153] Vgl. Friedman 1981: 180.

Absprechen der Menschlichkeit böten, weil umgekehrt die Ähnlichkeiten zwischen den Menschen und den Bären oder den Affen sonst den Schluß nahelegen müßten, daß sie derselben Art angehörten.[154] Über die Menschlichkeit von Wesen entscheide nicht die äußere Anordnung der Teile, sondern die innere Ordnung von Körper und Seele. Diese Überordnung der Seele über den Körper mache den Menschen nicht nur zum Menschen, sondern schaffe überhaupt erst das Potential für Monstrosität. Denn nur die mit einer vernunftfähigen Seele ausgestatteten Menschen könnten die deformierenden Folgen der Sünde erleiden. Tiere, die richtig und falsch nicht unterscheiden könnten, könnten nicht sündigen und daher auch keine Strafen für ihre Sünden erleiden, während bei den Menschen die Unordnung und Deformiertheit des Körpers durch die Unordnung und Deformiertheit ihrer Seele infolge der Sünde verursacht werde. Indem er hier die Sünde ins Spiel brachte, griff Alexander von Hales auf die heilsgeschichtlich-narrative Begründung der Deformiertheit der monströsen Völker zurück und verwandelte sie in ein Argument für deren Humanität.

Andere scholastische Denker dagegen gründeten die Humanität von Lebewesen auf andere Voraussetzungen, indem sie bestimmte soziale Verhaltensweisen als Zeichen für deren vorhandene oder fehlende Rationalität annahmen. In solchen Überlegungen spielte die Deformiertheit nur noch insofern eine Rolle, als sie das zu entscheidende Problem – ob bestimmte monströse Völker als Menschen anzusehen seien – aufwarf, ohne zur Beantwortung dieser Frage jedoch entscheidend beitragen zu können. Die Fragestellung selbst war nicht neu; Überlegungen hinsichtlich der Humanität der monströsen Völker waren seit Augustinus immer wieder angestellt worden. In der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts etwa hatte der französische Benediktiner Ratramnus von Corbie in einem Briefwechsel mit seinem Freund Rimbert, der zum Genre der schriftlichen Dialoge zwischen Lehrer und Schüler gehört, die Frage erörtert, ob die Cynocephali (Hundsköpfe) Menschen seien. Auf die Frage seines Schülers Rimbert, ob die vielbeschriebenen Cynocephali von Adam abstammen könnten und Seelen hätten, antwortete er mit einer langen Ausführung, in der er sich auf die Beschreibung der Cynocephali stützte, die ihm Rimbert zuvor gegeben hatte. Dabei wägte er die unterschiedlichen Argumente für und wider die Menschlichkeit der Cynocephali genau ab. Ihr Aussehen und ihre Stimme, so führte er aus, würden zunächst dafür sprechen, daß sie Tiere seien, denn die Form ihres Kopfes ähnele der von Hunden und ihre Stimme deren Bellen. Während der menschliche Kopf nämlich rund und die Augen nach oben gerichtet seien, um den Blick gen Himmel zu lenken, sei der Kopf der Tiere spitz zulaufend und die Augen seien auf den Boden ge-

[154] Vgl. Alexander von Hales: Summa Theologica, 576.

richtet. Und während die Menschen sprechen würden, würden die Hunde bellen. Von daher ähnelten die Cynocephali mehr den Tieren. Dieses Argument der äußerlichen Ähnlichkeit relativierte Ratramnus anschließend jedoch, als er auf die sozialen Organisationsformen und Sitten der Cynocephali einging. Wenn die Cynocephali, wie in den Beschreibungen behauptet werde, eine Gemeinschaft bildeten und in Städten lebten, Felder bebauten und Ernten einbrächten, ihre Scham mit Kleidern bedeckten, wodurch sie ihre Sittsamkeit unter Beweis stellten, und als Kleider nicht nur Tierfelle, sondern gewebte Tuche verwendeten, dann gehe, sofern diese Beschreibungen zutreffend seien, daraus hervor, daß sie Menschen und keine Tiere seien.[155] Ratramnus von Corbie hatte damit die Ordnung des Körpers gegenüber der Ordnung der Gemeinschaft in ihrer Relevanz abgewertet. Das Kriterium der sozialen Organisationsformen wurde jedoch in der Scholastik nicht durchgängig als hinreichende Grundlage für die Inklusion unter die Menschen betrachtet. Am Beispiel der Pygmäen widerlegte Albertus Magnus nämlich alle die Argumente, die Ratramnus von Corbie noch als Kriterien für die Menschlichkeit der Cynocephali hatte gelten lassen.[156] Albertus plazierte die Pygmäen in der aufsteigenden Rangfolge der Lebewesen zwischen den Affen und den Menschen und begründete ihren Ausschluß vom Status des Menschen damit, daß ihnen trotz ihrer physischen und sozialen Ähnlichkeiten mit den Menschen die wahre Vernunft fehle:

> „Talia animalia, quae Pygmei dicuntur, usum rationis non habent, nec verecundiam, nec honestatem, nec justitiam colunt, nec judicium Reipublicae exercent."[157]

Selbst die ihnen zugeschriebene Sprachfähigkeit galt ihm nicht als ein Zeichen ihrer Menschlichkeit, denn die Pygmäen sprächen nicht durch den Verstand, sondern durch einen natürlichen Instinkt. Ihre Sprache sei ein bloß instinktiv gesteuertes Hervorbringen von Lauten, wie der Ruf eines Tieres oder das Schreien eines Kindes. [158] Ähnlich argumentierte er auch hinsichtlich ihrer Sitten und ihrer

---

[155] Ratramnus von Corbie: Epistola de Cynocephalis. In: PL 121, hg. von Paul Migne: 1153-1156.

[156] Albertus Magnus: De Animalibus, I 1,3,46: 18. Die Pygmäen gehörten in Antike und Mittelalter zu den meistbehandelten monströsen Völkern und wurden in der Regel besonders positiv gedeutet, weil sie der Normalvorstellung vom Aussehen des Menschen am nächsten kamen (vgl. Gusinde 1962).

[157] Albertus Magnus: De Animalibus, II 6. „Jene Tiere, die Pygmäen genannt werden, haben weder Vernunftgebrauch, noch Sittsamkeit noch Ehrbarkeit, sie üben weder Gerechtigkeit noch eine staatliche Gerichtsbarkeit aus."

[158] Ebd.: IV 2, 2.96, 400.

Bekleidung, die er als bloße Nachahmung charakterisierte, der wahre Verständigkeit fehle.[159] Am Ende seiner Darstellung der Tierwelt kam Albertus noch einmal auf die Pygmäen zurück und erläuterte ausführlich und unter Behandlung weiterer Aspekte ihre Defizienz gegenüber den Menschen.[160] An dieser Stelle argumentierte er in erster Linie mit der Fähigkeit, den Instinkt durch den Verstand zu kontrollieren und aus Erfahrung zu lernen. In einer niederen Form komme diese Fähigkeit zu lernen zwar auch den Tieren zu – so wie etwa der Elefant lernen könne, sein Knie vor einem König zu beugen oder das Wiesel Endivien als Gegengift gegen das Schlangengift zu sich nehme, wenn es mit einer Schlange kämpfe – aber diese Anzeichen für die Fähigkeit zu lernen erreichten nicht das Niveau einer *ars*, die auf den Verstand und die Fähigkeit, Universalien zu formulieren, gegründet sei. Aus diesem Grund kämen die Pygmäen den Menschen in der Hierarchie der Lebewesen zwar am nächsten, weil sie unter den Tieren am meisten aus Erfahrung lernten und hörbare Zeichen verstünden, aber sie gehörten nicht zu ihnen, weil sie die Vernunft nur nachahmten, sie aber nicht innehätten. Im 21. Buch von *De Animalibus* führte Albert diese Argumente in bezug auf die Pygmäen noch einmal genauer aus. Vernunft, so bestimmte er, sei die Fähigkeit der Seele, durch Erfahrung aus Erinnerung an Vergangenes zu lernen und Universalien zu entwickeln und sie auf Einzelfälle anzuwenden.[161] Dazu jedoch seien die Pygmäen nicht befähigt: Die Laute, die sie durch die Ohren aufnähmen, könnten sie nicht in Laut und Bedeutung unterteilen, und wenn der Pygmäe auch sprachfähig zu sein scheine, so sei es ihm doch nicht möglich, über Universalien zu disputieren, sondern lediglich auf die Einzeldinge, von denen er spreche, Bezug zu nehmen. Die Ursache seiner Sprache sei daher ein Schatten, der vom Sonnenschein der Vernunft auf ihn gefallen sei. Die Vernunft aber sei zweigeteilt: Den einen Teil bilde die Reflexion über die Partikularien, die aus der sinnlichen Wahrnehmung und der Erinnerung gebildet würden, den anderen Teil bilde die Entwicklung von Universalien aus den Partikularien, die die Grundlage aller Künste und des Lernens überhaupt sei. Die Pygmäen verfügten nicht einmal über den ersten dieser beiden Teile der Vernunft. Daher könnten sie weder das Wesen der Dinge erkennen noch die Figuren der logischen Argumentation verstehen oder anwenden.[162] Aus dieser Unfähigkeit folgt für Albertus Magnus auch das Fehlen der *artes*, und zwar sowohl der *artes liberales* als auch der *artes mechanicae*, bei den Pygmäen. Die Menschen, so führte er aus, gebrauchen ihre Hände als Instrumente zur Ausübung von Kunstfertigkeiten nach allgemeinen Regeln,

---

[159] Ebd.: VII 1, 6.62, 521f.

[160] Vgl. ebd.: XXI 1, 2.11-12, 1328ff.

[161] Vgl. allgemein zum Vernunftbegriff bei Albertus Magnus: Sturlese 1993: 362-377.

[162] Vgl. De Animalibus: 1328.

wie etwa beim Härten von Schwertern durch Feuer. Diese auf allgemeine Regeln gegründete Technik schaffe die Voraussetzung dafür, daß stets dieselbe Qualität von Schwertern erreicht werden könne. Die Pygmäen würden im Gegensatz dazu zwar ihre Hände ebenfalls zur Herstellung verschiedener Dinge benutzen, aber sie täten dies nicht in Ausübung einer regelgeleiteten *ars*. Ähnliches gelte für ihre Sprache: Die Regeln der Rhetorik wie auch der Poetik seien ihnen unbekannt.[163] Albertus ging bei diesen Ausführungen nicht explizit auf die in der Überlieferung beschriebenen Charakteristika der Pygmäen ein, und das war bei genauerer Betrachtung durchaus konsequent, denn wenn sie auch die Grundlage seiner Beispiele gebildet haben mochten, so hatte er doch so weitreichende Schlußfolgerungen daraus gezogen, daß er gut ohne sie auskommen konnte: Nicht neue Informationen oder die kritische Sichtung der überlieferten Nachrichten, sondern vernunftgemäße Betrachtung hatte hier zum Ausschluß der Pygmäen aus dem *genus humanum* geführt.

Sehr viel genauer setzte sich Peter von Auvergne mit der traditionellen Beschreibung der Pygmäen in einer seiner *Quodlibetales* auseinander, die den Titel trägt: *Utrum sit pigmei homines sunt.*[164] *Qodlibetales* gehörten zu den *quaestiones disputatae,* die neben der *lectio* die zentrale Vortragsform der mittelalterlichen Universitäten waren. Anders als die üblichen *quaestiones* waren die *quodlibetales* außerordentliche *disputationes*, die zu Weihnachten oder Ostern gehalten wurden und bei denen eine Vielzahl von Fragestellungen, die von den Studenten oder anderen Lehrern aufgeworfen worden waren, behandelt wurden. Die Eröffnung mit *utrum* legte dabei bereits nahe, daß es sich bei der Erörterung um die Widerlegung der Ausgangsaussage handelte.[165] Das Ergebnis war mit dieser Formulierung der Fragestellung also bereits klar; seine Ableitung bestand in der Darlegung der Ausgangsbehauptung und der sie stützenden Argumente, der folgenden prinzipiellen Widerlegung der Ausgangsthese, an die sich dann die einzelnen Widerlegungen der die Ausgangsbehauptung stützenden Argumente anschlossen. Die Ausgangsthese bestand in diesem Fall in der Aussage, daß zwei Dinge, deren Form übereinstimme, auch ihrer Natur nach übereinstimmten. Da die Pygmäen den Menschen der Gestalt nach sowohl insgesamt als auch in allen Einzelteilen glichen, müßten sie demnach Menschen sein. Gestützt werde diese These durch die Tatsache, daß die Pygmäen, wenn in ihrer Gegend die Sonne aufgehe, herbeiliefen und ihr Verehrung erwiesen. Diese Handlungsweise zeige, daß sie religiöse Vorstellungen hätten. Außerdem gehe aus ihrer Kriegführung gegen die Kraniche wie aus ihrer Bearbeitung des Bodens hervor, daß sie die *artes mecha-*

---

[163] Ebd.: 1329.

[164] Peter von Auvergne: Sind die Pygmäen Menschen?: 209-213.

[165] Vgl. Friedman: 194.

nicae beherrschten und die Natur erneuerten. Durch diese Künste zeigten sie ein Verständnis von Universalien und damit eine *ratio*, die sie von den Tieren unterscheide. Im Anschluß an diese Darlegung, die der üblichen Beschreibung der Pygmäen entsprach, widerlegte Peter von Auvergne jedes einzelne dieser *pro*-Argumente. Dabei ging er zunächst auf die Prämisse der Form ein. Unter Verweis auf Aristoteles argumentierte er, daß der Mensch, ebenso wie alles andere in der Schöpfung, gewissen Begrenzungen seiner Körpergröße unterliege. So wie ein Feuer oder ein Stück Land nicht beliebig klein oder groß sein könne, ohne seine Natur zu verlieren, könnten auch Menschen nicht beliebig groß oder klein sein, ohne ihre Natur zu verlieren. Nehme man einen Menschen von mittlerer Größe als Maßstab, so stelle man fest, daß die Pygmäen siebenmal kleiner als dieser seien, während ein Riese einen Menschen nur etwa um das Vierfache überrage. Daran zeige sich, daß der Pygmäe deutlich mehr vom üblichen Maß abweiche als der Riese, und folglich könne er trotz der Ähnlichkeit der Form kein Mensch sein. Als nächstes widerlegte er das Argument, daß die Form die Natur eines Dinges begründe, indem er darauf verwies, daß der Wolf, der Fuchs und der Hund so wie auch das Pferd, das Maultier und der Esel ihrer Gestalt nach übereinstimmten, aber offensichtlich keineswegs dieselbe Natur hätten, und gleiches gelte auch für Menschen und Pygmäen.

Im Anschluß an diese Argumente hinsichtlich des Maßes und der Form wandte sich Peter der Frage des religiösen Bewußtseins der Pygmäen zu. Gegen die Behauptung, die Pygmäen würden die Sonne anbeten und hätten somit ein religiöses Bewußtsein, führte er an, daß die Sonne die Pygmäen wärme und ihre Lebenskräfte wecke, was sie veranlasse, sich in der aufgehenden Sonne zu bewegen. Dies erwecke den Eindruck, als huldigten sie der Sonne und beteten sie an. Ein solches scheinbar religiöses Gebaren könne jedoch auch bei vielen anderen Tieren und sogar bei den Pflanzen gefunden werden, die ihre Blüten bei Sonnenaufgang öffneten und sie bei Sonnenuntergang schlössen. Derartiges Verhalten sei daher nicht auf den rationalen Verstand, der die Universalien hervorbringe, sondern auf die Sinne und die von ihnen wahrgenommenen Partikularien zurückzuführen. Aus der Tatsache, daß die Pygmäen gegen die Kraniche kämpften, könne ebenfalls nicht geschlußfolgert werden, daß sie Menschen seien, denn viele Tiere kämpften um Weibchen oder um Nahrung. Auch das Argument, durch das Säen träfen die Pygmäen Vorsorge für ihre Zukunft und erneuerten die Natur, sei kein Beweis ihrer Humanität, denn auch die Ameisen und die Bienen träfen Vorsorge für ihre Zukunft. Wenn die Pygmäen säen würden, so folgten sie dabei eher einem natürlichen Impuls als einer universalen Idee. Auch daraus folge daher nicht, daß sie Menschen seien.

In der scholastischen Diskussion über die Menschlichkeit der Monster hatten sich die Kriterien damit immer stärker dahingehend verschoben, daß die gesellschaftliche Organisationsform und der Grad der Zivilisiertheit letztlich den Ausschlag für die Zurechnung zum *genus humanum* gaben, wobei die Seele in diesem Zusammenhang nur noch eine untergeordnete Instanz der Rationalität war. Die Bedingungen für die Zurechnung von Humanität wurden in diesem Diskurs stärker spezifiziert und damit zunehmend exklusiver definiert. Während bei Augustinus die Annahme einer vernünftigen Seele ausreichend für die Bestimmung der Menschlichkeit eines Wesens war, wurde mit der Scholastik die Verfügung über die *artes* zum Maßstab des Menschseins erhoben. Die körperliche Defizienz der monströsen Völker spielte dabei als Argument nur noch eine untergeordnete Rolle, während Sprache, Schrift und das Denken mittels Universalien zu den entscheidenden Kriterien der Humanität wurden. Mit diesen Argumenten wurden zweifellos nicht alle Fremden vom Status des *genus humanum* ausgeschlossen, aber die Argumente verschoben sich vom Sein innerhalb der Ordnung der Schöpfung zum Haben einer Ordnung und konnten später mühelos auf die „Wilden" übertragen werden. Die rationale Wende in der Betrachtung der monströsen Völker bestand also keineswegs in einer größeren Realistik der scholastischen Autoren gegenüber den tradierten 'fabulösen' Beschreibungen, sondern in der Neubegründung der Menschlichkeit aus dem Begriff der Rationalität, der zu ihrer radikalen Exklusion aus dem *genus humanum* führte. Die Rationalität des *ordo* verschob sich hier zu einer Ordnung der Rationalität, mittels derer die Rangordnung der Geschöpfe eine andere Wertigkeit erhielt.[166]

Für die Behandlung der *monstra* in den historiographisch-ethnographischen Diskursen, die sich ihnen hauptsächlich widmeten, blieb diese Argumentation freilich unerheblich. Unberührt davon bemühten sie sich bis weit ins 15. und 16. Jahrhundert hinein darum, die monströsen Völker in den geschöpflichen *ordo* einzuordnen und ihnen einen Platz innerhalb des *genus humanum* zuzuweisen, um so ihre große Transzendenz handhabbar zu machen. Erst als im 16. Jahrhundert nach der Entdeckung und Eroberung Mittelamerikas der juristische Diskurs dominant wurde, der die Eroberungen als rechtlich einwandfreie Inbesitznahme zu legitimieren versuchte, spielte die Ordnung der Rationalität gegenüber der Transzendenz des *ordo* erneut eine entscheidende Rolle. Aber dann war nicht mehr von *monstra*, sondern von 'Wilden' die Rede.

---

[166] Zur Aufnahme dieser Argumente in der Diskussion um den Status der indianischen Bevölkerung und ihrer Vermischung mit der aristotelischen Theorie des natürlichen Sklaven im 16. Jahrhundert vgl. Hanke 1959: 40-48 u. 68-78; Hodgden 1971[2]: 213f.; sowie Nippel 1990: 40-42.

Literatur

Primärtexte

Albertus Magnus (1916-1920): De Animalibus Libri XXVI. Hg. von Hermann Stadler. 2 Bände. Münster (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 15 u. 16).

Alexander von Hales (1928): Summa Theologica. A cura di B. Marrani. Firenze.

Aurelius Augustinus (1953ff): De civitate Dei. In: Corpus christianorum, series latina, tom. 47- 48. Turnholt. Deutsch: Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. 2 Bände. München 1977/78 (Originalausg. Zürich 1955 u. 1977).

De Rebus in Oriente Mirabilibus (Lettre des Farasmanes) [1979]. Edition synoptique accompagnée d'une introduction et de notes par Claude Lecouteux. Meisenheim a. G. (= Beiträge zur klass. Phil. 103).

Gervasius von Tilbury (1710): Otia Imperialia. Hg. von G. W. Leibnitz. In: Scriptores Rerum Brunsvicensium. Hannover. 881-1004.

Gesta Romanorum (1872). Hg. von H. Oesterley. Berlin.

Isidor von Sevilla (Isidori Hispalensis Episcopi) [1911]:, Etymologiarum sive originum libri XX. Hg. v. Wallace Martin Lindsay. 2 Bände. Oxford.

Liber de monstruosis hominibus orientis (1933): Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des *Liber de Monstruosis Hominibus Orientis* aus Thomas von Cantimpré, *De Naturis Rerum*, nach der einzigen Handschrift – Paris BN fr. 15 106 – hg. von Alfons Hilka. In: Abhandlungen der Gesellschaft zu Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse 7. Berlin. 1-73.

Liber monstrorum de diversis generibus. Libro delle mirabili difformità (1977): Lat.-ital., a cura di Corrado Bologna. Milano (= Nuova Corrona 5).

Lucidarius. Hg. von T. Heidlauf. Berlin 1915 (= Deutsche Texte des Mittelalters 28).

Lucidarius: Apollonius von Tyrus – Griseldis – Lucidarius. Hg. und mit einem Nachwort von Hans-Dieter Kreuder. Hildesheim/New York 1975 (= Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken, Reihe A, Band 2).

Orosius, Paulus (1986): Orosii historiarum adversus paganos libri septem / Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht. Übersetzt und erläutert von Adolf Lippold, eingeleitet von Carl Andresen. 2 Bände. Zürich/München (= Die Bibliothek der alten Welt).

Ottonis Episcopi Frisingensis / Otto Bischof von Freising: Chronica sive historia de duabus civitatibus – Chronik oder Geschichte der zwei Staaten (1972[2]):

Lat.-dt. hg. von Walther Lammers, übers. von Adolf Schmidt. Darmstadt (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, Band XVI).

Peter von Auvergne (1931): Sind die Pygmäen Menschen? Hg. von Joseph Koch. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 40: 209-213.

C. Plinius Secundus d. Ä. (1975): Naturkunde, Buch VII: Anthropologie (C. Plinii Secundi Naturalis Historiae Liber VII). Lat.-dt., hg. u. übers. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler. Zürich.

Piers Plowman (1960): The A Version. Hg. v. George Kane. London.

Ratramnus von Corbie: Epistola de Cynocephalis ad Rimbertum presbyterum scripta. In: Patrologia Latina 121. Hg. v. Paul Migne. Col. 1153-1156.

C. Iulius Solinus (1895[2]): Collectanea rerum memorabilium. Hg. von Theodor Mommsen. Berlin.

Thomas von Aquin (1982-1990): Summe gegen die Heiden / Thomae Aquinatis Summae contra gentiles libri quattuor. Hg. u. übers. von Karl Allgeier, lat. Text besorgt u. mit Anmerkungen versehen von Leo Gerken. 4 Bände. Darmstadt.

Thomas von Cantimpré (Thomasius Cantimpratensis) [1973]: *Liber de Natura Rerum*. Editio princeps secundum codices manuscriptos. Teil I: Text, hg. von H. Boese. Berlin/New York.

Thomas von Cantimpré (1974): Thomas of Cantimpré, De Naturis Rerum: Prologue, Book III, Book XIX, hg. v. John Block Friedmann. In: Cahiers d'Études Médiévales II: La Science de la Nature: Théories et Pratiques. Montreal/Paris: 106-154.

Vinzenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis) (1624/1964): Speculum quadruplex sive speculum maius. Douai. Photomechanischer Nachdruck: Graz.

Wiener Genesis (1932): Die altdeutsche Genesis. Nach der Wiener Handschrift hg. von Viktor Dollmeyer. Halle (= ATb. 32).

Sekundärliteratur

Affergan, Francis (1987): Exotisme et Alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie. Paris.

Arentzen, Joerg-Geerd (1984): Imago Mundi Cartographica. Studien zur Bildlichkeit mittelalterlicher Welt- und Ökumenekarten unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Text und Bild. München.

Ariès, Philippe (1986/1988): Zeit und Geschichte. Übersetzung aus dem Französischen. Frankfurt am Main.

Bevan, William L. / Phillott, Henry W. (1873/1969): Medieval Geography. An Essay in Illustration of the Hereford Mappa Mundi. London (Reprint Amsterdam).

Bitterli, Urs (1976): Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'. München.

Blumenberg, Hans (1966): Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt am Main.

Blumenberg, Hans (1983²): Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt am Main.

Blumenberg, Hans (1969²): Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: Nachahmung und Illusion. Hg. von Jauss, Hans-Robert. München: 9-27 (= Poetik und Hermeneutik 1)

Brincken, Anna-Dorothee von den (1992): Fines terrae: Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten. Hannover.

Brincken, Anna-Dorothee von den (1968): Mappa mundi und Chronographia. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 24*: 181-186.

Canguilhem, Georges (1989²): La monstruosité et le monstreux. In: ders.: La connaissance de la vie. Paris: 171-184.

Cazenave, Annie (1981): L'exotisme au temps d'Albert Le Grand. In: Albert der Grosse. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung. Hg. von Albert Zimmermann. Berlin/New York: 141-154 (= Miscellanea Medievalia 14).

Céard, Jean (1977): La Nature et les prodiges. Genf (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 158).

Dihle, Albrecht (1994): Die Griechen und die Fremden. München.

Dinzelbacher, Peter (1986): The Way to the Other World in Medieval Literature and Art. In: *Folklore 97*, 1: 70-87.

Farkas, Ann A., Hg. (1987): Monsters and demons in the ancient and medieval worlds: papers presented in honour of Edith Porada. Mainz.

Fascher, E. (1972): 'Fremder'. In: Reallexikon für Antike und Christentum, Band VIII. Sp: 306-347. Stuttgart.

Fink-Eitel, Hinrich (1994): Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte. Hamburg.

Flint, Valerie I. J. (1984): Monsters and the Antipodes in the Early Middle Ages and Enlightenment. In: *Viator* 13: 65-80.

Foucault, Michel (1966/1971): Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main. (Französischer Originaltitel: Les mots et les choses. Paris).

Freytag, Hartmut (1971): Die Bedeutung der Himmelsrichtungen im Himmlischen Jerusalem. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 93: 139-150.

Friedman, John Block (1981): The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Cambridge Mass./London: Harvard University Press.

Gerhardt, Christoph (1988): Gab es im Mittelalter Fabelwesen?. In: *Wirkendes Wort* 38/2: 156-171.

Gewecke, Frauke (1986): Wie die neue Welt in die alte kam. Stuttgart.

Giloy-Hirtz, Petra (1991): Begegnung mit dem Ungeheuer. In: An den Grenzen höfischer Kultur. Anfechtungen der Lebensordnung in der deutschen Erzähldichtung des hohen Mittelalters. Hg. von Gert Kaiser. München: 167-210.

Gilson, Etienne (1950): Der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Wien.

Glacken, Clarence J. (1967/1990[5]): Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century. Berkeley/Los Angeles/London.

Gloy, Karen (1995): Das Verständnis der Natur. Band 1: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. München.

Grubmüller, Klaus (1979): Nôes Fluch. Zur Begründung von Herrschaft und Unfreiheit in mittelalterlicher Literatur. In: Medium Aevum deutsch. Beiträge zur Literatur des hohen und späten Mittelalters. Festschrift für Kurt Ruh. Hg. von Dietrich Huschenbett. Tübingen.

Gurjewitsch Aaron (1980): Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen. München.

Gusinde, Martin (1962): Kenntnisse und Urteile über Pygmäen in Antike und Mittelalter. Leipzig (= Nova Acta Leopoldina 162).

Guttandin, Friedhelm (1994): Die Relevanz des hermeneutischen Verstehens für eine Soziologie des Fremden. In: 'Wirklichkeit' im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Hg. von Thomas Jung u. Steffen Müller-Doohm. Frankfurt am Main: 458-481.

Hagner, Michael, Hg. (1995): Der *falsche* Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten. Göttingen.

Hall, Edith (1989): Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy. Oxford.

Hanke, L. (1959): Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World. London.

Heymer, Armin (1993): Der ethno-kulturelle Werdegang apotropäischer Verflechtungen von Pygmäen, Chondrodystrophen und Zwergenfiguren. In: *Saeculum* 44, 2-4: 116-178.

Hodgen, M. T. (1971[2]): Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Philadelphia.

Jauss, Hans-Robert (1977): Die klassische und christliche Rechtfertigung des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur. In: ders.: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. 1956-76. Gesammelte Aufsätze. München: 385-410.

Johanek, Peter (1989): Weltbild und Literatur. Fiktive Geogaphie um 1300. In: Das geographische Weltbild um 1300. Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion. Hg. von Peter Moraw. Berlin: 97-108 (= Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 6).

Kappler, Jean-Claude (1980): Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age. Paris.

Kästner, Hannes (1994): Kosmographisches Weltbild und sakrale Bildwelt: Meerwunder und Wundervölker im mittelalterlichen Kirchenraum. In: Kröll, Katrin / Steger, Hugo, Hg.: Mein ganzer Körper ist Gesicht. Groteske Darstellungen in der europäischen Kunst und Literatur des Mittelalters (= Rombach Litterae, Band 26). Freiburg im Breisgau: 215-237.

Koselleck, Reinhart (1979): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: ders.: Vergangene Zukunft. Frankfurt am Main: 211-259.

Krings, Hermann (1982): Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. Zweite, durchgesehene Auflage. Hamburg.

Krusche, Dietrich (1985): Utopie und Allotopie. Zur Geschichte des Motivs der außereuropäischen Fremde in der Literatur. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 11: 131-156.

Kühnel, Harry (1993): Das Fremde und das Eigene: Mittelalter. In: Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Hg. von Peter Dinzelbacher. Stuttgart: 415-428.

Kugler, Hartmut (1987): Die Ebstorfer Weltkarte. Ein europäisches Weltbild im deutschen Mittelalter. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 116: 1-29.

Ladner, Gerhart B. (1967): Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order. In: *Speculum* XLII, 2: 233-259.

Lanman, Jonathan T. (1981): The Religious Symbolism of the T in T-O-maps. In: Cartographia 18, 4: 18-22

Lecouteux, Claude (1982): Les Monstres dans la Litterature Allemande du Moyen Age. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval. 3 Bände. Göppingen (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 330, I-III).

Le Goff, Jacques (1985/1990): Phantasie und Realität des Mittelalters. Übersetzung aus dem Französischen. Stuttgart.

Loiskandl, Helmut (1966): Edle Wilde, Heiden und Barbaren: Fremdheit als Bewertungkriterium zwischen Kulturen. Mödling bei Wien (= St. Gabrieler Studien 21).

Löwith, Karl (1961): Der philosophische Begriff des Besten und Bösen. In: Das Böse. Zürich und Stuttgart: 211-236 (= Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich 13).

Martin, Peter (1993): Schwarze Teufel, edle Mohren. Hamburg.

Miller, Konrad (1895-1898): *Mappae mundi*: die ältesten Weltkarten. 6 Bände. Stuttgart.

Müller, Klaus E. (1972-80): Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung: von den Anfängen bis auf die byzantinischen Historiographen. 2 Bände. Wiesbaden (= Studien zur Kulturkunde 29 u. 52).

Müller, Klaus E. (1987): Das magische Universum der Identität: Elementarformen sozialen Verhaltens; ein ethnologischer Grundriß. Frankfurt am Main/ New York.

Müller, Klaus E. (1996): Der Krüppel. Ethnologia passionis humanae. München.

Münkler, Herfried, unter Mitarbeit von Bernd Ladwig, Hg. (1997): Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit, (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe 'Die Herausforderung durch das Fremde' der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften). Berlin.

Münkler, Herfried / Ladwig, Bernd (1997): Dimensionen der Fremdheit. In: ders., Hg.: Furcht und Faszination: 11-44.

Münkler, Marina (1998): Die narrative Aneignung des Fremden. Kulturkontakte mit Ostasien und die Darstellung des Fremden in spätmittelalterlichen Fernostasienberichten. Berlin (im Erscheinen; zugleich Diss. HUB 1997).

Muldoon, James (1991): The Nature of the Infidel: The Anthropology of the Canon Lawyers. In: Westrem, Scott D., Hg.: Discovering New Worlds. New York/London: 115-124.

Neumann, Josef N. (1995): Der mißgebildete Mensch. Gesellschaftliche Verhaltensweisen und moralische Bewertungen von der Antike bis zur frühen Neuzeit. In: Hagner, M., Hg.: Der *falsche* Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten. Göttingen: 21-44.

Nippel, Wilfried (1990): Griechen, Barbaren und 'Wilde'. Alte Geschichte und Sozialanthropologie. Frankfurt am Main.

Nobis, H. M. (1971): Buch der Natur. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. von Joachim ritter. Band 1. Basel/Stuttgart: Sp. 957-959.

Perrig, Alexander: Erdrandsiedler oder die schrecklichen Nachkommen Chams. Aspekte der mittelalterlichen Völkerkunde. In: Koebner, Thomas / Pickerodt, Gerhart, Hg. (1987): Die andere Welt. Studien zum Exostismus. Frankfurt am Main: 31-87.

Pochat, Götz (1970): Der Exotismus während des Mittelalters und der Renaissance. Voraussetzungen, Entwicklungen und Wandel eines bildnerischen Vokabulars. Stockholm.

Röcke, Werner (1988): Die Wahrheit der Wunder. Abenteuer der Erfahrung und des Erzählens im *Brandan*- und *Apollonius*-Roman. In: Cramer, Thomas, Hg.: Wege in die Neuzeit. München: 252-269.

Röcke, Werner (1992): Schreckensort und Wunschwelt. Bilder von fremden Welten in der Erzählliteratur des Spätmittelalters. In: *Der Deutschunterricht* 2: 32-48.

Röcke, Werner (1993): Wunder der Fremde und der Traum vom Reisen. Darstellungsmuster neuer Welten in Augsburger Frühdrucken des 15./16. Jahrhunderts. In: Berger, Günter / Kohl, Stephan, Hg.: Fremderfahrung in Texten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. Trier: 87-100 (= LIR: Literatur, Imagination, Realität 7).

Röcke, Werner (1996): Lektüren des Wunderbaren. Die Verschriftlichung fremder Welten und *abenthewer* im *Reinfried von Braunschweig*. In: Haferland, Harald / Mecklenburg, Michael, Hg.: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit. München: 285-302.

Röcke, Werner (1997): Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters. In: Münkler, Herfried, Hg.: Furcht und Faszination: 347-378.

Röcke, Werner (1997a): Erdrandbewohner und Wunderzeichen. Deutungsmuster von Alterität in der Literatur des Mittelalters. In: Bovenschen, Silvia / Frey, Winfried u.a., Hg.: Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brakkert zum 65. Geburtstag. Berlin: 265-284 (im Erscheinen).

Romm, James S. (1992): The Edges of the Earth in Ancient Thought. Princeton, New Jersey.

Ruberg, Uwe (1980): *Mappae Mundi* des Mittelalters im Zusammenwirken von Text und Bild. Mit einem Beitrag zur Verbindung von Antikem und Christlichem in der *principium* und *finis*-Thematik auf der Ebstorfkarte. In: Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit. Hg. von Christel Meier und Uwe Ruberg. Wiesbaden: 550-592.

Ruberg, Uwe (1991): Die Tierwelt auf der Ebstorfer Weltkarte im Kontext mittelalterlicher Enzyklopädik. In: Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium 1988. Hg. von Hartmut Kugler in Zusammenarbeit mit Eckhard Michael. Weinheim: 319-346.

Schade, Herbert (1962): Dämonen und Monstren: Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters. Regensburg.

Schäffter, Ortfried (1991): Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: ders., Hg.: Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: 11-44.

Schmidtke, Dietrich, Hg. (1994): Das Wunderbare in der mittelalterlichen Literatur. Göppingen (GAG 606).

Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas (1984): Strukturen der Lebenswelt. 2 Bände. Frankfurt am Main.

Simek, Rudolf (1992): Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus. München.

Simmel, Georg (1908/1968): Exkurs über den Fremden. In: ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin (Nachdruck Berlin): 509-512.

Stagl, Justin (1997): Grade der Fremdheit. In: Münkler, Herfried, Hg.: Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: 85-114.

Stichweh, Rudolf (1994): Fremde, Barbaren und Menschen. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der 'Menschheit'. In: Fuchs, Peter / Göbel, Andreas, Hg.: Der Mensch – das Medium der Gesellschaft? Frankfurt am Main: 72-91.

Stichweh, Rudolf (1995): Der Körper des Fremden. In: Hagner, Michael (Hg.): Der *falsche* Körper. Beiträge zu einer Geschichte der Monstrositäten. Göttingen: 174-186.

Sturlese, Loris (1990/1993): Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748-1280. Übersetzung aus dem Italienischen. München.

Szabó, Arpad (1992): Das geozentrische Weltbild. München.

Waldenfels, Bernhard (1995): Das Eigene und das Fremde. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43, 4: 611-620.

Wenzel, Horst (1995): Kain und Abel oder Alle Menschen werden Brüder. Zur Bedeutung des Bruderbildes bei der Aneignung des Fremden. In: Weltbildwandel. Selbstdeutung und Fremderfahrung im Epochenübergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit. Hg. von Hans-Jürgen Bachorski und Werner Röcke. Trier: 147-162.

Westrem, Scott D., Hg. (1991): Discovering New Worlds. Essays on Medieval Exploration and Imagination. New York/London (= Garland Medieval Casebooks, 2).

Wittkower, Rudolf (1942): Marvels of the East. A Study in the History of Monsters. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* V: 159-197.

Woodward, David (1987): Medieval *Mappae mundi*. In: The History of Cartography. Band 1: Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean. Hg. von J. B. Harley und David Woodward. Chicago: 286-370.

Wolfzettel, Friedrich (1995): Die Suche nach Cathay. In: Das Columbus-Projekt. Die Entdeckung Amerikas aus dem Weltbild des Mittelalters. Hg. von Winfried Wehle. München: 43-72.

Zumthor, Paul (1993): La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Age. Paris.