

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**„Wahrnehmung und Darstellung von Frauen und Religion in Jean de
Léry's Reisebericht *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil*
1556-58“**

verfasst von / submitted by
Nathalie Li-Pircher, BEd.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien, 2020 / Vienna, 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 199 506 511 02

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Lehrverbund
UF Deutsch
UF Geschichte, Sozialkunde und Politische Bildung

Betreut von / Supervisor:

Herr ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Friedrich Edelmayer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung, Methode und Forschungsstand	1
1.1. Einleitende Worte	1
1.2. Untersuchungsgegenstand und Forschungsthese	3
1.3. Theoretische Grundlagen und Methode	5
1.3.1. Das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘	6
1.3.2. Die Bedeutung der Sprache für die Wahrnehmung und Darstellung des ‚Fremden‘	7
1.3.3. Frames und Frame-Semantik	10
1.4. Forschungsstand	14
1.5. Anmerkung zur zeitgemäßen Verwendung von kolonialen und anderen hier verwendeten Begrifflichkeiten	17
2. Literarischer Kontext	19
2.2. Reiseberichte in den kolonialen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts	19
2.3. Fremd- und Selbstwahrnehmung im Kontext von Kolonialismus und Eurozentrismus	25
2.3.1. Typen der Fremdwahrnehmung nach Eibach	29
a) Annäherung	31
b) Abgrenzung	31
c) Exotisierung	32
3. Historischer und religiöser Kontext	33
3.1. Frankreich und die ‚Neue Welt‘ 1500-1555	33
3.2. Die Reformation in Frankreich	36
3.3. Calvin und die Genfer Kirche	37
3.4. Die Französischen Religionskriege (1562-1598)	41
3.4.1. Die Anfänge	41
3.4.2. Die Bartholomäusnacht	43
3.5. Frauenbild(er) im 16. Jahrhundert	45
3.6. Calvins Frauenbild	54
4. Jean de Léry Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil (1556-1558)	58
4.1. Kontextualisierung seiner Reise und seiner Veröffentlichung	58
4.2. Calvins ‚Armee von Predigern‘	63
4.3. Sprachliche und quellenkritische Analyse – Fremd-, Frauen- und Religionsbild(er)	64
4.3.1. ‚Wilde‘ und Religion?	65
4.3.2. Religion als ‚Zivilisierung‘ und ‚Rettung‘	67
4.3.3. Das ‚Geschenk‘ der Religion	70
4.3.4. Ein Leben ohne Religion	73
4.3.5. Musik, Hexensabbat und Atheisten	77

4.3.6. Die Kritik an der katholischen Kirche	80
4.3.7. Die ‚Kannibalen‘ – Exo- und Endokannibalismus	81
4.3.8. Geschlechterhierarchisierung	85
4.3.9. Die ‚Nacktheit‘ der Indigenen	88
4.4. Die Ehe und die (biblische) Rolle der Frau, Teil 1	93
4.4.1 Geburt und Stillen – die (biblische) Rolle der Frau, Teil 2	97
4.4.2. ‚Unzucht‘ und ‚Ehebruch‘ bei den Indigenen	99
5. Fazit und Forschungsausblick	101
6. Quellen- und Literaturverzeichnis	106

1. Einleitung, Methode und Forschungsstand

1.1. Einleitende Worte

Geschichte und Kultur entstehen zu großen Teilen aus gesellschaftlichen Zuschreibungen, die sowohl von unterschiedlichen, wandelbaren Machtverhältnissen als auch von epochenspezifischen Voraussetzungen der Kommunikation abhängig sind. Bedeutung wird von Subjekten konstruiert: Dies gilt insbesondere für die Bedeutung und den Sinn von Vergangenheit bzw. Geschichte. Beide werden immer wieder aufs Neue gesellschaftlich ausgehandelt.¹ Der Konstruktionsprozess gründet im Wesentlichen auf der *subjektiven Wahrnehmung*, dem Medium *Sprache* und *Schrift*, mit welcher man diese Wahrnehmung zum Ausdruck bringt, und auf den *Bildern*, die damit absichtlich und unabsichtlich kreiert werden. Beides – sowohl Wahrnehmung als auch ihre Vermittlung durch Sprache und Schrift – stehen in einem Verhältnis der Wechselwirkung zueinander: Wenn Wahrnehmung zu Sprache und anschließend zu einer Verschriftlichung führt, kann diese Verschriftlichung wiederum die Wahrnehmung eines anderen Subjekts (z.B. des Lesenden) beeinflussen. Denn jeder Rezipierende tritt mit der eigenen Ausgangslage an das Geschriebene heran, wobei sich entsprechend dazu Bilder und Gedanken zum Gelesenen bilden. Dies gilt vor allem für die Wahrnehmung des ‚Anderen‘, des ‚Fremden‘ und ‚Neuen‘. Verschriftlichung einer subjektiven Wahrnehmung kann immer nur im Rahmen des Vorwissens, des Vokabulars und eben der Sprache geschehen, die der oder die Wahrnehmende besitzt. Daher beschreibt der Mensch Unbekanntes in aller Regel, indem er es mit ihm Bekanntem vergleicht. Diese Prozesse finden vorwiegend unbewusst statt.

Die Wahrnehmung des Selbst verhält sich ähnlich wie die Wahrnehmung des Anderen. Der Prozess der Wahrnehmung kann nicht isoliert von der des Anderen geschehen: Selbstwahrnehmung und das dadurch entstehenden Selbstbild entwickeln sich durch den Vergleich mit der Umwelt, der Herausarbeitung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten gegenüber dem Anderen und der dazugehörigen Abgrenzung. Daraus ergibt sich ein ‚Ich‘, welches jedoch auch an ein ‚Wir‘ gebunden ist bzw. wird. So führt die Wahrnehmung ‚der Anderen‘ vor allem in Situation des Kulturkontakts zur Neuentdeckung ‚des Eigenen‘.²

¹ EIBACH, Joachim, Annäherung - Abgrenzung - Exotisierung. Typen der Wahrnehmung des Anderen in Europa am Beispiel der Türken, Chinas, und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert), in: EIBACH, Joachim/CARL, Horst (Hrsg.), *Europäische Wahrnehmungen 1650-1850. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse*, (The Formation of Europe Historische Formationen Europas, Bd. 3) Hannover 2008, 13-74, hier 13.

² Ebd., 13.

Joachim Eibach schreibt, dass „die Geschichte der Selbstwahrnehmung Europas [...] eine Geschichte der Wahrnehmung ‚der Anderen‘ ist“³ und, „dass die Beschäftigung mit der Thematik (Fremdwahrnehmung) einen wichtigen Aspekt europäischer Identität als Prozess permanenter Selbstvergewisserung“⁴ darstellt.

Die Konzeptualisierung des ‚Anderen‘ in Amerika begann mit der Ankunft Kolumbus und seiner Mannschaft und mit der ihrer Wahrnehmung entsprechenden Benennung und Kategorisierung der dort lebenden Menschen. Ein Prozess, der sich durch die darauffolgenden Jahrhunderte zog. In diesem Sinne wird sich auch die vorliegende Arbeit mit dem Prozess der Wahrnehmung, ihrer Verschriftlichung und den dabei entstehenden Bildern auseinandersetzen.

Im Hinblick auf die europäische Kulturkonstruktion und die unterschiedlichen Prozesse der Fremd- und Selbstwahrnehmung ist rückblickend die Zeit der ersten Begegnungen zwischen EuropäerInnen und BewohnerInnen des bis dato unbekannten Kontinents besonders interessant. Die Ankunft der EuropäerInnen in der ‚Neuen Welt‘ prägte seit dem Ende des 15. Jahrhunderts nicht nur ausschlaggebend die Entwicklung der Demographie und die der Flora und Fauna des unbekannten Kontinents, sondern ebenfalls die Entwicklung Europas. Auch für den Rest der bis dahin bekannten Welt sollte die Expansion Europas über die bisher bekannten Grenzen hinaus eine Zäsur darstellen, deren globalgeschichtliche Auswirkungen noch heute sichtbar sind. Um einen gesamten Kontinent samt den darauf lebenden Menschen als neues ‚Eigentum‘ zu betrachten, war auch ein spezifisches Selbst- und Weltbild vonnöten, das heutzutage gemeinhin mit dem Adjektiv *eurozentrisch* bzw. unter *Eurozentrismus* bekannt ist – und dies mit keineswegs positiven Konnotationen. Ausgehend von der damaligen europäischen Norm implizierte dieses Selbst- und Weltbild die Vorstellung darüber, wie eine ‚zivilisierte‘ Kultur bzw. Gesellschaft auszusehen habe, welche moralischen und ethischen Werte, bzw. welches Verhalten, angebracht seien und vor allem, welchen Glauben man auszuüben habe. Dieses eurozentrische Selbst- und Weltbild zeigt sich in vielen Reiseberichten, die zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert von Europäern geschrieben und publiziert wurden. Diese erste Begegnung förderte eine neue Form der Alterität zu Tage, mit der die EuropäerInnen zuvor noch nie konfrontiert waren. Sie förderte und erforderte aber vor allem auch theologische, juristische, soziologische und politische Fragen. Auch Fragen der Herkunft und Abstammung wurden von großem Interesse, da diese – so meinte man – doch irgendwie in das bereits Bekannte einzuordnen sein mussten. Das Ergebnis war ein kontroverses Bild, beinahe schon ein Mythos des von Grund aus ‚guten‘ oder ‚schlechten‘, ‚kannibalischen Wilden‘. Mit diesem Mythos, mit diesen Bildern und Stereotypen, entwickelte sich in Europa im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts aller-

³ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 13.

⁴ Ebd., 16.

dings auch erstmals eine selbstkritischere Perspektive auf die eigene Kultur als noch in den Jahrhunderten zuvor. Der Mythos fungierte als Spiegel der eigenen, europäischen Identität⁵ – auch wenn dieser Prozess noch einige Jahrhunderte andauern würde.

1.2. Untersuchungsgegenstand und Forschungsthemen

Hauptuntersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit ist eine Quelle, die Mitte des 16. Jahrhunderts entstand, nämlich der Reisebericht des calvinistischen Geistlichen Jean de Léry (1534-1613) *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil 1556-58*.

Zwischen 1575 und 1611 veröffentlichte Léry fünf Editionen seines Werkes (1575, 1578, 1586, 1600 und 1611). Diese Arbeit verwendet zum einen die deutsche Übersetzung einer lateinischen Version des Reiseberichts aus dem Jahre 1586, die wiederum eine Übersetzung der französischen Originalversion aus dem Jahr 1580 ist. Die deutsche Übersetzung erschien 2001 unter dem Titel *Jean de Léry: Unter Menschenfressern am Amazonas*.⁶ Die konsultierte originale, französische Version *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*⁷ ist aus dem Jahr 1580.

Léry schildert hierin Erlebnisse und Eindrücke seiner Reise in Frankreichs erster brasilianischer Kolonie *Fort Coligny* und seines Aufenthalts unter den *Tuupinambá*lts.⁸ Diese Arbeit wird sich somit zeitlich auf das 16. Jahrhundert und geographisch auf Frankreich und dessen koloniale Bestrebungen in Brasilien begrenzen.

Im Frankreich des 16. Jahrhunderts, wie auch in einigen anderen Teilen Europas, waren vor allem drei Themen von besonderer Aktualität unter den damaligen ZeitgenossInnen: Religion und, konkreter, die Reformation, die neuen ‚Entdeckungen‘ bzw. das, was darüber berichtet wurde, und, was oftmals in Vergessenheit gerät, die Rolle der Frau.

⁵ CARILE, Paolo, Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Âge classique. Paris 2001, 13.

⁶ LÉRY, Jean de, Unter Menschenfressern am Amazonas, übersetzt von Ernst Blut und herausgegeben von Karl Salzmann, Düsseldorf 2001.

⁷ LÉRY, Jean de, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amerique, Contenant la navigation, & choses remarquables, veuës sur mer par l'auteur: le comportement de Villegagnon, en ce païs là. Les meurs [sic] & façons de viure estranges des sauuages ameriquains: avec vn colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs animaux, arbres, herbes, & autres choses singulieres, & du tout inconues par deça, dont on verra les sommaires des chapitres au commencement du liure. Non encores mis en lumiere, pour les causes contenues en la preface, Geneve 1580, online unter <https://archive.org/details/reizedoordebinne03carv> (letzter Aufruf am 24.6.2020).

⁸ Auch unter dem Namen Tupinambá (Portugiesisch) oder Tupinamba (Deutsch) bekannt. Die Schreibweise „Tuupinambá”lts“ entspricht der Schreibweise Lérys und wird daher durchgängig in dieser Arbeit so verwendet.

Im Hinblick auf die Hauptquelle werden für die Quellenanalyse der vorliegenden Arbeit folgende Thesen zugrunde gelegt:

- Historischer, religiöser und biographischer Kontext prägten Lérays Wahrnehmung und Darstellung des Fremden, aber auch die der Frauen und der Religion maßgeblich.
- Léry nutzte seinen Reisebericht als Plattform, um sowohl die reformatorischen Ideen in positivem Licht erscheinen zu lassen und die Katholische Kirche zu kritisieren als auch, um den moralischen Verfall der Gesellschaft und vor allem der Frauen in Europa anzuprangern.
- Das Medium Sprache spielt für beide oben genannten Punkte eine wesentliche Rolle: Sie spiegelt Werte und Strukturen der damaligen Gesellschaft wider und konstruiert durch Wortwahl und sprachliche Ausdrücke ein bestimmtes Fremd-, Frauen- und Religionsbild.

Das Ziel dieser Arbeit wird daher in erster Linie darin bestehen, zu untersuchen, welche Wahrnehmung, aber vor allem welche Form(en) der Darstellung des ‚Fremden‘ zu finden sind. Zur besonderen Exemplifizierung wird ein Fokus auf die Konstruktion von Frauen- und Religionsbilder in Lérays Reisebericht gelegt und über die Frage reflektiert, inwieweit die Wahrnehmung und Darstellung von Frauen und Religion, aber auch des ‚Fremden‘, die damalige französisch-frankophone Gesellschaft reflektiert.

Die Auseinandersetzung mit dem Reisebericht orientiert sich demnach an folgenden Forschungsfragen: Wie wird das ‚Fremde‘ von Léry wahrgenommen und wie wird es dargestellt? Welche Frauenbilder und Religionsbilder werden ersichtlich? Wie werden diese vor allem über das Medium Sprache entworfen und werden Frauen- und Religionsbilder miteinander verbunden?

Es stellt sich hierbei nicht nur die Frage, inwiefern Lérays Wahrnehmungen von der eigenen Kultur (Selbstbild und Weltbild) geprägt werden, sondern auch, wie diese wiederum seine Darstellung(en) und seine Sprache beeinflussen (die genaue methodische Herangehensweise und Umsetzung wird unter Punkt 1.3. erläutert). Der Einfluss dieser Faktoren soll in den Analysen anhand Lérays Sprache gezeigt werden. Weitere zentrale Fragen, die sich im Zuge der Recherchen stellten, sind daher folgende: In welchem Ausmaß prägen Calvins Lehren Lérays Wahrnehmung von Religion und Frauen im Kontext seiner Begegnung mit einer ihm fremden Kultur? Wie stark beeinflussen persönliche Erlebnisse und Sozialisierung seine Wahrnehmung und Darstellung von Frauen und Religion? Nutzt er den Reisebericht darüber hinaus als gesellschaftskritische Plattform und, wenn ja, welche sind diese Kritikpunkte in Hinblick auf die hier untersuchten Aspekte ‚Frauen‘ und ‚Religion‘?

Um die Frage nach der kulturellen Prägung beantworten zu können, wird vor der eigentlichen Analyse des Reiseberichts ein Blick auf den biographischen, historischen und literarischen Kontext geworfen, in dem Lérys Bericht eingebettet ist. Im Falle der dieser Arbeit zugrundeliegenden Edition sind das der allgemeine Kontext der Reformation in Frankreich und im Speziellen die Französischen Religionskriege.

Beide Gesichtspunkte – Religion sowie die Rolle und das Bild der Frau – sollen in den Analysen möglichst nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Vielmehr geht es darum, das Bild und die Rolle der Frau ein Stück weit auch innerhalb der Religion und der Reformation zu reflektieren.

Die vorliegende Arbeit soll demnach in zweierlei Richtungen einen wissenschaftlichen Beitrag leisten: Einerseits hinsichtlich des Genderaspekts im Kontext des Protestantismus im 16. Jahrhundert. Denn auch wenn es sich hier um einen von einem Mann geschriebenen Bericht handelt, spiegelt diese Quelle ein bestimmtes Frauenbild der hugenottischen Reformationsbewegung in Europa wider, welches anhand der folgenden Untersuchungen gezeigt werden soll. Andererseits soll der Aspekt des sprachwissenschaftlichen Ansatzes in den Fokus gerückt werden. Obgleich es unüblich erscheinen mag, Sprachwissenschaft und historische Quellenarbeit zu verbinden, birgt dieses Vorgehen einiges an Potential in sich. Sprache und Geschichte sind miteinander verbunden und eng ineinander verwoben, und Sprache hatte und hat die Macht, Menschen zu bewegen und sowohl die Geschichte als auch die Erinnerungskultur und Geschichtsvermittlung zu verändern.

1.3. Theoretische Grundlagen und Methode

Wie bereits in den einleitenden Worten beschrieben, wird der Fokus dieser Arbeit vor allem auf der Sprache liegen: Wie prägt Sprache Bilder und wie konstruiert Sprache Bilder? Das Augenmerk wird dabei auf der Analyse sprachlicher Ausdrücke liegen, heißt: Welche Begriffe werden von Léry in welchen Kombinationen und in welchem Kontext verwendet? Welche Konnotationen und Bilder werden durch diese Begriffe und deren Zusammenspiel ausgelöst, welche ‚Frames‘ werden aktiviert? Diese Vorgehensweise gilt sowohl für die Analyse der Wahrnehmung und Darstellungsformen der Frauen als auch für die der Religion. Hierbei wird sich auf die Überzeugung und die Theorie gestützt, dass Bilder und damit einhergehend Stereotype, vor allem über Sprache und den dadurch aktivierten Frames konstruiert werden. Für die Analyse der Sprache werden typische und oft vorkommende Begriffe und Begriffskombinationen, die im Zusammenhang mit Frauen und Religion fallen, betrachtet und analysiert, um im Zuge dessen das dadurch konstruierte

Bild und auch die dadurch antizipierte Haltung der Lesenden herauszuarbeiten. Von Bedeutung ist demnach in erster Linie die Wirkung der Sprache Lérays, unabhängig davon, ob ein bestimmtes Bild tatsächlich intendiert war oder nicht.

In den folgenden zwei Unterkapiteln wird der theoretische Rahmen des ‚Fremden‘, des Mediums Sprache und der Frame-Semantik kurz dargestellt.

1.3.1. Das ‚Eigene‘ und das ‚Fremde‘

‚Kultur‘ ist in der vorliegenden Arbeit als Ergebnis von Aushandlungsprozessen zu verstehen. Das Selbstbild einer Kultur impliziert daher auch immer dessen Beziehung (Abgrenzung oder Gemeinsamkeiten) zum ‚Anderen‘, zu ‚anderen‘ Kulturen.⁹

‚Das Eigene‘ wird hier als komplementärer Begriff zu ‚das Fremde‘ gesehen. Das eine kann ohne dem anderen nicht existieren, da beide nur in Abgrenzung zueinander bestimmt werden können. Diese Abgrenzung ist nicht statisch, sondern befindet sich stetig im Wandel:

„ebenso wie sich die unterschiedlichen Kulturen im Laufe der Zeit herausbilden und sich kontinuierlich verändern, so verändert und entwickelt sich auch das, was als fremd empfunden wird. Fremdheit ist nicht nur Ausdruck einer aktuell erlebten Beziehung, sondern meist auch Niederschlag einer langen Geschichte der Auseinandersetzung und eines tradierten „Wissens“ über die Fremden.“¹⁰

Diese Dynamik wirkt sich auch auf eine Definitionsmöglichkeit der Begriffe aus, da sich keine allgemeine Gültigkeit bestimmen lässt. Was als ‚fremd‘ wahrgenommen wird und wann, hängt zum einen von der situativen Konstellation ab und liegt zum anderen immer im Auge des Betrachters.¹¹

Die Attribution ‚fremd‘ kennzeichnet die Beziehung zwischen der Person, die eine andere Person oder Kultur als ‚fremd‘ bezeichnet, und jener, die als ‚fremd‘ bezeichnet wird, wobei dieses Urteil immer von Ersterem (dem Bezeichnenden) ausgeht. Es ist daher sehr schwer, die Be-

⁹ AUERNHEIMER, Georg, Notizen zum Kulturbegriff unter dem Aspekt interkultureller Bildung, in: GEMENDE, Marion et al. (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Pädagogische und sozialpädagogische Zugänge zur Interkulturalität*, Weinheim/München 1999, 27-36; GEMENDE, Marion et al., *Pädagogische und sozialpädagogische Zugänge zur Interkulturalität*, in: GEMENDE, *Zwischen den Kulturen*, 12.

¹⁰ ROMMELSPACHER, Birgit, *Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*, Frankfurt/Main 2002, 19-20.

¹¹ ALBRECHT, Corinna, Der Begriff der, die, das Fremde, in: BIZEUL, Yves et. al. (Hrsg.), *Vom Umgang mit dem Fremden*, Weinheim und Basel 1997, 80-93, 85-86.

zeichnung ‚fremd‘ als objektive oder neutrale Kategorie anzusehen:¹² „die Bezeichnung fremd oder fremde stellt eine Beziehung her zwischen dem, was als jeweils Eigenes betrachtet wird, und dem, was an diesem nicht zugehörig bewertet wird.“¹³

Für die vorliegende Arbeit ist mit ‚das Fremde‘ oder auch das ‚Andere‘ etwas für den Europäer des 16. Jahrhunderts Unvertrautes gemeint: Entitäten, Haltungen, Meinungen, Lebensweisen, äußerliche Merkmale, Traditionen, die außerhalb der zu jener Zeit geltenden, gesellschaftlichen Vorstellungen der europäischen Kultur liegen und sich in keine der bekannten Deutungsmuster einordnen lassen. Das ‚Eigene‘ ist das, was der Europäer des 16. Jahrhunderts entsprechend seines Vorwissens und seiner Sozialisierung als vertraut betrachtet:

„Fremdwahrnehmung ist aber kein gänzlich individueller Prozess, denn die Handlung aller Individuen und deren Wahrnehmungs- und Interpretationsprozesse wird beeinflusst von aktuellen gesellschaftlichen Vorstellungen. Der Begriff 'fremd' kann also als ein 'kollektives Deutungsmuster' interpretiert werden (vgl. Albrecht 1997: 87). Ergibt sich das Fremdheitsprofil aus denen als fremd wahrgenommen Merkmalen, so steht die Bezeichnung 'fremd' in Abhängigkeit zur jeweiligen Gesellschaft und Kultur, die die Identität des Einzelnen prägt.“¹⁴

Hierbei muss auch beachtet werden, dass wahrgenommene Merkmale immer „vor dem Hintergrund des Eigenprofils als fremd wahrgenommen werden“¹⁵. Von welchen Faktoren diese Fremdwahrnehmung beeinflusst werden (können), wird sowohl im nächsten Kapitel als auch in Kapitel 2.2. erläutert.

1.3.2. Die Bedeutung der Sprache für die Wahrnehmung und Darstellung des ‚Fremden‘

Im Folgenden soll auf die essentielle Bedeutung und Rolle des Mediums Sprache für den Prozess der Fremdwahrnehmung und dessen Darstellung, eingegangen werden.

Diese Arbeit versteht Sprache nach Ferdinand de Saussure als Zeichensystem und folgt hierbei Saussures Definition von Zeichen, wonach ein sprachliches Zeichen aus einem *Signifikat* (Bedeutung) und einem *Signi-*

¹² MARX, Nicole, Das Eigene und das Fremde. Die Definition des Kulturbegriffs, München 2006, 8-9.

¹³ ALBRECHT, Der Begriff, 85-86.

¹⁴ MARX, Das Eigene, 9.

¹⁵ Ebd. 8.

fikant (sprachliche Manifestierung) besteht. Deren Hauptcharaktereigenschaften sind Arbitrarität und gesellschaftliche Konventionalität.¹⁶

Der Faktor Sprache ist in der vorliegenden Quellenanalyse entscheidend. Wie auch Rosamund Brennan (2006)¹⁷ akzentuiert, ist Sprache nicht nur eine prädestinierte, unveränderliche Verbindung eines Wortes zu einer bestimmten Bedeutung.¹⁸ Sprache – zusammengesetzt aus Signifikant und Signifikat¹⁹ – ist ein veränderliches System und die Bedeutung von bestimmten Ausdrücken individuell verschieden.²⁰ Die Beziehung zwischen Ausdruck und Konzept (Signifikant und Signifikat) ist demnach willkürlich und daher konventionell – abhängig von Kultur, sozialem Milieu, Erziehung, Bildung, Erfahrung.

Sprache entsteht aus zwischenmenschlicher Interaktion und der Wechselwirkung von kultureller Bedeutungskonstruktion heraus. Sprache macht die Welt verständlich(er), und dient dem Menschen nicht einfach nur mit Namen oder Buchstaben, sondern ermöglicht es ihm zu denken. Sprache ist jedoch auch ein soziales Konstrukt und somit nicht nur eng mit der sozialen Struktur verbunden, aus der sie entsprungen ist, sondern ist auch von ihr mit Bedeutung versehen.²¹ Wenn ein Kind seine Muttersprache erlernt, dann erlernt es eine Reihe differenzierender Konzepte kennen, die sozial konstruierte Bedeutungen kennzeichnen.²² Das bedeutet, dass ‚Realität‘ zum einen von Kultur beeinflusst ist

¹⁶ SAUSSURE, Ferdinand de, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967, 76-80.

¹⁷ BRENNAN, Rosamund Elaine, *European Representations of the New World in Travel Narratives and Literature, Late-Fifteenth to Mid-Seventeenth Centuries*, Cardiff 2006, 4.

¹⁸ Ebd.: „Language is not, however, merely a nomenclature. As Saussurean linguistics demonstrates, ‘far from providing a set of labels for entities which exist independently in the world, language precedes the existence of independent entities, making the world intelligible by differentiating between concepts’”.

¹⁹ Das Signifikat und der Signifikant sind laut Saussure Grundelemente eines Zeichens. Signifikant ist bspw. ein Lautbild (ein Wort, ein Bild, ein Gegenstand), heißt ein „Ausdruck“, welches über eine Kodifizierung in Relation zu einem Signifikat (Inhalt, Bedeutung) gesetzt wird. Dieses Signifikat kann jedoch trotz gleichem Signifikant je nach Individuum verschieden sein. Dies liegt daran, dass die Konzepte eines Signifikanten (heißt die imaginäre Darstellung einer Entität), sich teilweise kulturell unterscheiden und vor allem von der Erfahrung und dem Vorwissen des jeweiligen Individuums abhängig sind, vgl. LINKE, Angelika et al. (Hrsg.), *Studienbuch Linguistik. Ergänzt um ein Kapitel „Phonetik/Phonologie“* von Urs Willi, (Reihe Germanistische Linguistik, Bd. 121), Tübingen 2004, 30-37.

²⁰ BRENNAN, *European Representations*, 4.

²¹ BELSEY, Catherine, *Critical Practice*, London² 2002, 41: „If signifieds are not pre-existing, given concepts, but changeable and contingent concepts, and if changes in signifying practice are related to changes in the social formation, the notion of language as a neutral nomenclature functioning as an instrument of communication of meanings which exist independently of it is clearly untenable. Language is a system which pre-exists the individual and in which the individual produces meaning. In learning its native language, the child learns a set of differentiating concepts which identify not given entities but socially constructed meanings. Language in an important sense speaks us.”

²² Ebd.

und zum anderen von Sprache produziert und geordnet wird. Die Realität, die dabei entsteht, ist wiederum abhängig von Wissen, Glauben und Werten, die an einem bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Zeit existieren.²³ Wenn jedoch Sprache veränderlich und in jeder Kultur und auch jeder Subkultur anders ist, dann verändert sich auch entsprechend die Realität, die mit dieser Sprache einhergeht. Dementsprechend werden die Realität bzw. Wirklichkeit durch die kulturelle und sprachliche Vermittlung erzeugt. Eine andere kulturelle Realität kann nur soweit wahrgenommen und verstanden werden, wie sie mit der verfügbaren Sprache kategorisiert, verstanden, erklärt und ausgedrückt werden kann.

Die ersten Begegnungen der Europäer mit der Bevölkerung der ‚Neuen Welt‘, und umgekehrt, sind in unserem Kontext das beste Beispiel für die oben genannten Überlegungen: Diese Begegnungen mussten zunächst einmal in der eigenen Sprache artikuliert werden. Doch die ‚Neue Welt‘ war, dem Wissen der Europäer nach, weder jemals zuvor entdeckt worden, noch gab es Niederschriften oder Erzählungen, aus denen Herleitungen hergestellt werden konnten. Man befand sich in einer vollkommen unbekannten Umgebung, die nicht nur empirisch²⁴, sondern auch kulturell erforscht und in Worte gefasst werden musste, um deren Wirklichkeit kennenzulernen und vor allem, um sie für die bereits existierende europäische Kultur verständlich zu machen.²⁵ Das Problem ergründet sich aus der Schwierigkeit, dass das Anderssein der Menschen der ‚Neuen Welt‘ für die Europäer nicht unter den ihnen bisher bekannten Mustern verständlich gemacht werden konnte. Das Gesehene passte weder in die bisherigen kulturellen Konzepte noch in bekannte Legenden, Sagen oder Bilder. Somit waren die Europäer des 16. Jahrhunderts mit einem neuen ‚Fremden‘ konfrontiert. Ein Fremdes, welches mit den ihnen zu dieser Zeit bereits bekannten Erkenntnissen kaum zu vergleichen war – ein Kulturschock, der für die Einheimischen, deren Land die Europäer unvermittelt für sich in Anspruch nahmen, mindestens genauso schlimm gewesen ist und weit extremere Folgen nach sich zog, als die Europäer sich jemals vorstellen konnten.²⁶

²³ BRENNAN, *European Representations*, 5: “The cultured reality which language produces and orders in this way is constituted by the knowledges, beliefs and values pertaining in a particular location and historical moment. What we can know, therefore, is the reality which culture presents to us.”

²⁴ Gemeint ist bspw. kartographieren.

²⁵ Ebd., 6.

²⁶ RUPPEL, Wendy, *Images of Discovery: Otherness and the New World in the 16th Century*, Dissertation University of California, Berkeley 1992, 3, 15.

1.3.3. Frames und Frame-Semantik

Seit der Begründung des linguistischen ‚Frame-Gedankens‘ durch den Linguisten Charles J. Fillmore (1929-2014)²⁷ in den 1960er Jahren²⁸ haben sich mehrere unterschiedliche Ansätze in der Linguistik sowie anderen Disziplinen, wie bspw. in der Medien- und Kommunikationswissenschaft und in der Kognitionswissenschaft mit Marvin Minsky (1927-2016)²⁹, aufgetan.³⁰ Daher gibt es keine einheitliche Konzeption des ‚Frame‘-Begriffs oder eine einheitliche Definition der ‚Frame-Semantik‘. Dietrich Busse und Alexander Ziem bieten angesichts der zahlreichen Anwendungsbereiche, Frame-Konzeptionen und Theorien, in ihren Werken einen historischen und systematischen Überblick.³¹ Aufgrund der zahlreichen ‚Frame-Theorien‘ soll im Folgenden kurz geschildert werden, wie ‚Frames‘ in der vorliegenden Arbeit verstanden werden.

Der ‚Frame-Theorie‘ geht die Annahme voraus, „dass Wissen, das zur Erfassung der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks eingebracht wird, Strukturen aufweist“³² und diese Strukturen in Form von sog. Frames linguistisch beschrieben werden können:³³ bedeutet, „menschliches Wissen [ist] in mentalen Strukturen [...] gespeichert“³⁴, die ‚Frames‘ genannt werden.

Fillmores anfänglichem Frame-Konzept folgend, können diese zum einen dazu fungieren, unsere Erfahrungen kognitiv zu organisieren und Verständnis zu ermöglichen bzw. zu generieren, sind also verstehensrelevant. Zum anderen können sie auch als Mittel zur Analyse von lexikalischen und grammatikalischen Strukturen einer Sprache dienen.³⁵

Frames sind konzeptuelle Formate der „Repräsentation“ für gesellschaftlich und kulturell fixierte, „aber prinzipiell variable Wissensstruk-

²⁷ FILLMORE, Charles J., *Entailment Rules in Semantic Theory*, Ohio State University 1965.

²⁸ ZIEM, Alexander, *Frames und sprachliches Wissen, Kognitive Aspekte der semantischen Kompetenz*, Berlin 2008, 2.

²⁹ MINSKY, Marvin, *A Framework for Representing Knowledge*, in: WINSTON, Patrick H. (Hrsg.), *The Psychology of Computer Vision*, New York 1975, 211-278.

³⁰ Andere Ansätze finden sich bei Lawrence BARSALOU (1992) und CROFT (2004) oder den deutschen Linguisten WEGNER (1979), KONERDING (1993) und LÖNNEKER (2003). Die frame-theoretischen Ansätze werden von Dietrich BUSSE in seiner Monographie *Frame-Semantik. Ein Kompendium* ausführlich dargelegt und diskutiert, siehe BUSSE, Dietrich, *Frame-Semantik. Ein Kompendium*, Berlin 2012.

³¹ BUSSE (2012); ZIEM (2008).

³² ZIEM, Frames, 2.

³³ Ebd.

³⁴ ZIEGERT, Carsten, *Glauben und Vertrauen im Alten Testament. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung*, in: *ZAW* 131, 4 (2019), 607-624, 612.

³⁵ FILLMORE, Charles, *Frames and the semantics of understanding*, in: *Quaderni di Semantica* 6, 2 (1985), 222-254, 232: „In addition to seeing frames as organizers of experience and tools for understanding, we must also see frames as tools for the description and explanations of lexical and grammatical meaning“.

turen“³⁶, wie bspw. „stereotypes Wissen“.³⁷ Sie werden von Sprachnutzenden über „sprachliche Ausdrücke beim Sprachverstehen“³⁸, aber auch über Wahrnehmungsdaten aktiviert. Minsky zufolge müssen Frames, die von eben solchen „Wahrnehmungsdaten“ aktiviert werden, „als Bestandteile einer umfassenderen Wissensstruktur begriffen werden, in der „stereotype Situationen“ repräsentiert sind“.³⁹ Nach der Aktivierung eines solchen Frames müssen die noch bestehenden Inhalts- und Verstehenslücken gefüllt werden.⁴⁰ Grundlegend bedeutet dies, dass Gesagtes und Gelesenes durch sprachliche Ausdrücke – ein Verb, ein Substantiv, ein Pronomen usw. – ein bestimmtes Wissen, ein Frame, aktiviert und das Gedächtnis bewusst oder unbewusst diese mit bestimmten Assoziationen verbindet, um die Verstehenslücken zu füllen.⁴¹

„Aktivieren“ bedeutet – Alexander Ziem folgend – das Bezugnehmen auf eine „irgendwie quantifizierbare oder qualifizierbare Einheit“, also auf realweltliche Gegenstände, auf Abstrakta, Handlungen und „fiktive Entitäten“.⁴² Dieses Bezugnehmen wird in der Linguistik wiederum als „Referieren“⁴³ bezeichnet. Ohne eine solche Referenz wäre ein „sprachlich vollzogener kommunikativer Akt“⁴⁴ nicht möglich. Referentialisierung als komplexer kognitiver Prozess wird in so einem kommunikativen Akt als eine sprachliche Handlung betrachtet. In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass nicht nur „Eigennamen, Nominalausdrücke und Pronomen“⁴⁵ als referenzfähig gelten, sondern durchaus auch kleinere lexikalische und grammatikalische Einheiten wie „Präpositionen, Konjunktionen und Modalpartikel“⁴⁶ im Sprachgebrauch zu referentiellen Ausdrücken werden können.⁴⁷

Soll ein Kommunikationsakt gelingen, müssen die Kommunikationsparteien das „Sprachverhalten einer Sprachgemeinschaft“⁴⁸ kennen – dieses Kenntnis wird im Alltag größtenteils vorausgesetzt und geht von „Bezugsstellen“ aus, die „situatives, kontextuelles, soziales Wissen d.h. enzyklopädisches Wissen“⁴⁹ betreffen.⁵⁰ Dies impliziert, dass Referenzobjekte (Entitäten), wie oben bereits angemerkt, nicht immer Objekte

³⁶ ZIEM, Frame-Semantik, 3.

³⁷ Ebd., 2.

³⁸ Ebd.

³⁹ ZIEM, Frames, 24.

⁴⁰ MINSKY, Marvin, *The Society of Mind*, New York 1988, 245.

⁴¹ ZIEM, Frame-Semantik, 2; MINSKY, *Representing Knowledge*, 212.

⁴² ZIEM, Frames, 289.

⁴³ Ebd., 288.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., 294-295.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., 296.

⁴⁸ Ebd., 299.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ FILLMORE, Charles J., *Frame Semantics and the Nature of Language*, in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 280 (1976), 20-32, 20-24.

der realen Welt sein müssen. Im Gegenteil unterliegen Referenzobjekte oft ihren „eigenen Gesetzmäßigkeiten“ – sie sind das Ergebnis kognitiver Prozesse, mit denen bestimmte Bilder vor dem inneren Auge konstruiert werden, die für jedes Individuum anders sein können.⁵¹ An erster Stelle stehen in diesem Konstruktionsprozess die individuellen Erfahrungswerte bzw. die „Erfahrungsbasis“⁵², nach denen Entitäten konzeptualisiert werden. Die Erfahrungsbasis wird im Kommunikationsakt entweder „als gegeben unterstellt“⁵³ oder es wird erwartet, dass die sprachliche Bezeichnung die gemeinte Entität hinlänglich beschreibt.⁵⁴ Diese Annahmen gehen somit von folgenden Behauptungen aus:

„Referentialisierungsleistungen beruhen auf Vorwissen, und mentale Prozesse ermöglichen erst die Bildung von Wahrnehmungseinheiten. Die Referenz sprachlicher Ausdrücke betrifft folglich nicht die reale Welt, sondern das, was Jackedoff die „projizierte Welt“ nennt. [...] Sprachliche Ausdrücke referieren auf Ausschnitte der projizierten Welt. Referieren meint dabei die sprachliche Bezugnahme auf eine kognitiv konstruierte Repräsentationseinheit, die entweder auf ein perzipiertes Wahrnehmungsobjekt zurückgeht oder allein der Vorstellungskraft entspringt. Sprachliche Ausdrücke können somit auf wahrgenommene Entitäten oder auf rein repräsentationale Einheiten Bezug nehmen, die kein perzipierbares Korrelat haben.“⁵⁵

Hier kommt jedoch auch das zur Wirkung, was in der Linguistik als „Frame-Netzwerk“⁵⁶ bezeichnet wird. Wie Ziem in seiner Monographie anmerkt, können bzw. sollten Frames demnach nicht isoliert voneinander gedacht werden. Sie existieren immer in eben diesem Frame-Netzwerk, welches aus drei Strukturelementen „und der Menge ihrer Beziehungen zueinander“⁵⁷ bestehen. Ziem zählt folgende Strukturelemente auf:

„(1) Slots, also konzeptuelle Leerstellen, die in Gestalt von sinnvoll zu stellenden Fragen identifiziert werden können. (2) Fillers, das sind Füllelemente dieser Slots, die der Menge der in der gegebenen Datenbasis enthaltenen Informationseinheiten (das Gesagte, das Gesehene, das Gehörte) entsprechen. (3) Default-Werte, das sind vorausgesetzte und prototypisch erwartbare Füllelemente der Slots. Obwohl sie in der gegebenen Datenbasis nicht auftreten, sind sie verstehensrelevant. Jeder Filler/Default-

⁵¹ ZIEM, Frames., 289.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 290.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., 291-292.

⁵⁶ ZIEM, Frame-Semantik, 4.

⁵⁷ Ebd.

Wert bildet dabei selbst wiederum einen Frame, so dass Frames insgesamt eher in einer netzwerkartigen als in einer hierarchischen Struktur verbunden sind. [...] Jedes – in Sätzen, in Texten – auftretende Wort (Filler) evoziert einen Frame, und jeder dieser Frames ist, im bereits erläuterten Sinne, mit Standardangaben (Default-Werten) ausgestattet, die wiederum Frames bilden.“⁵⁸

Default-Werte stellen also den größten Teil des „verstehensrelevanten Wissens in Texten“⁵⁹ dar. Diese können als „hintergründige Annahmen“ oder als „implizite Prädikationen“⁶⁰ verstanden werden, Elemente, die in einem Kommunikationsakt durchschnittlich erwartbar sein sollten. Das heißt, dass Default-Werte das Wissen widerspiegeln, welches „zu einer bestimmten Zeit zum kollektiv geteilten Wissen einer Sprachgemeinschaft gehört“⁶¹ bzw. als allgemein gültig vorausgesetzt wird. Wie viele Default-Werte ein Satz oder eine Aussage aufweist, hängt jedoch davon ab, wie groß das semantische Potential der Sprachteilnehmenden ist und ob er bzw. sie darauf „zugreifen kann, um konzeptuelle Leerstellen der entsprechenden Einheit zu schließen“.⁶² Default-Werte gehen also nicht nur vom Wissen oder von bestimmten Erkenntnissen des Individuums aus, sondern sind auch immer von der konkreten Situation abhängig, in der sie aufgerufen werden.⁶³

Jeder Satz, der ausgesprochen oder geschrieben wird, wird in den meisten Fällen nicht mit den genau gleichen Assoziationen von den Empfangenden aufgenommen, wie sie der Sender intendiert oder voraussetzt. Alltägliche Sprachsituationen erfordern jedoch eine Reflektion oder Hinterfragung der eigenen Wahrnehmungs- und Verstehensprozesse, denn oft ist die eigene sprachliche Wirklichkeit und die eigene Wahrnehmung *nicht* allgemein gültig.

Die eben erläuterte Theorie der Frame-Semantik soll in einigen Ansätzen auf die Analyse von Lérys Reisebericht angewendet werden. Zu untersuchen sind demnach die Wissensstrukturen, Erfahrungen und Wis-

⁵⁸ ZIEM, Frame-Semantik, 4; So auch Minskys Hypothese: “We can think of a frame as a network of nodes and relations. The “top levels” of a frame are fixed and represent things that are always true about the supposed situation. The lower levels have many *terminals*–“slots” that must be filled by specific instances or data. Each terminal can specify conditions its assignments must meet. [...] Collections of related frames are linked together into *frame-systems*. [...] *A frame's terminals are normally already filled with “default” assignments*. Thus, a frame may contain a great many details whose supposition is not specifically warranted by the situation. [...] The default assignments are attached loosely to their terminals, so that they can be easily displaced by new items that fit better the current situation”, vgl. MINSKY, Representing Knowledge, 211-277.

⁵⁹ ZIEM, Frames, 335.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ ZIEM, Frame-Semantik, 7.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd., 3, vgl. hierzu auch MINSKY, A Framework (1975).

senselemente Lérys und wie diese seine Wahrnehmung und Darstellung prägen. Da die Untersuchung aller Frames und Frame-Netzwerke des Reiseberichts den Rahmen dieser Arbeit sprängen würden, sollen lediglich einige Frames und ihre Wirkung genauer betrachtet werden. Dahingehend soll an dieser Stelle nochmals betont werden, dass die in der Arbeit vertretene Hypothese davon ausgeht, dass die Verwendung bestimmter Begriffe, um Wahrgenommenes zu beschreiben, unweigerlich von dem Ort und der Form der individuellen Sozialisation⁶⁴ gelenkt ist und von dem beeinflusst wird, was das Individuum sich zum Zeitpunkt der Betrachtung an Wissen angeeignet hat und aktivieren kann, aber auch welche Erfahrungswerte das Subjekt gesammelt hat.

Was die Rezeption der Lesenden und der Anführung von Default-Werten betrifft, so soll zuletzt noch angemerkt werden, dass für alle folgenden Ausführungen gilt, dass sich nur auf den Überschchnitt zwischen Subjekt und Kollektiv konzentriert werden kann. Denn natürlich kann hier nicht für jede Person in Frankreich rekonstruiert werden, welche Assoziationen, Gedanken und Verstehensprozesse bei der Lektüre von Lérys Reisebericht aufkamen.

1.4. Forschungsstand

Die Kolonialisierung der ‚Neuen Welt‘ ist ein breit gefächertes Forschungsgebiet und weist mittlerweile eine hohe Anzahl an einschlägiger wissenschaftlicher Literatur zu unterschiedlichsten Themengebieten auf. Die Reiseliteratur im 16. Jahrhundert stellt hierbei keine Ausnahme dar. Obschon die Forschung sich bereits frühzeitig und längerfristig mit der deutschen, englischen und französischen Reiseliteratur auseinandersetzte, gibt es immer wieder Reiseberichtautoren, die von der (deutschsprachigen) Forschung vergleichsweise weniger beachtet wurden als andere – hierzu zählt meines Erachtens auch Jean de Léry.

Für eine wissenschaftliche Kontextualisierung und Geschichte des Genres liefern vor allem Hans-Günther Funke (1982)⁶⁵, Frauke Gewecke (1986)⁶⁶ und S. Fischer (1997)⁶⁷ prägnante und aufschlussreiche

⁶⁴ KONECNY, Edith / LEITNER, Maria-Luise, Psychologie, 2000, 266: „Unter Sozialisation versteht man die Anpassung eines Individuums an die Gesellschaft, in der es lebt ... das Kind lernt, kulturelle Maßstäbe, Werte und Regeln zu übernehmen, auf denen die soziale Ordnung beruht.“ Die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit hängt daher stark mit dem jeweiligen Sozialisationsumfeld zusammen.

⁶⁵ FUNKE, Hans-Günther, Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung. Fontenelles ‚Histoire des Ajaoiens‘ Teil 1, Heidelberg 1982.

⁶⁶ GEWECKE, Frauke, Wie die neue Welt in die alte kam, Stuttgart 1986.

⁶⁷ FISCHER, S., Wege ins Ungewisse. Reise in der Frühen Neuzeit 1500-1800, Frankfurt am Main 1997.

Überlegungen. Sie setzen sich in ihren Monographien in erster Linie mit dem Aufkommen des Reisens und des Genres der Reiseliteratur auseinander: Einflüsse, Ausprägungen, Fremdwahrnehmung und die dadurch konstruierten Bilder. Ebenso geht es um Umstände, Motivationen, Hintergründe und Bedingungen des Reisens und der Reiseliteratur in der Frühen Neuzeit sowie um den Einfluss und die Konsequenzen der ‚Neuen Welt‘ in Europa.

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Fremdwahrnehmung und der Konstruktion von Fremdbildern bzw. der Bewältigung kultureller Begegnungen und kultureller Grenzen ist mittlerweile weitreichend. Besonders breit gefächert und sinnvoll für diese Arbeit sind die Monographien von Hans-Joachim König (1998, 2006)⁶⁸, der sich vor allem auf die Fremdwahrnehmung Lateinamerikas und die Entstehung von Amerikabildern konzentriert. Des Weiteren spricht Michel de Certeau (1991)⁶⁹ spezifisch über die Reisen der Franzosen nach Brasilien sowie deren kolonialen Bestrebungen. Für die sprachwissenschaftliche Theoriegrundlage dieser Arbeit dient vor allem die Monographie Alexander Ziems (2008)⁷⁰ zur Frame-Semantik.

Spezifische wissenschaftliche Literatur zum Reisebericht Lérays existiert vorrangig in englischer und französischer Sprache: So dienten als wichtige Grundlage dieser Arbeit u.a. die Aufsätze von David Smith (2006)⁷¹, Janet Whatley (1989)⁷², David Johnson (2002).⁷³ Eine deutschsprachige Auseinandersetzung mit der Repräsentation des ‚Anderen‘ in Südamerika bietet Michaela Holdenried (2004)⁷⁴, die in ihrer Monographie Hans Staden und Montaigne auch Lérays Darstellungen des ‚Anderen‘ untersucht, wobei ihr Fokus jedoch auf der Thematik des ‚Kannibalismus‘ liegt.

Was jedoch die Sekundärliteratur zu Frauenbildern vor allem in der Reformation angeht, mangelt es gerade in der Frage nach Geschlecht und Geschlechterkonstruktionen in der Reformation noch an flächende-

⁶⁸ KÖNIG, Hans-Joachim/RINKE, Stefan (Hrsg.), Transatlantische Perzeptionen: Lateinamerika - USA - Europa in der Geschichte und Gegenwart, (Historamericana Bd. 6), Stuttgart 1998; KÖNIG, Hans-Joachim (Hrsg.), Von Kolumbus bis Castro. Aufsätze zur Geschichte Lateinamerikas, Stuttgart 2006.

⁶⁹ CERTEAU, Michel de, Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries, in: *Representations* 33, *Special Issue: The New World* (1991), 221-226.

⁷⁰ ZIEM, Alexander, Frames und sprachliches Wissen, Kognitive Aspekte der semantischen Kompetenz, Berlin 2008.

⁷¹ SMITH, David, The Forgotten „Grandfather” of Protestant Mission. Perspectives on Globalization from Jean de Léry, in: *Missiology: An International Review* 34, 3 (2006), 349-359.

⁷² WHATLEY, Janet, Savage Hierarchies: French Catholic Observers of the New World, in: *The Sixteenth Century Journal* 17, 3 (1986), 319-330.

⁷³ JOHNSON, David E., The Habit of God's Gift: Jean De Lérys Conversion, in: *Mediterranean Studies* 11 (2002), 49-168.

⁷⁴ HOLDENRIED, Michaela, Künstliche Horizonte: Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas, Berlin 2004.

ckender Forschung. Ute Gause (2009)⁷⁵ problematisiert dies hinreichend in ihrer Forschung. Daher fehlt auch die Auseinandersetzung damit, ob und inwiefern die von Männern veröffentlichten Reiseberichte aus der ‚Neuen Welt‘ die Geschlechterrollen und -bilder in Europa gefestigt, erneuert oder in Frage gestellt haben.

Die Genderfrage der Reformation erfuhr in den letzten Jahrzehnten drei unterschiedliche Herangehensweise, so John Lee Thompson (1992)⁷⁶ und auch Merry Wiesner (1987)⁷⁷: Die Untersuchung von hervorstechenden Frauengeschichten in der Gesellschaft des 16. Jahrhunderts; Die Dokumentation der Wahrnehmung, Wertung und Theorien der Männer über Frauen; Das Ignorieren von Frauen im Kontext der Reformationsgeschichte und die Annahme, dass sie ohnehin die gleichen Erfahrungen wie ihre Väter und Ehemänner gemacht haben oder keine wichtige Rolle in der Reformation gespielt haben.⁷⁸ Daher ist es mitunter schwer tatsächlich aktuelle Literatur zu diesem Thema zu finden. Somit stammt der Großteil der betrachteten Sekundärliteratur aus den Jahren zwischen 1980 bis 2009. Glücklicherweise gibt es einige wenige HistorikerInnen, die sich speziell mit Calvins Frauenbild auseinandergesetzt haben. Hierzu zählen u.a. die eben erwähnten John Lee Thompson (1992) und Merry E. Wiesner (1987). Auch Dagmar Lorenz (1980)⁷⁹ widmet ihre Untersuchungen insbesondere dem Einfluss von Luthers Lehren und Schriften auf das reformatorische Frauenbild. Dennoch setzen sich der Großteil solcher Bänder mit den Frauenbildern des 17. und 18. Jahrhunderts auseinander. Eine Ausnahme bildet hier Axel Erdmanns Monographie aus dem Jahr 1999.⁸⁰ In erster Linie wird hier eine sehr kurze Vorstellung einzelner Bücher über und für Frauen, weibliche Schriftstellerinnen und Frauen im Buchverkauf / Verlagswesen skizziert.

Über Calvins Frauenbild und über die schriftlichen Beziehungen, die er mit vielen von ihnen führte, schreiben zum einen Charmarie Jenkins Blaisdell⁸¹, die sich vor allem auf die Briefkommunikation Calvins mit adeligen Frauen konzentriert und sich mit den Inhalten der Briefe sowie mit Calvins Beweggründen auseinandersetzt. Einen ähnlichen Fo-

⁷⁵ GAUSE, Ute, Reformation, geschlechtergeschichtlich - auch ein notwendiger Nachtrag zum Calvinjahr 2009, in: *Evangelische Theologie* 70. Jg., 4 (2010), 293-309.

⁷⁶ THOMPSON, John Lee (Hrsg.), John Calvin and the Daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his predecessors, and his contemporaries, Genf 1992, Introduction.

⁷⁷ WIESNER, Merry E., Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation, in: *The Sixteenth Century Journal* 18, 3 (1987), 311-321.

⁷⁸ THOMPSON, Daughters of Sarah, 1; WIESNER, Beyond Women, 311-312.

⁷⁹ LORENZ, Dagmar, Vom Kloster zur Küche: Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers, in: BECKER-CANTARINO, Barbara (Hrsg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*, Bonn 1980, 7-35.

⁸⁰ ERDMANN, Axel, My Gracious Silence. Women in the Mirror of 16th Century Printing in Western Europe, Luzern 1999.

⁸¹ BLAISDELL, Charmarie Jenkins, Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places, in: *The Sixteenth Century Journal* 13, 3 (1982), 67-84.

kus auf die Frauen der Adelshäuser legte Nancy Roelker in ihren beiden Aufsätzen (1972)⁸², in welchen sie untersucht, weshalb diese adeligen Frauen den Kontakt zu Calvin hielten, welche ihre Geschichten sind und welche Rollen sie in der Reformation spielten. Schlussendlich sei hier noch Jane Douglass (1985)⁸³ genannt, die sich in ihrer Monographie damit auseinandersetzt, ob Calvin nun ein mittelalterlicher Miso-gyn oder doch Frauenverteidiger sei – eine Thematik, die bereits seit den 1960er kontrovers diskutiert worden war. Douglass setzt sich mit den unterschiedlichen Meinungen hierzu auseinander und konstatiert in ihren Aufsätzen eine für sie eindeutig feministische Seite Calvins. Diese Meinung wurde jedoch von Forschern wie Thompson (1992) und De-Boer (1976) kritischer betrachtet und mit gegenteiligen Argumentationen widerlegt.⁸⁴

Eine weitere Nische der Frauenforschung, die hier von Bedeutung ist, sind Untersuchungen zur Wahrnehmung von Frauen durch männliche Kolonisten im Kontext der Kolonisation im 16. Jahrhundert, die unweigerlich mit der Frage nach der Fremdwahrnehmung in Zusammenhang stehen, meines Erachtens jedoch einen gesonderten Blick verdienen. Beispiele für eine solche Auseinandersetzung sind u.a. die Sammelbänder von Tamara Hunt (2002).⁸⁵ Im Sammelband Hunts nutzt Laura Fishman die Reiseberichte Jean de Lérys, des Kapuzinermönchs Claude d'Abbeville und seines Kollegen Yves d'Evreux, um sich mit dem Einfluss von europäischen Genderkonzepten auf die Wahrnehmung von Frauen indigener Gemeinschaften auseinanderzusetzen und einen Vergleich der beiden Reiseberichte anzustreben. Sie geht allerdings nicht auf religionspezifische Einflüsse ein.⁸⁶

1.5. Anmerkung zur zeitgemäßen Verwendung von kolonialen und anderen hier verwendeten Begrifflichkeiten

Mit kolonialen Begrifflichkeiten sind hier Begriffe gemeint, die entweder zur Zeit der kolonialen Expansion gebräuchlich waren oder die im Kontext kolonialer Politik, Denkmuster und Betrachtungsweisen ge-

⁸² ROELKER, Nancy, The Appeal of Calvinism to French Noblewomen in the Sixteenth Century, in: *The Journal of Interdisciplinary History* 2, 4, *Psychoanalysis and History* (1972), 391-418.

ROELKER, Nancy L., The Role of Noblewomen in the French Reformation, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 63 (1972), 168-195.

⁸³ DOUGLASS, Jane D., *Women, Freedom, and Calvin*, Philadelphia 1985.

⁸⁴ DEBOER, W.O., Calvin on the Role of Women, in: HOLWERDA, D. E. (Hrsg.), *Exploring the heritage of J. Calvin*, Grand Rapids 1976, 236-273.

⁸⁵ HUNT, Tamara L./LESSARD, Micheline R., *Women and the Colonial Gaze*, Houndmills/New York 2002.

⁸⁶ FISHMAN, Laura, French Views of Native American Women in the Early Modern Era: The Tupinamba of Brazil, in: HUNT, Tamara L./LESSARD, Micheline E., *Women and the Colonial Gaze*, Houndmills/New York 2002, 65-78.

prägt worden sind. Darunter fallen Begriffe wie beispielsweise *Stamm* – ein kolonialistisch und imperialistisch geprägter Begriff, der starke „Konnotationen von Primitivität und Barbarei“⁸⁷ in sich trägt. Gleichermassen wurde er als pauschale Bezeichnung für Organisationsformen gebraucht, die den Europäern fremd waren.⁸⁸

Problematisch war und ist hierbei vor allem ein Gebrauch solcher Begrifflichkeiten ohne das nötige historische Bewusstsein für deren Entstehungshintergründe. So impliziert der Begriff *Stamm/Stämme* eine Negation der „Diversität von Gesellschaften [...] und der Tatsache, dass sich auch nicht-staatlich organisierte Gesellschaften auf komplexen politischen Strukturen gründen“⁸⁹. Solche kolonialen Benennungssysteme finden sich in allen früher kolonialisierten Regionen und Ländern und leben oftmals bis heute noch im alltäglichen Sprachgebrauch fort, ohne dass darüber ausreichend reflektiert wird.

Daher soll und muss selbstverständlich darauf geachtet werden, unter welcher Annahme und Konnotation mit solchen Begriffen in wissenschaftlichen Arbeiten hantiert wird. Auf problematische Begriffe wird so gut und oft es geht verzichtet, dennoch ist das in einigen Fällen leider unausweichlich. Aus diesem Grund soll hier ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass alle Begriffe, die in der Kolonialzeit gebräuchlich waren, wie bspw. ‚Wilde‘, in dieser Arbeit lediglich im historischen Sinne genutzt werden, entweder um Benennungssysteme der hier behandelten Zeit authentisch wiederzugeben oder weil Léry sie in seinem Reisebericht verwendet. Keineswegs soll damit in irgendeiner Weise angenommen werden, dass diese Begrifflichkeiten heute noch zeitgemäß und ethisch vertretbar wären. Ich werde den Begriff entsprechend in einfache Anführungszeichen setzen und kursiv im Kontext der Begriffs- und Frame-Analyse.

Gleiches gilt für Begriffe wie ‚Neue Welt‘, ‚Entdeckungen‘ und ‚Indianer‘, die heutzutage immer noch umgangssprachlich verwendet werden und daher alltäglich scheinen, jedoch stark eurozentrisch sind und vor dem Hintergrund der kolonialen Herrschaftsgefälle zu betrachten sind. Daher werden eurozentrisch und kolonialherrschaftlich behaftete Begriffe im Folgenden auch entsprechend mit einfachen Anführungszeichen versehen.

Ein weiterer Begriff, der hier kurz erklärt werden soll, ist die Bezeichnung ‚Calvinist(en)‘. Die Gläubigen des 16. Jahrhundert bezeichneten

⁸⁷ ARNDT, Susan, Kolonialismus, Rassismus und Sprache. Kritische Betrachtungen der deutschen Afrikanerterminologie, 30.07.2004, in: *Bundeszentrale für politische Bildung*, online unter: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59407/afrikanerterminologie?p=all> (letzter Aufruf am 29.8.2020); siehe weiterführend auch ARNDT, Susan et al. (Hrsg.), *Rassismus und Sprache: Kritisches Nachschlagewerk zur deutschen Afrikanerterminologie*, Münster 2004.

⁸⁸ ARNDT, Susan, Kolonialismus, Rassismus und Sprache, online unter: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/afrikanische-diaspora/59407/afrikanerterminologie?p=all> (letzter Aufruf am 29.8.2020).

⁸⁹ Ebd.

sich selbst nicht als Calvinisten. Dies ist ein moderner Begriff, der erst später eingeführt wurde, um die unterschiedlichen Strömungen der Reformationsbewegung zu unterscheiden. Die ‚Calvinisten‘, wie sie heute teilweise genannt werden, betrachteten sich als Mitglieder der Reformierten Kirche, der ihrer Auffassung nach einzig wahren, von Jesus Christus gegründeten Kirche, die ohne menschliche Laster war.⁹⁰ Die Protestanten in Frankreich des 16. Jahrhunderts betrachteten und bezeichneten sich als *huguenots*, auf Deutsch *Hugenotten*⁹¹, die Lehre der französischen Protestanten war jedoch sehr stark bis fast ausschließlich von den Lehren Calvins geprägt, während Luthers Lehren in den deutschsprachigen Gebieten ihre Verbreitung fanden. Daher wird diese Arbeit im Folgenden den Begriff *Hugenotten* verwenden, es sei denn, es hat explizit mit Calvin zu tun.

2. Literarischer Kontext

Wie bereits aus der Einleitung ersichtlich geworden, stammt die Hauptquelle dieser Arbeit nicht nur aus dem 16. Jahrhundert, sondern fällt auch in den historischen Kontext der ersten französischen Kolonialisierungsversuche dieses Zeitraumes. Um also sowohl die Inhalte des Reiseberichts selbst als auch die hier dargelegten Argumentationen und Thesen verstehen zu können, ist es unausweichlich sich den literarischen sowie den historischen Kontext genauer anzusehen. Dem soll sich in den folgenden Unterkapiteln gewidmet werden.

2.2. Reiseberichte in den kolonialen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts

„Stereotype und Medien gehören zusammen. Beide versuchen, die komplexe Wirklichkeit schlagwortartig zu verdichten. Dabei entstehen teilweise notwendige, teilweise beabsichtigte Verzerrungen. In der frühen Neuzeit (16. und 17. Jahrhundert) waren es vor allem Reiseberichte, Reisebeschreibungen, Augenzeugenberichte, Flugblätter, Weltchroniken und Cosmographien sowie die – allerdings erst noch sporadische – literarische Verarbeitung.“⁹²

⁹⁰ ROELKER, Appeal of Calvinism, 408.

⁹¹ Siehe hierzu „Hugenotten“, in: MEYERS großes Taschenlexikon in 24 Bänden, Bd. 10, Mannheim⁵ u.a. 1995, 75-77 und HAUSMANN, Frank-Rutger, Die Literatur der Renaissance, in: GRIMM, Jürgen (Hrsg.), *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart⁴ u.a. 1999, 100-135, 106.

⁹² KÖNIG, H.J., Entstehen, Fortwirken und Wandlungen der Amerikabilder im deutschen Sprachraum seit 1492: ein Überblick, in: KÖNIG, H.J./RINKE, Stefan

Unter Stereotype werden positive wie auch negative Werturteile bzw. eine festgelegte Vorstellung eines Individuums oder einer Gesellschaft von einer Menschengruppe, einer Kultur oder einer Religion verstanden.⁹³ Des Weiteren können sich Stereotype auf „ethnisch, national, sozial, politisch, religiös bzw. konfessionell oder beruflich definierte Menschen“⁹⁴ beziehen. Sie entstehen aus einer Mischung von Wahrheit und Fiktion, Gerücht und Tatsache, und beeinflussen Menschen meist auf einer mehr emotionalen denn rationalen Ebene. Und auch wenn der Begriff ‚Stereotyp‘ erst in den 1920ern geprägt wurde, existierten Stereotype bereits zu Lérays Zeiten. Besonders präsent waren sie in der Reiseliteratur, die sich im 16. Jahrhundert zu einem beliebten Genre in der europäischen Gesellschaft entwickelte.⁹⁵ Reiseberichte dienten dazu, „Sachwissen über Flora, Fauna und die Eingeborenenkultur der besuchten Länder“⁹⁶ zu verbreiten, aber auch zur Verbreitung von Neuigkeiten über erfolgreiche Eroberungen und bestehende Eroberungsprozesse.⁹⁷ Reisende schrieben und berichteten über ihre Abenteuer in fernen und fremden Ländern, beschrieben Ländereien und erzählten vom Aussehen, Verhalten und der Kultur fremder Menschen. Immer häufiger kamen schließlich auch zahlreiche Illustrationen hinzu, welche diese Erzählungen untermalen sollten.⁹⁸

„Flugblätter und Bildbände mit lauter Nackten, Menschenfressern, Schattenfüßlern, Hundsköpfen, Kopflosen aus Guayana, Amazonen aus Brasilien, einäugigen Kentauren, Minotauren, Sirenen, geschwänzten Menschen aus Feuerland, Riesen aus Patagonien konnten der schauernden Neugier der Europäer sicher sein. [...] Die Imagination des Fremden und Unbekannten [sind] mehr im Bann von visuellen Bildern als von Texten.“⁹⁹

Die Neugierde der Europäer für das ‚Exotische‘ und für alles, was sich fern von ihrer eigenen Wirklichkeit und ihrem eigenen Alltag befand, war grenzenlos und Reiseberichte besaßen eine enorme Anziehungs-

(Hrsg.), *Transatlantische Perzeptionen: Lateinamerika - USA - Europa in der Geschichte und Gegenwart*, [Historiamerica Bd. 6], Stuttgart 1998, 25-60, 26.

⁹³ LUGER, Dario, Die Wahrnehmung und Darstellung der Indigenen Brasiliens in Berichten europäischer Reisender 1500-1560: Pêro Vaz de Caminha, Amerigo Vespucci und Hans Staden, Masterarbeit zur Erlangung des Master of Arts, Universität Wien 2018, 144.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ ENDERS, Angelika, Die Legende von der Neuen Welt. Montaigne und die ‚littérature géographique‘ im Frankreich des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993, 67.

⁹⁶ OBERMAIER, Franz, Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert. Claude d'Abbeville: Histoire de la mission, 1614, Yves d'Evreux: Suite de l'histoire 1615, Bonn 1995, 22.

⁹⁷ GADENNE, Clotilde, Le Chemin de la Civilisation : Réflexions autour de la perception des Indiens du Brésil par les voyageurs français (1843-1906), Doktorarbeit Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris 2012, 38.

⁹⁸ ENDERS, Legende, 67.

⁹⁹ KÖNIG, Wandlungen, 30.

kraft.¹⁰⁰ Nicht ohne Grund gilt die *curiositas*, die Neugierde, als *das* Charakteristikum für das neuzeitliche Europa.¹⁰¹ Mit den zahlreichen Informationen und fabelhaften Geschichten über diese ‚nicht-europäische‘ Welt, die dem Großteil der Gesellschaft unbekannt war und in der Regel auch blieb, vermochten Reiseberichte die Neugierde der europäischen Gesellschaft bis auf Weiteres zu stillen.¹⁰²

Dass dieses Genre sich einer solchen Beliebtheit rühmen konnte, mochte auch daran liegen, dass die Sehfähigkeit in der Renaissance eine Aufwertung erhielt: Das ‚Sehen‘ wurde von den fünf menschlichen Sinnen als jener betrachtet, durch welchen Wahrheit von Unwahrheit unterschieden werden konnte. Die eigene, visuelle Wahrnehmung, ein ‚Augenzeuge‘ zu sein, wurde somit zur Grundlage für Wahrheit und Verstehen, in die unangefochten geglaubt wurde.¹⁰³ Damit spielten natürlich die Reisenden, die von all dem berichteten, was sie selbst *gesehen* hatten, eine zentrale Rolle. Den Vorteil des ‚Augenzeugen‘ sahen sowohl die Menschen damals als auch die HistorikerInnen heute: Ihre Berichte und Erzählungen waren normalerweise Ergebnisse der eigenen Beobachtungen und Erfahrungen.¹⁰⁴ „Normalerweise“, weil Reiseberichte nicht immer als die wahrhafte und objektive Wiedergabe der Wirklichkeit hingenommen werden können. Nicht selten verbargen sich hinter Reiseberichten persönliche oder machtpolitische Agenden.¹⁰⁵ Zudem zeugen die Reiseberichte des 16. Jahrhunderts oftmals vom fehlenden Bewusstsein über die Verbindung zwischen Text und dem eigenen kulturellen Raum. Catherin Belsey bringt es in ihrer Monographie auf den Punkt, wenn sie erklärt, dass das Subjekt in einer Sprache schreibt, die von spezifischem kulturellen Wissen geprägt ist und man als Individuum letztlich immer Bedeutungen wiedergibt, die man im Sozialisationsprozess gelernt hat.¹⁰⁶ Durch die problematischen Grenzen der Objektivität stellt dieses Prinzip vor allem für BeobachterInnen und SchriftstellerInnen eine große Herausforderung dar. Jedes Individuum ist an die Denkmuster und Konzepte seiner bzw. ihrer Zeit gebunden, von denen es sich nur schwer trennen kann.¹⁰⁷ Außerdem ist und bleibt Wahrnehmung immer *subjektiv* und Sprache immer an das bereits Bekannte gebunden. Ferner war es nicht unüblich, dass Autoren Beobachtungen und Erlebnisse ausschmückten, auf Informationen

¹⁰⁰ OBERMAIER, Brasilienreiseberichte, 23.

¹⁰¹ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 14-15.

¹⁰² OBERMAIER, Brasilienreiseberichte, 23; RUPPEL, Images of Discovery, 58-59.

¹⁰³ RUPPEL, Images of Discovery, 4-5.

¹⁰⁴ ENDERS, Legende, 67 ; GADENNE, Le Chemin, 206.

¹⁰⁵ GADENNE, Le Chemin, 206.

¹⁰⁶ “The subject is what speaks or writes, and it does so in a language which is the inscription of certain knowledge - of a culture. As subjects, we have learnt to dignify in a specific society, since signification always precedes us as individuals, and meanings pertain at a specific historical moment. To speak or write is to reproduce, however differentially, the meanings we have learnt“, zit. nach. BRENNAN, European Representations, 8-9.

¹⁰⁷ RUPPEL, Images of Discovery, 14.

zweiter Hand zurückgriffen¹⁰⁸ oder diese gar ganz hinzuerfanden¹⁰⁹. Ein Beispiel hierfür ist der Hofhistoriograph des portugiesischen Königs Heinrich des Seefahrers, *Gomes Eannes Azurara*. Dieser verfasste einen Bericht über die Entdeckung sowie Eroberung der Guineaküste durch die Portugiesen, schrieb aber nicht als Zeuge, sondern nutzte fremde Berichte und Literatur.¹¹⁰

„[Azurara] hielt sich an mündliche und schriftliche Informationen der Reisenden, die er, zusammen mit allem, was er aus Bibliotheken und Archiven zum Thema beibringen konnte, zu einer Ruhmesgeschichte seines Herrschers verarbeitete.“¹¹¹

Was dieses Beispiel ebenfalls sehr gut exemplifiziert, ist, dass Reiseberichte und Chroniken vielerorts nicht nur als Verbreitung von Informationen dienten, sondern auch bewusst als Legitimationsdokumente instrumentalisiert wurden. Das bedeutet, dass Reiseberichte im 16. und 17. Jahrhundert nicht selten mit einer politischen oder religiösen Agenda geschrieben und veröffentlicht wurden – sei es, um die Machtstellung einer Person oder Familie (König, Kaufleute, Schiffskapitäne usw.) in der Gesellschaft zu festigen oder um Eroberung, Gewalt, Missionierung oder Versklavung zu rechtfertigen und zu legitimieren:

„Das Werk des Portugiesen gewinnt seine Bedeutung dadurch, dass sich in ihm die ideellen Triebkräfte der frühen Kolonialexpansion, kaufmännischer Unternehmergeist, Kreuzzugspathos und Wissensdrang, wie sie von der Krone bewusst gefördert wurden, anschaulich und glaubwürdig widerspiegeln; die kulturenthropologische Problematik des Kontakts mit Afrika aber entgeht Azurara weitgehend, ist er doch bestrebt, die lusitanischen Helden, deren Taten er schildert, in fragloser Übereinstimmung mit den Zielen der Monarchie, und nur diesen verpflichtet, handeln zu lassen.“¹¹²

Ein weiteres, für diese Arbeit zentrales Beispiel ist André Thevet, auf den in Kapitel 4.1. noch ausführlicher eingegangen wird. Dennoch soll der Bericht Thevets bereits hier als Beispiel für eine solche Legitimierungsaufgabe angebracht werden: André Thevet war ein Dominika-

¹⁰⁸ ENDERS, *Legende*, 67; BRENNER, Peter J., Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts, in: BRENNER, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt am Main 1989, 14–49, 14.

¹⁰⁹ Siehe beispielsweise der erfundene Reisebericht des Ritters Sir John de Mandeville, vgl. KÖNIG, *Wandlungen*, 29.

¹¹⁰ BITTERLI, Urs, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 2004, 24; weiterführend zu Azuraras Bericht siehe PRESTAGE, E., *The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea*, London 1896.

¹¹¹ BITTERLI, *Grundzüge*, 24.

¹¹² Ebd., 24, 26.

nermönch, der Mitte des 16. Jahrhunderts zum Hofkartographen der französischen Königinmutter Catherine de Medici und nach ihr der französischen Könige wurde. Als Anhänger der Katholiken inmitten einer Ära der Religionskämpfe, begleitete er die erste Kolonisationsreise der Franzosen nach Brasilien. Seinen Reisebericht, in welchem er den Reformierten die Schuld für das letztliche Scheitern der jungen Kolonie gab, veröffentlichte er während der Französischen Religionskriege. Dieses Vorgehen deutet nicht nur auf eine politische und religiöse Agenda hin, sondern auch auf eine Legitimierung der Vorgehensweisen der Katholiken gegen die reformierte Kirche in Frankreich zu jener Zeit.

Wie diese beiden Beispiele zeigen sollen, befinden sich HistorikerInnen immer wieder vor dem Problem, dass „aufgrund der Quellenlage eine genaue Unterscheidung zwischen eigener Erfahrung und aus anderen Werken kompilierten Informationen kaum mehr möglich ist“¹¹³ und dass die Authentizität eines Berichts daher oft nicht vollständig garantiert werden kann. Ähnlich erging es den Rezipierenden dieser Reiseberichte, da vor allem damals nicht unmissverständlich gesagt werden konnte, ob das Gelesene der Wirklichkeit entsprach, ob es sich lediglich um die subjektive Wahrnehmung des Reisenden handelte oder ob der Bericht teilweise erfunden wurde.¹¹⁴

Der Inhalt und die Darstellungsformen der frühen Reiseberichte unterlagen nicht nur dem Einfluss des Schreibenden, sondern vielmehr auch einem weiteren wichtigen Faktor: dem Rezipierenden in/aus Europa. ReiseschriftstellerInnen hatten einen bestimmten Anspruch an das Unterhaltungspotenzial ihrer Veröffentlichungen – nicht anders verhält es sich heutzutage: Medien richten ihre Inhalte hauptsächlich nach dem lesenden, sehenden und hörendem Publikum.

Im 16. Jahrhundert waren vor allem die phantastischen Menschen und Wesen des Orients im Unterbewusstsein der meisten Menschen verankert und die Konfrontation mit weniger Exotischem erwies sich als problematisch. Daher entwickelte sich in dieser Zeit auch das literarische Genre des ‚Phantastischen Reiseberichts‘, in welchem die Autoren eben diesem „Ehrgeiz, den Leser mit besonders pittoresken Details zu unterhalten“¹¹⁵ nachgingen. Nicht selten ließen sich diese dazu verleiten, „ein Gemisch von persönlicher Erfahrung, unüberprüfbarer Informationen aus zweiter Hand und allerlei Legenden im Selbstgefühl der eigenen Kompetenz vorzutragen“¹¹⁶, um den europäischen Lesenden ein möglichst ‚exotisches‘ Ensemble zu bieten.

Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts zeigten sich zwei neue Tendenzen im Reiseberichtgenre. Zum einen illustrierten sowohl Bilder als auch Beschreibungen in Reiseberichten ein neu aufkommendes Interesse an ethnographisch akkuraten Details: Damit sonderten sie sich weitgehend

¹¹³ OBERMAIER, Brasilienreiseberichte, 23.

¹¹⁴ BRENNER, Erfahrung der Fremde, 15-16; KÖNIG, Wandlungen, 26.

¹¹⁵ BITTERLI, Grundzüge, 26.

¹¹⁶ Ebd.

von dem mittelalterlichen Berichten ab.¹¹⁷ Zum anderen kam es zu einer stärkeren Ausprägung des Aspekts der ‚narratio‘. Narratio bedeutet in diesem Falle, dass Beschreibungen nun öfters eine vom Autor teils direkt, teils indirekt formulierte Kritik an der eigenen Gesellschaft in der jeweiligen Heimat enthielten. Angeprangert wurden zum Beispiel Moral, Frivolität und unchristliches Verhalten.¹¹⁸ Ein Aspekt, der sich auch bei Léry wiederfindet. Dieser Vergleich mit bereits Bekanntem aus der Heimat, bietet der heutigen Forschung Rückschlüsse und Hinweise auf die Wahrnehmung der eigenen Gesellschaft aus der Sicht der EuropäerInnen selbst. Um jedoch die Frage beantworten zu können, was diese Wahrnehmung(en) prägte und was den jeweiligen Autor letztlich dazu bewog, die Kritik und die einhergehenden Reiseerfahrungen zu verschriftlichen und zu publizieren, müssen unterschiedliche Aspekte wie biographische, religiöse, familiäre, soziale, geographische und historische Hintergründe geklärt werden. Nicht selten geben historische Ereignisse, der Auftraggeber oder die Widmung des Reiseberichts, der Beruf, die Erziehung, die soziale Schicht und der Glaube Aufschluss darüber, welche Intentionen sich hinter der Veröffentlichung und der bestimmten Darstellungen und Wortwahl befinden. Diese Faktoren sind entscheidend für die Analysen der Hauptquelle dieser Arbeit und werden deshalb in den Kapiteln 3.1-4.1. entsprechend behandelt.

Eines bleibt trotz allem entscheidend: Reiseberichte gehörten im 16. Jahrhundert mit zu den wichtigsten „Informationsquellen der zeitgenössischen Leser[Innen]“.¹¹⁹ Sie enthielten nicht nur Informationen, sie kreierten auch neue Bilder, Klischees und Stereotype, stärkten die bereits Vorhandenen und sorgten für ihre europaweite Verbreitung.¹²⁰ Somit stellt sich letztlich die berechtigte Frage, wie Reiseberichte als Kommunikationsmedium und/oder als Mittel der Konstruktion von Fremdbildern/Stereotypen genutzt bzw. eingesetzt wurden. Der Zusammenhang zwischen den damaligen Medien und den europäischen Amerikabildern kann kaum geleugnet werden und ist auch in dieser Arbeit von entscheidender Bedeutung: „die Geschichte der europäischen [...] Amerikabilder [geht] mit der Geschichte ihrer Vermittlung [einander]“.¹²¹

Da Reiseberichte damals bereits eine weite öffentliche Verbreitung fanden, handelt es sich um eine sog. „Eins-zu-Viele-Kommunikation“.¹²² Die Kommunikationsrichtung befindet sich dominant vom ‚Emittent‘, heißt vom Autor oder von der Autorin, zur Gesellschaft. Auch Léry spricht mit seinem Reisebericht die Gesellschaft an, wobei jedoch unklar ist, welches Ausmaß die Anzahl der Rezipierenden beträgt. Da aber

¹¹⁷ RUPPEL, Images of Discovery, 59.

¹¹⁸ OBERMAIER, Brasilienreiseberichte, 26.

¹¹⁹ RMAIER, Brasilienreiseberichte, 23.

¹²⁰ GADENNE, Le Chemin, 38.

¹²¹ KÖNIG, Wandlungen, 26.

¹²² DÜRSCHIED, Christa, Medien, Kommunikationsformen, kommunikative Gattungen, in: *Linguistik online* 22, 1 (2005), 3-16, 7.

die KommunikationspartnerInnen sich nicht im gleichen Raum befinden, handelt es sich hierbei zusätzlich um eine medial vermittelte Distanzkommunikation. Reiseberichte beeinflussten durch eben diese weitreichende Verbreitung demnach nicht nur das europäische Amerikabild, sondern prägten auch die europäische Selbstwahrnehmung. Die Betrachtung und Beurteilung des Fremden und die dadurch entstehende Konstruktion von Fremdbildern beeinflusst in der Tat immer das Selbstbild. Ebenso prägt sich das *Ich* mittels des Vergleichs mit dem *Anderen* aus. So spiegeln Fremdbilder nicht nur die Wahrnehmung der fremden Kultur wider, sondern auch die Wahrnehmung der eigenen Kultur. Dieser Wechselwirkung soll in der vorliegenden Arbeit insbesondere hinsichtlich der Wahrnehmung von Frauen und Religion nachgegangen werden.

2.3. Fremd- und Selbstwahrnehmung im Kontext von Kolonialismus und Eurozentrismus

„Menschen brauchen Monster“: So lautet die Aussage des österreichischen Philologen, Skandinavisten und germanistischen Mediävisten Rudolf Simek (*1954) in einem Interview mit der *Frankfurter Allgemeinen* am 08.08.2015.¹²³ Simek trifft damit sehr präzise den Kern der Fremd- und Selbstwahrnehmung. Diese Aussage bestimmt laut Simek das Mittelalter und meiner These folgend auch die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts. Menschen brauchen Monster, „um sich als Gruppe zu definieren“.¹²⁴ Im zeitlichen Kontext der damaligen Zeit bedeutet diese Annahme nicht nur eine Definition der Gruppe, sondern auch eine Definition „als Europäer“.¹²⁵ Um die Frage beantworten zu können, „was an ihnen [den Europäern] eigentlich normal ist und was an den Anderen [den Kolonialisierten] anders war“¹²⁶, wurde vorwiegend das ‚Fremde‘ herangezogen. Die Monster, die sich noch in den Berichten John Mandevilles oder Marco Polos finden, hatten erstaunlicherweise auch immer etwas Menschliches an sich, obwohl sie als Mischwesen

¹²³ SIMEK, Rudolf, Menschen brauchen Monster, in: *Frankfurter Allgemeine Online* (08.08.2015), 1-3, 1, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/interview-mit-rudolf-simek-ueber-monster-13720586.html> (letzter Aufruf am 30.6.2020). Simek veröffentlichte eine Monographie, in der er sich mit den Monstern und der Beschäftigung mit ihnen im Mittelalter, auseinandersetzt, siehe SIMEK, Rudolf, *Monster im Mittelalter: Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen*, Köln 2015.

¹²⁴ SIMEK, Menschen, 1, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/interview-mit-rudolf-simek-ueber-monster-13720586.html> (letzter Aufruf am 30.6.2020).

¹²⁵ SIMEK, Menschen, 1, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/interview-mit-rudolf-simek-ueber-monster-13720586.html> (letzter Aufruf am 30.6.2020).

¹²⁶ Ebd.

oder Chimären gezeichnet waren – halb Tier, halb Mensch. Sie waren aber vor allem den europäischen Menschen „unterlegen“¹²⁷, denn „entweder hatten sie keine Kleidung, keine Häuser, oder sie aßen ganz komische Nahrung. Oder ihr Körper war auf die eine oder andere Weise mangelhaft“.¹²⁸ ‚Monster‘ waren demnach nicht die mythischen, angsteinflößenden Lebewesen wie feuerspuckende Drachen, sondern die als ‚monströs‘ empfundenen fremden Völker.¹²⁹ Dieser Umgang ist besonders bezeichnend, da er die zeitliche Dimension dieser Darstellung bereits hervorhebt und das Fremde und Unbekannte als Konstrukt kennzeichnet, bei welchem auch die Sprache eine wesentliche Rolle spielt.

Viele Schreibende des frühen 16. Jahrhunderts orientierten sich noch an eben dieser „Rhetorik des Wunderbaren“¹³⁰, die sie aus den Berichten des Marco Polos und anderen, ihre Fantasie anregenden „Epen der Renaissance“¹³¹, kannten.¹³² Fink-Eitel bezeichnet diesen Schreibstil als eine „phantasmagorische Mischung aus vorgegebener Paradiesmythologie, Neugier, Entdeckungsdrang, Navigationskunst, Missionseifer, Gottesdienst und dem Willen zu Bereicherung und Herrschaft“.¹³³ Es entsteht damit, so Fink-Eitel weiter, eine „ambivalente Phantasmagorie“, ein „Komplementärmythos des Edlen und Bösen Wilden zu einer Phantasmagorie der Herrschaft“¹³⁴ – ein Phänomen, welches sich auch in Lérays Schreibstil zeigt.¹³⁵

Die Begegnung mit dem Fremden und Neuen stellte und stellt auch heute noch eine stets neue Herausforderung und ein Spannungsverhältnis für den Menschen dar. Eine solche Begegnung geht nicht selten mit Feindbildern oder bestimmten Voreinstellungen bzw. Erwartungshaltungen einher: „Die Sehnsucht und das Erschrecken vor dem ganz ‚Anderen‘ sind oft miteinander verwoben“¹³⁶ und dies nicht unbedingt in einem ausgeglichenen Verhältnis und immer abhängig vom jeweiligen Kontext.¹³⁷

¹²⁷ SIMEK, Monster, 1.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ FINK-EITEL, Hinrich, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994, 99.

¹³¹ Ebd.

¹³² KÖNIG, Hans-Joachim, Die Entdeckung und Eroberung Amerikas, Würzburg 1992, 7-8.

¹³³ FINK-EITEL, Philosophie und die Wilden, 100.

¹³⁴ Ebd., 101.

¹³⁵ Siehe dazu Kapitel 4.3. dieser Arbeit.

¹³⁶ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 14; STICHWEH, Rudolf, Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz, in: MÜNKLER, Herfried (Hrsg.), *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997, 45-64.

¹³⁷ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 14.

Das Europa der Frühen Neuzeit hatte, wie im vorherigen Kapitel angeführt, ein sehr „auffälliges Interesse an der Fremde“¹³⁸ und definierte sich über den Vergleich zum ‚Anderen‘ – eine „imagined community“, wie Benedict Anderson¹³⁹ es ausdrückt: Eine Gemeinschaft, die sich „im Angesicht des Anderen durch explizite, die Einigkeit befördernde Gegenüberstellungen wie „Christen“ versus „Heiden“ [und/oder] „Zivilisierte“ versus „Wilde“ definierte“.¹⁴⁰ Dass Fremdwahrnehmung und Fremdverstehen damals wie auch heute „nicht ohne Vorurteile funktioniert“¹⁴¹, wird mittlerweile nicht mehr angezweifelt. Aus diesem Grund liegt das Interesse dieser Arbeit vor allem darin, solche Vorurteile im Hinblick auf ihre sprachlichen Besonderheiten zu reflektieren und kritisch zu betrachten.

Während die Existenz Asiens zum Zeitpunkt der ersten Reisen in den asiatischen Kontinent zumindest bekannt gewesen war, verhielt es sich bei der ‚Neuen Welt‘ anders. Präsent waren dem europäischen also auch französischem Publikum jedoch die Berichte über die monströsen Wesen und Menschen in Asien, die positiv oder negativ besetzte Erwartungen, Vorstellungen und Haltungen entstehen ließen, die der europäische Reisende und Lesende „immer wieder auf Amerika projiziert[e]“.¹⁴²

„Diese visuellen Bilder der vielfältigen Monster [...] waren dem europäischen Publikum präsent. Die Entdecker beziehungsweise die Leser in Europa erwarteten geradezu solche Wesen, so dass es nicht verwundert, wenn man oft das Gesehene zu haben vorgab, was man sehen wollte.“¹⁴³

Gerade im 16. Jahrhundert begann die mündliche Kommunikation immer mehr von „Druck- und Bildmedien“ abgelöst zu werden, welche die Konstitution von Fremdbildern, Stereotypen und Wahrnehmungskategorien von Alterität beeinflussten.¹⁴⁴ Vor allem in Frankreich wurden die Reiseberichte, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erschienen, von den LeserInnen geradezu verschlungen: *Le Nouveau Monde et navigacions faites par Emeric de Vespuce* (1516)¹⁴⁵, *Des marches, îles et pays trouvés* von Cortés¹⁴⁶, 1522 in französischer Sprache veröffentlicht, *Extraict...des isles nouvellement trouvées* von Pietro Martire d'Anghiera

¹³⁸ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 14.

¹³⁹ ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York 1991.

¹⁴⁰ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 14-15.

¹⁴¹ Ebd., 19.

¹⁴² KÖNIG, Wandlungen, 26; vgl. auch GADENNE, *Le Chemin*, 36.

¹⁴³ KÖNIG, Wandlungen, 29.

¹⁴⁴ Ebd., 26.

¹⁴⁵ VESPUCCI, Amerigo, *Le Nouveau Monde et navigacions faites par Émeric de Vespuce*, Paris 1516.

¹⁴⁶ CORTÉS, Hernán, *Des marches, îles et pays trouvés*, Antwerpen 1522.

(1532)¹⁴⁷ und Oviedos *L'histoire naturelle et générale des Indes* (1556).¹⁴⁸ Dies bedeutet, dass der Großteil der LeserInnen in Frankreich zum Zeitpunkt von Lérays Veröffentlichung bereits Berichte wie die von Vespucci, Magellan und/oder Cortés, kannte¹⁴⁹ und das dort vermittelte Bild einen Eindruck aber auch eine Erwartungshaltung oder Sensationserwartung hervorgebracht hatte. Auch Vespucci schrieb in einem Brief an Lorenzo de Medici über die Tuupinambaúts, über ihren „Naturzustand, über das Fehlen politischer Ordnung und Religion, über Promiskuität und vor allem über die abartige Menschenfresserei der Tieflandindios“.¹⁵⁰ Eine Beschreibung, die sich an den moralischen, politischen und christlichen Maßstäben Europas orientierte. Von diesem Text gab es Mitte des 16. Jahrhunderts mindestens 50 Editionen.¹⁵¹ Gemeinsam mit Kolumbus Darstellungen waren Vespuccis Indiobilder jene, die im 16. Jahrhundert am lebendigsten und aktuellsten blieben. Immer wieder wurden sie rezipiert, wurde sich auf sie gestützt und beeinflussten sie die darauffolgenden Wahrnehmungen und Berichte. Als belesener Bürger und Akademiker wusste Léry von der Bedeutung der Reiseliteratur in der französischen Gesellschaft.

Die Begegnung mit dem ‚Fremden‘ impliziert immer Prozesse der Fremdwahrnehmung, die wiederum mit dem Versuch einhergehen, wie Eibach es formuliert, „außersprachliche Realitäten zu beschreiben“.¹⁵² Das bedeutet, dass eine Realität beschrieben werden muss, die das Subjekt, mit dem ihm oder ihr bekannten Wortschatz, oft kaum auszudrücken vermag. Das wahrnehmende Subjekt tendiert daher dazu, dass Unbekannte für eine solche Beschreibung auf eine bekannte Wortebene zu überführen. Wahrgenommenes kann immer nur mit dem Wissen, dem Wortschatz und mit der Sprache beschrieben werden, die beherrscht wird und abgerufen werden kann. Bestandteile, die nicht zu dem bereits Bekanntem passen, werden dabei häufig wissentlich oder unwissentlich ausgeblendet.¹⁵³

Fremdwahrnehmung ist ein sehr komplexes Gebilde, welches unterschiedliche und veränderliche Inhalte und Perspektiven impliziert. Für dieselbe Kultur kann allerdings neben einer gewissen Langlebigkeit bestimmter Fremdbilder auch ein überraschender Wandel dieser Bilder und der damit einhergehenden Haltungen und Urteile registriert wer-

¹⁴⁷ D'ANGHIERA, Pietro Martire, *Extraict ou recueil des isles nouvellement trouvées en la grand mer Océane*, Paris 1532.

¹⁴⁸ OVIEDO, Gonzalo Fernández de, *L'histoire naturelle et générale des Indes*, Paris 1556.

¹⁴⁹ BOUCHER, Philip (Hrsg.), *Les Nouvelles Frances. France in America, 1500-1815. An Imperial Perspective*, Providence/Rhode Island 1989, 3.

¹⁵⁰ KÖNIG, Wandlungen, 37.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 17.

¹⁵³ Ebd., 17-18; OSTERHAMMEL, Jürgen, Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert, in: KÖNIG, Hans-Joachim, *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, Berlin 1989, 9-42.

den. Das zeigt sich beispielsweise an der Veränderung des Stereotyps oder auch der Koexistenz unterschiedlicher Stereotypen des ‚Wilden‘ bzw. des *savage* allein in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sehr deutlich.¹⁵⁴ Diese Stereotypveränderungen hingen in der Mehrzahl der Fälle eng mit (neuen) politischen Ambitionen der Kolonisationsmächte zusammen.¹⁵⁵

Mit der Ankunft Kolumbus schlug die Geburtsstunde des „edlen Wilden“, der sowohl die „christliche Tugend der Nächstenliebe ineins mit der höfischen Tugend der Unterwürfigkeit“¹⁵⁶ in sich vereinigte, aber auch die des „bösen Wilden“¹⁵⁷, dem Kannibalen.

Dergleichen gilt für die Wahrnehmung und Bildkonstruktion der brasilianischen Frauen, zu denen sich im Laufe des 16. Jahrhunderts zwei koexistierende Bilder zeigen: Auf der einen Seite die nackte, verletzte, gehorsame, unschuldige und verlorene Heidin, die scheinbar nur auf die Rettung durch die Europäer und das Christentum wartet. Die Frau, die passiv und willentlich dient und folgt, und damit auch das Land verkörpern soll, das dadurch viel leichter zu erobern scheint.¹⁵⁸ Auf der anderen Seite das Bild der ehelosen, männerlosen und kriegerischen Amazone, die das Selbstverständnis der Männerwelt aus dem Gleichgewicht bringt. Es zeigt sich hier, dass weder „die Kultur der Anderen“ noch die eigene Kultur „etwas ein für allemal Feststehendes“¹⁵⁹ war und ist.

Wie in der Einleitung entworfen, entstehen Selbstbilder und somit auch Identität immer über den Vergleich mit ‚Anderen‘. Was damals noch niemand hinterfragte, ist heute für die meisten HistorikerInnen sehr eindeutig: „Kollektive wie personale Identität, verstanden als Selbstverortung durch die Akteure, [kommt] nicht ohne die Konstruktion von Alterität aus.“¹⁶⁰

2.3.1. Typen der Fremdwahrnehmung nach Eibach

Im Folgenden soll auf einige Typen der Fremdwahrnehmung eingegangen werden, wie sie Eibach in seinem Aufsatz *Annäherung – Abgrenzung – Exotisierung. Typen der Wahrnehmung des Anderen* vorstellt und die auf die spätere Analyse des Reiseberichts angewendet werden.

¹⁵⁴ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 14. Vom Bild des naiven, unschuldigen „Edlen Wilden“, dem „bon sauvage“, zum primitiven, blutrünstigen Kannibalen und wieder zurück.

¹⁵⁵ MYSCOFSKI, Imagining Cannibals, 145-146.

¹⁵⁶ FINK-EITEL, Philosophie und die Wilden, 97.

¹⁵⁷ Ebd., 98.

¹⁵⁸ MYSCOFSKI, Carole A., Imagining Cannibals: European Encounters with Native Brazilian Women, in: *History of Religions* 47, 2/3 (2007/2008), 142-155, 145-146.

¹⁵⁹ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 19.

¹⁶⁰ Ebd., 15.

Eibach unterscheidet im Prozess der Fremdwahrnehmung zwischen drei Aneignungsverfahren von Alterität: *Annäherung*, *Abgrenzung* und *Exotisierung*. Sowohl der Modus der Abgrenzung als auch der der Exotisierung gehen auf eine Haltung der ‚Verfremdung‘ mit zwei korrespondierenden Vorurteilen zurück: Die Abgrenzung sieht im Fremden eine Bedrohung, die Exotisierung betrachtet es hingegen als eine Art verlorenes Paradies, als „fernes Wunderland“.¹⁶¹

In der gelebten Realität gibt es natürlich keine so klar abgesteckten Grenzen zwischen diesen Verfahren – sie kommen im Zuge der Wahrnehmung überwiegend in gemischter Form vor oder als rivalisierende Standpunkte.¹⁶² Die nachstehende Tabelle führt die unterschiedlichen Aneignungsverfahren im Detail an:

<i>Typen der Fremdwahrnehmung</i>			
<i>Modus:</i>	Annäherung	Abgrenzung	Exotisierung
<i>Zentrales Stereotyp:</i>	Vorbildlichkeit	Bedrohung	Wunderland
<i>Alter Ego:</i>	Vorbild	Barbar/Feind	Exot/Traumwesen
<i>Disposition des Subjekts:</i>	Erkundung, Dialogbereitschaft	Misstrauen, Abwehr/Angriff	Faszination, Sehnsucht
<i>Identität Subjekt-Objekt:</i>	Ähnlich/kompatibel	verschieden / völlig fremd	verschieden / völlig fremd
<i>Narrativ:</i>	Ethnographisches Berichten	Propaganda	Imaginatives Spiel
<i>Typische Genres:</i>	Übersetzung	Aufruf / Predigt	Schauspiel / Idylle
<i>Bewertung:</i>	Zivilisierte	Dekadente Zivilisierte / Böse Wilde	Edle Wilde
<i>Kulturtransfer:</i>	Angestrebt oder praktiziert	Offiziell abgelehnt, dennoch möglich	Pittoreske Dekoration

Quelle: Eibach, Typen der Wahrnehmung, 23.

¹⁶¹ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 19.

¹⁶² Ebd. 14-19.

a) Annäherung

„Unter den medialen Gegebenheiten der Frühen Neuzeit ist diese Annäherung ganz wörtlich zu verstehen, als Reise und längere Anwesenheit in dem anderen Land. Die für die ursprünglich *curiositas* charakteristische Erkundungsbereitschaft bleibt maßgeblich. Das Fremde und das Eigene sind mit den gleichen Kategorien beschreibbar und die eigene Kultur gilt nicht als selbstverständlich überlegen oder höherwertig.“¹⁶³

Wie in der Tabelle und aus diesem Zitat ersichtlich, basiert das Verfahren der Annäherung auf einer Bereitwilligkeit mit den Fremden in einen Dialog, einen Austausch, zu treten. Dies bedeutet, dass das Fremde nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung und Chance angesehen wird. Die Bereitschaft, das Fremde kennenzulernen und zuzulassen, sodass es irgendwann kaum noch als Fremdes wahrgenommen wird, ist vorhanden.¹⁶⁴

b) Abgrenzung

Das Verfahren der Verfremdung, welches sich in die Modi der ‚Abgrenzung‘ und der ‚Exotisierung‘ zweiteilt, ist das Gegenteil der Annäherung. Die Abgrenzung charakterisiert sich durch Misstrauen, Angst und den Kampf gegen das Fremde, das eine Bedrohung für das eigene Leben aber auch für die eigene Kultur darstellt. Hieraus entsteht ein Gefühl des Zusammenhalts oder des umgangssprachlichen „Gemeinsam-gegen-den-Rest-der-Welt“ – in diesem Fall gegen das Unbekannte. Das Problem liegt darin, dass der Fokus der Wahrnehmung und Anschauung des ‚Anderen‘ allein auf den Unterschieden liegt, die man vermeintlich im Wesen dieses Anderen verankert sieht und somit als nicht überwindbar betrachtet.¹⁶⁵ Eine solche Wahrnehmungsproblematik zeigt sich in der kontrastreichen Gegenüberstellung von ‚Christen‘ und ‚Heiden‘ und ‚Zivilisierten‘ und den *savages*, den ‚Wilden‘. Durch diese Skepsis und Abneigung des Fremden wird ein Dialog verhindert. Dennoch ist auch dieses Verfahren eine Form der Aneignung, aber eine, die laut Eibach nicht als Dialog, sondern in Form eines Monologs geschieht, „der die Differenz festschreiben will“.¹⁶⁶

¹⁶³ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 20.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd., 20-21.

¹⁶⁶ Ebd.

c) Exotisierung

Die Begriffe ‚exotisch‘ sind aus dem lateinischen *xōticus* und griechischem *exōtikós* entlehnt. Noch heute ist der Begriff im Duden folgendermaßen definiert:

„fernen (besonders überseeischen, tropischen) Ländern, Völkern eigentümlich, ihnen zugehörend, entstammend; [der Art, dem Aussehen, Eindruck nach] fremdländisch, fremdartig und dabei einen gewissen Zauber ausstrahlend.“¹⁶⁷

Anfangs war der Begriff ‚exotisch‘ noch ein rein naturkundlicher Begriff und bezeichnete lediglich nicht-einheimische Pflanzen und Tiere. Die semantische Ausweitung des Begriffs auf ‚fremde‘ Menschen und Kulturen, ereignete sich erst im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts. Erst Mitte des 18. Jahrhunderts hatte die Bezeichnung ‚exotisch‘ die Bedeutung erhalten, die sie auch heute noch trägt: Gegenstände, Länder, Pflanzen, Tiere und Menschen, die ‚fremd‘ aber in gewisser Weise auch ‚reizvoll‘ sind.¹⁶⁸

„Empathie auf Distanz“¹⁶⁹ nennt Eibach als ein Charakteristikum des Verfahrens der ‚Exotisierung‘ und beschreibt damit treffend die Kontroversität und Zweischnidigkeit dieses Modus. Dieser ist eine ungesunde Mischung aus Annäherung und Abgrenzung, die weder aus einem erfolgreichen Dialog noch einem Monolog besteht. Die Exotisierung ist vor allem geprägt von Faszination und Staunen über das Fremde. Es wird ihm nicht mit Misstrauen begegnet, sondern mit der Vorstellung und Idyllisierung des ‚Anderen‘, „als heile Gegenwelt mit glücklichen Menschen zu der als defizitär empfundenen eigenen Kultur“.¹⁷⁰ Der Modus der Exotisierung ist derjenige, der insbesondere in den Reiseberichten des 16. und 17. Jahrhunderts am häufigsten vorzufinden ist:

„Vor dem exotisierenden Blick Europas ist im Prinzip keine Region der Welt sicher. Trotz seiner vermuteten Andersartigkeit stellt das fremde Land kein Schreckbild dar. Vielmehr bildet die Wahrnehmung von Differenz in diesem Modus verschiedene Anknüpfungspunkte. Zum einen als Folie in Kritik im eigenen Lande; die Exotisierung als edle Wilde berührt sich dann mit einer Form von Erkundung und Dialog und kann in Annäherung einmünden. Zum

¹⁶⁷ „exotisch“, in: DUDEN, online unter: <https://www.duden.de/rechtschreibung/exotisch> (letzter Aufruf am 21.07.2020).

¹⁶⁸ SCHMIDT, Benjamin, *Inventing Exoticism: Geography, Globalism, and Europe's Early Modern World*, University of Pennsylvania 2015, 325-326.

¹⁶⁹ EIBACH, *Typen der Wahrnehmung*, 22.

¹⁷⁰ Ebd.

anderen weckt dieses Fremde als *thrill* geheime Sehnsüchte und lustvolles Verlangen.“¹⁷¹

Die Exotisierung des Fremden zeigt sich im 16. Jahrhundert in der Zurschaustellung von Artefakten, sogar von Menschen aus der ‚Neuen Welt‘. Sowohl Portugal, Spanien als auch Frankreich brachten sehr früh im 16. Jahrhundert ‚Freiwillige‘ aus der ‚Neuen Welt‘ mit nach Europa, um sie ihrem Königshaus mitsamt entsprechendem Schmuck und anderen Artefakten zu ‚zeigen‘. In Frankreich wurde beispielsweise die Stadt Rouen 1550 ein Ort dieses Schauspiels: Zum Anlass eines Besuchs des damaligen König Henri II. mit seiner Frau Catherine de Medici, wurde eine pompöse Parade mit der Zurschaustellung von 50 ‚mitgebrachten‘ Einheimischen aus Brasilien organisiert.¹⁷² 1562 wurden ebenfalls in Rouen Indigene aus Brasilien dem französischen König Charles IX. präsentiert, die vom französischen Schriftsteller Montaigne als „Cannibales“ bezeichnet wurden.¹⁷³

Ähnliches wurde auch schon früher mit Artefakten aus dem Osten und aus Asien gemacht. So wurde das ‚Fremde‘ „in die eigene Lebenswelt inkorporiert“ und vor allem „domestiziert“.¹⁷⁴ Dies sollte die Kontrolle des Anderen und Fremden ermöglichen und nimmt daher dem Begriff ‚Exotisierung‘ den Anschein des Harmlosen. Denn die Beherrschbarkeit des Fremden bringt in die Beziehungen zwischen Kulturen ein Ungleichgewicht, das je nach Kontext zu eigenen Zwecken instrumentalisiert werden kann.

3. Historischer und religiöser Kontext

3.1. Frankreich und die ‚Neue Welt‘ 1500-1555

Im Jahr 1500 entdeckte der Portugiese Pedro Alvarez Cabral das heutige Brasilien, welches schnell für das sog. Brasil-Holz bekannt wurde, das zum Färben verwendet wurde und bald „das Hauptexportprodukt

¹⁷¹ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 22.

¹⁷² WALLERICK, Grégory, La représentation du Brésil et de ses habitants dans l'Europe de la fin du XVI^e siècle, in : *Confins. Revues franco-brésilienne de géographie* 8 (2010), 1-21, 2 ; BOUCHER, Les Nouvelles Frances, 5 ; LESTRINGANT, Frank, Le Huguenot et le sauvage, l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589), Paris 1999, 49 ; NOWELL, Charles E., The French in Sixteenth-Century Brazil, in: *The Americas* 5, 4 (1949), 381-393, 382.

¹⁷³ GADENNE, Le Chemin, 37-38; GADENNE bezeichnet dies auch als einen Versuch, diese ‚Neue Welt‘ und ihre Diversität in Europa zu integrieren, vgl. hierzu 40-54; LESTRINGANT, Franck, L'atelier du cosmographe, Cambridge 1994, 24.

¹⁷⁴ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 22.

des Landes darstellte“.¹⁷⁵ Obgleich die Franzosen von einer Kolonisierung noch weit entfernt waren – die französische Krone hatte genug mit den eigenen Konflikten mit Spanien zu tun – suchten französische Händler und Seeleute nur wenige Jahre später den Handel mit den Einheimischen an der brasilianischen Küste.¹⁷⁶ Wie aktiv der Handel der Franzosen in Brasilien gewesen sein muss, lässt sich aus der Tatsache schließen, dass die Portugiesen bereits 1516 Schiffe zur Vertreibung der Franzosen schickten.¹⁷⁷ Dennoch hatten die Franzosen zu Anfang nur dort eine Chance zu einer „territorialen Expansion, wo die Spanier bzw. Portugiesen nicht dauerhaft präsent waren“.¹⁷⁸ Dies war zum einen Brasilien, um das es hier gehen soll, aber auch die Regionen an der Küste „des nordamerikanischen Kontinents vom heutigen Florida bis hinauf nach Neufundland und Labrador“.¹⁷⁹ Von Kolonisierungsversuchen war Frankreich jedoch noch weit entfernt – insbesondere, da es sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts fast dauerhaft mit Spanien im Krieg befand¹⁸⁰ und die französischen Könige François I. und Henri II. eher daran interessiert waren, die venezianische Vormachtstellung „auf den traditionellen Handelswegen mit dem Orient zu brechen“.¹⁸¹ Frankreich hatte jedoch nicht die Absicht hinter Spaniens und Portugals profitabler Übersee-Expansion zurückzubleiben und sorgte zunächst dafür, dass der neue Papst Clemens VII. die Bulle des ehemaligen Papstes Alexander VI. zu ihren Gunsten korrigierte.¹⁸² 1533 erklärte Clemens VII., „dass der durch die Alexander-Bullen erfolgte Zuschlag nur jene Gebiete betraf, die vor Weihnachten 1492 von Spanien und Portugal erobert“¹⁸³ worden waren. Daher finanzierte François I. 1541 erneut ein Unternehmen unter der Führung Jacques Cartiers¹⁸⁴, welches zum Ziel hatte „in den bereits zuvor entdeckten Regionen zwecks Ausbeutung der dort vermuteten Schätze eine dauerhafte Kolonie zu gründen“.¹⁸⁵ Wiederholt stellte Frankreich Spaniens und Portugals Exklusivanspruch auf die ‚Neue Welt‘ in Frage:

„Aus dem Faktum der Entdeckung allein, so der französische König weiter, können ein Rechtstitel auf überseeische Territorien nicht

¹⁷⁵ GEWECKE, *Neue Welt*, 20.

¹⁷⁶ Ebd.; OBERMAIER, *Brasilienreiseberichte*, 34.

¹⁷⁷ OBERMAIER, *Brasilienreiseberichte*, 34.

¹⁷⁸ GEWECKE, *Neue Welt*, 19.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd., 21-22.

¹⁸¹ Ebd., 22.

¹⁸² Die Tatsache, dass François I. der Eheschließung zwischen der Nichte des Papstes, Katharina, und seinem Sohn Heinrich zugestimmt hatte, trug sicherlich zur Durchführung dieser Korrektur bei.

¹⁸³ Ebd., 23.

¹⁸⁴ Cartier hatte bereits 1534 und 1535/36 einige Gebiete im Norden Amerikas für Frankreich erkundet, jedoch erfolglos nach Reichtum gesucht und war mit leeren Händen zum König zurückgekehrt, vgl. Ebd.

¹⁸⁵ Ebd., 24.

abgeleitet werden; er gründe ausschließlich auf Besiedlung und militärischer Absicherung. Das aber hatten die Spanier in den von Frankreich beanspruchten Regionen nicht geleistet.“¹⁸⁶

Die erwarteten Schätze in Neufundland stellten sich jedoch als wertlos heraus. Zu jenem Zeitpunkt eine Katastrophe für den jungen König, der Spanien 1543 den Krieg erklärt hatte und das Geld für dessen Finanzierung brauchte. 1544 galt die Kolonie als gescheitert und François I. sah sich u.a. angesichts seiner finanziellen Nöte zu einem Friedensvertrag mit Karl V. genötigt. Im sog. *Frieden von Crépy*¹⁸⁷ vom September 1544 beschloss man hinsichtlich der ‚Neuen Welt‘ unter anderem, dass „fortan weder er noch seine Untertanen weder direkt noch indirekt in den entdeckten und noch entdeckenden *Indias* Eroberungsversuche unternehmen würden.“¹⁸⁸ Weiterhin erlaubt war jedoch der Handel seiner französischen Untertanen mit den Einheimischen der ‚Neuen Welt‘.¹⁸⁹ Wie hoch die Konkurrenz durch die Franzosen eingeschätzt wurde und das Misstrauen ihnen gegenüber noch immer war, beweist das politische Vermächtnis des Kaisers an seinen Sohn Philipp II.:

„Was nun die *Indias* betrifft, so müsst Ihr stets sorgsam darüber wachen, ob die Franzosen, heimlich oder sonstwie, eine Flotte dorthin entsenden wollen, und die dortigen Gouverneure mahnen, dass sie dementsprechend überall und wann immer nötig gerüstet sind, den Franzosen Widerstand zu leisten... Daher müsst ihr Ihr stets und in allem auf der Hut sein, Reden vom Frieden und Worten der Freundschaft nicht trauen und beständig darauf bedacht sein, allerorten, so gut Ihr könnt, Eure Stellungen auszubauen und Vorsorge zu treffen, damit Ihr bereit und gerüstet seid, um Euch, wenn sie mit Euch einen Krieg anfangen, zu verteidigen, und damit Euch die Franzosen nicht etwas stehlen, wie sie es zu tun pflegen, besonders dann, wenn sie sich freundlich zeigen.“¹⁹⁰

Dennoch wagten die Franzosen, nun unter Henri II. (1519-1559), in den Abdankungsjahren Kaiser Karls V. (1555-1558) einen weiteren Kolonisierungsversuch. Den Anstoß hierfür gab Nicolas Durand de Villegagnon (1510-1571), ehemaliger Malteserritter und Vizeadmiral der Bretagne aber auch gelehrter Humanist und Theologe¹⁹¹ – unterstützt

¹⁸⁶ GEWECKE, Neue Welt, 24.

¹⁸⁷ Eigentlich *Crépy-en-Laonnois*. Friedensvertrag zwischen Kaiser Karl V. und König François I. von Frankreich am 18. September 1544, mehr zu den Einzelheiten des Vertrages siehe: STEIGER, Heinhard, Bemerkungen zum Friedensvertrag von Crépy en Laonnais vom 18. September 1544 zwischen Karl V. und François I., in: BEYERLIN, Ulrich (Hrsg.), *Recht zwischen Umbruch und Bewahrung: Völkerrecht, Europarecht, Staatsrecht. Festschrift für Rudolf Bernhardt* [Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht. Bd. 120], Berlin 1995, 241-265.

¹⁸⁸ GEWECKE, Neue Welt, 25.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Zit. nach Ebd., 26.

¹⁹¹ Ebd., 27.

vom französischen Admiral Gaspard II. de Coligny (1519-1572), auf den in Kapitel 2.2.5.2 nochmals eingegangen wird.

Die Kolonie sollte allerdings in keinem spanischen Gebiet entstehen, sondern an der brasilianischen Küste, wo die Portugiesen bisher die Oberhoheit hatten. Allerdings waren die Portugiesen zum einen nie an einer Ansiedlung ihrer Landsleute in Brasilien interessiert gewesen, und hatten sich zum anderen die in Brasiliens Küste angesiedelten Tupinamba, oder in der hier verwendeten Schreibweise ‚Tuupinambaults‘, über die Jahre zum Feind gemacht:

„Die Franzosen wussten ihre Interessen umso wirkungsvoller zu verteidigen, als viele französische Seeleute über einen längeren Zeitraum in Brasilien blieben, sich häufig vollkommen in Dorfgemeinschaften der Eingeborenen integrierten und besonders das den Portugiesen feindlich gesonnene Volk der Tupinambá als militärische Berater, nicht selten auch als Waffenlieferanten unterstützten.“¹⁹²

Diese Unternehmung war schließlich auch jene, an der Léry teilnahm: 1556 brach eine Gruppe von 14 Calvinisten aus Gen   im Auftrag Calvins nach Brasilien auf, wo sie 1557 gemeinsam mit weiteren 300 Siedlern in Fort Coligny ankamen.¹⁹³ Seine Reiseeindrücke bilden die Ausgangsbasis der vorliegenden Arbeit.

3.2. Die Reformation in Frankreich

Die Reformation gilt auch heute noch als eine der bedeutendsten Bewegungen in der europäischen Geschichte. Sie veränderte nicht nur das Gesicht des Christentums, sondern löste Entwicklungen aus, die zu einschneidenden Ereignissen und Veränderungen in der Gesellschaft und den damaligen Machtkonstellationen führten – hier seien beispielsweise die Spaltung in zwei Konfessionen und somit auch die Spaltung der Gesellschaft in katholisch und evangelisch¹⁹⁴ genannt sowie der Dre   igj  hrige Krieg. Von besonderer Bedeutung für diese Arbeit sind jedoch die Französischen Religionskriege, auch Hugenottenkriege genannt (1562-1598).

Die lutherischen Reformideen fanden zu Beginn der 1520er Jahre über eine recht einflussreiche Gruppe von Humanisten und reformfreundli-

¹⁹² GEWECKE, Neue Welt, 20.

¹⁹³ Ebd., 29.

¹⁹⁴ PETTEGREE, Andrew, Europe in the sixteenth century, Oxford: Blackwell Publishers 2002.

chen Theologen ihren Weg nach Frankreich.¹⁹⁵ Laut Mentzer wurde diese Bewegung von einer gesellschaftlichen Elite getragen, sowohl im intellektuellen als auch im politischen und sozialen Sinne, auch wenn diese nicht sonderlich gut organisiert war.¹⁹⁶ Darunter befanden sich der Reformtheologe Jaques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), der Humanist Louis de Berquin (1490-1529), der jedoch bereits 1529 auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde, und der französische Bischof von Meaux Guillome Briçonnet (1470-1534), der aktiv, wenn auch vorsichtiger, die Reform seiner Kirche anstrebte.¹⁹⁷ Bereits früh wurden die AnhängerInnen der neuen Konfession jedoch als HäretikerInnen verdammt, verfolgt und nicht selten auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Während König François I. und seine Schwester zu Beginn noch eine schützende Hand über die Hugenotten in Frankreich hielten¹⁹⁸, änderte sich dies mit der sog. „Plakat-Affäre“ (*l'affaire des placards*) von 1534.¹⁹⁹ Bis zu diesem Zeitpunkt hatte die reformatorische Bewegung in Paris recht gemäßigt gehandelt. Jedoch entschloss sich eine kleine radikale Gruppe unter ihnen dazu, die katholische Messe und das Abendmahl öffentlich anzuprangern: Von der Nacht des 17. auf den 18. Oktober 1534 verbreiteten sie in Paris Plakate mit entsprechenden Texten, die im Vergleich zu früher provozierender waren und entsprechend von den Katholiken als Angriff gewertet wurden. Diese Handlung kostete den Hugenotten den Schutz des französischen Königs²⁰⁰ und löste eine Welle der staatlichen Verfolgungen aus, vor der auch die bekannteste Figur der französischen Reformatoren ins Ausland fliehen musste: Jean Calvin (1509-1564).²⁰¹

3.3. Calvin und die Genfer Kirche

Calvin kam im Jahr 1536 erstmals in die Schweizerische Eidgenossenschaft²⁰², wo er grademal zwei Jahre nach seiner Flucht sein bis heute

¹⁹⁵ MENTZER, Raymond, The Appeal of Calvinism in France, in: DINGEL, Irene/SELDERHUIS, Herman (Hrsg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011, 103-114, 103.

¹⁹⁶ MENTZER, Appeal of Calvinism, 103.

¹⁹⁷ Gleichzeitig wollte der Bischof jedoch auch der Krone treu bleiben. Er stand unter dem Schutz Marguerite d'Angoulêmes (1492-1549), Schwester des französischen Königs und später Marguerite de Navarre, vgl. PETTEGREE, Europe, 109; MENTZER, Appeal of Calvinism, 103.

¹⁹⁸ PETTEGREE, Europe, 109.

¹⁹⁹ Ebd.; KINGDON, Robert, The Calvinist Reformation in Geneva, in: PO-CHIA HSIA, R., *The Cambridge History of Christianity*, (Bd. 6: Reform and Expansion 1500-1600), Cambridge 2007, 90-103, 93; JOUANNA, Arlette, *La France du XVIe siècle, 1483-1598*, Paris 2012, 301-303.

²⁰⁰ PETTEGREE, Europe, 109.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Heutzutage gemeinhin als „Schweiz“ bekannt.

berühmtestes Werk *Institution Religionis Christianae* (1538)²⁰³ veröffentlichte, in welchem er seine Grundsätze des christlichen Glaubens festhielt. Kurz nach der Veröffentlichung wurde Calvin auf dem Weg nach Straßburg vom französischen Reformator Guillaume Farel überredet, in Genf zu bleiben. Gemeinsam versuchten sie, ihre Ideen zu verwirklichen, allerdings wurden beide noch im selben Jahr aus Genf ausgewiesen.²⁰⁴ Calvin zog daraufhin nach Straßburg, wo er nicht nur Pfarrer einer von französischen Flüchtlingen gegründeten Kirche wurde, sondern auch Martin Bucer kennenlernte, der in den deutschsprachigen Ländern zu den Reformationsführern gehörte.²⁰⁵ Drei Jahre später, 1541, kehrte Calvin jedoch auf Einladung der neuen Regierung wieder nach Genf zurück²⁰⁶ – eine Stadt, die in den kommenden knapp drei Jahrzehnten zu einer Hochburg geflüchteter Protestanten und Anhänger Calvins werden sollte.²⁰⁷

In Genf erhielt er nun die Erlaubnis, die dortige Kirche zu reformieren und neu zu organisieren. Calvin war zwar kein gelernter Theologe, denn er hatte weder eine entsprechende Ausbildung absolviert, noch war er zum Priester geweiht worden.²⁰⁸ Doch er war „ein Mann der zweiten Generation“²⁰⁹, wie Selderhuis es bezeichnet. Das bedeutet, dass er sowohl „die Schriften der ersten Reformatoren kannte“²¹⁰ als auch ihren

²⁰³ übers. „Unterweisung in der christlichen Religion“, in: *Musée virtuel du protestantisme*, Jean Calvin, online unter: <https://www.museeprotestant.org/de/notice/jean-calvin-1509-1564/> (letzter Aufruf am 1.4.2020).

²⁰⁴ KINGDON, Calvinist Reformation, 92.

²⁰⁵ Ebd.; Martin Bucer (1491-1551) war ein bekannter Reformator in Straßburg. Geboren im Elsass 1491, trat er bereits mit 15 Jahren in das Dominikanerkloster von Schlettstadt ein. 1517 studierte er an der Universität in Heidelberg, wo er ein Jahr später Martin Luther kennenlernte und Anhänger der Reformation wurde. Er trat aus dem Dominikanerkloster aus und heiratete 1522 trotz Zölibatsgelübdes eine ehemalige Nonne. 1523 wurde er exkommuniziert und flüchtete nach Straßburg. Dort lebte und predigte er 26 Jahre lang. Nach der protestantischen Niederlage im Schmalkaldischen Krieg 1547 war er jedoch gezwungen nach England zu flüchten. Auch dort bemühte er sich um die Reformation, vgl. *Forschungsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Bucers deutsche Schriften. Martin Bucers Vita & Bedeutung und die Zeit Bucers, online unter: http://www.adw.uni-heidelberg.de/bucer/seiten/vita.php?active_menu=m_id2 (letzter Aufruf am 26.6.2020).

²⁰⁶ KINGDON, Calvinist Reformation, 92; MENTZER, Appeal of Calvinism, 105; *Musée virtuel du protestantisme*, Jean Calvin, online unter: <https://www.museeprotestant.org/de/notice/jean-calvin-1509-1564/> (letzter Aufruf am 1.4.2020).

²⁰⁷ SELDERHUIS, Herman J., Calvinus on otiosus, in: DINGEL, Irene/ SELDERHUIS, Herman (Hrsg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011, 3-22, 6; KINGDON, Calvinist Reformation, 91.

²⁰⁸ Ebd., 92: Calvin studierte zunächst in Paris die für jene Zeit typischen „humanistischen“ Studien, wurde dann jedoch von seinem Vater zum Jurastudium gezwungen.

²⁰⁹ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 13.

²¹⁰ Ebd.

Diskurs „zu einigen wesentlichen theologischen Themen und ihren Auswirkungen“²¹¹ – was ihm deutlich zum Vorteil gereichte.

Charakteristisch für Calvins reformatorische Ideen war ihre absolute Rückführung auf die Heilige Schrift, die für Calvin die einzige Grundlage des Glaubens darstellte. Die Bibel war für ihn die wesentliche Quelle, die es zu lesen und zu verstehen galt und als Humanist lag ihm daran, an diesen „Quellen anzusetzen und die Dinge dabei so verständlich wie möglich wiederzugeben“.²¹² Dies sei hier nochmals erwähnt, da es mit einer der Gründe ist, weshalb Calvins Schriften damals so positiv und zahlreich rezipiert worden sind: Nicht nur die Massen an verschriftlichten, übersetzten und gedruckten Predigten, sondern auch ihre Verständlichkeit, führten dazu, dass „die Verbreitung des Calvinismus im 16. Jahrhundert – bezogen auf Zeitraum und Umfang – beachtlich zu nennen“²¹³ ist. Insbesondere im Hinblick auf einen Zeitraum, in welchem Reformierte sowohl in Frankreich, Italien, Spanien und im Deutschen Reich, nicht nur politischem und militärischen Druck, sondern in vielen Regionen auch einer massiven Verfolgung ausgesetzt waren.²¹⁴

Obwohl Calvin weiterhin in der Schweizerischen Eidgenossenschaft lebte und diese seit 1536 praktisch nicht mehr verließ, wurde er zu einem der bekanntesten und einflussreichsten Anführer der Reformation in Frankreich.²¹⁵ Dies verdankte er zum Teil der flächendeckenden Verbreitung seiner verschriftlichten Predigten und anderen Schriften in Frankreich: So gingen beispielsweise der Großteil von Calvins 160 Buchtitelausgaben zwischen 1551 und 1564 nach Frankreich und Diakone sorgten anschließend „für die Veröffentlichung der Predigten und deren Verbreitung unter den französischsprachigen Glaubensgenossen“.²¹⁶ Seit 1549 war der französische Flüchtling Denis Raguenier damit beauftragt worden, alle Predigten Calvins in Genf wortgetreu zu notieren und sie „später mithilfe einiger Mitarbeiter zu schriftlichen Predigten“²¹⁷ auszuarbeiten.²¹⁸ Diese fanden dann ihren Weg nach Frankreich, Italien, Spanien und bis in die Niederlande – mit durchschnittlich fünf Predigten die Woche bis in das Jahr 1561 hinein war

²¹¹ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 14: zu den Streitpunkten der Reformationen gehörten u.a. „der Abendmahlstreit zwischen Luther und Zwingli, die Polemik zwischen Luther und Erasmus in Bezug auf den freien Willen und die Diskussion mit den Täufern über die Taufe, den Bund, den Wert des Alten Testaments und das Verhältnis zwischen Kirche und Staat.“

²¹² SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 14.

²¹³ Ebd., 12.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ MENTZER, Appeal of Calvinism, 103-104; SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 5.

²¹⁶ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 9.

²¹⁷ Ebd.

²¹⁸ SELDERHUIS, Herman J., John Calvin. A pilgrim's life, Nottingham 2009, 131-132; GREEF, Wulfert de, The Writings of John Calvin: An introductory Guide, Louisville/London 2008, 94-95.

dies eine beachtlich hohe Anzahl, mit der umso mehr Menschen erreicht werden konnten: „In jedem Fall ist klar, dass nicht nur die gehörten, sondern vor allem auch die gedruckten Predigten Calvins Botschaft weit über Genf hinaus verbreiteten“.²¹⁹

Calvins Grundsätze und sein Aufruf zu einer religiösen Veränderung übten eine besondere Anziehungskraft auf Teile der französischen Bevölkerung aus. Somit fanden die Predigten unzufriedener Mönche und diverse antiklerikale Pamphlete ihren Weg in die französische Bevölkerung. In Folge der vermehrten staatlichen Verfolgung kamen in den 1540ern immer mehr Protestanten aus Frankreich nach Genf, wo sie Calvins Lehren folgten. Einige, von ihm inspiriert, kehrten später nach Frankreich zurück, um die Lehren des „Calvinismus“ dort zu etablieren.²²⁰

Das größte Gehör fanden Calvins Ideen vor allem in der lese- und schreibkundigen städtischen Bourgeoisie und den Handwerkerkreisen Frankreichs. Aus diesen Ständen stammte daher auch der Großteil ihrer Anhängerschaft, deren Unterstützung in der Durchsetzung der reformatorischen Ideen Calvins nicht unterschätzt werden sollte.²²¹ AnhängerInnen aus angesehenen Berufen oder Familien – wie beispielsweise Anwälte und Richter, reiche Handelskaufmannfamilien oder einfach Mitglieder aus den Adelsfamilien – waren nicht nur sozial, sondern auch politisch in der Regel äußerst einflussreich und somit von besonderem Wert für die weitere Etablierung des Protestantismus.²²² Besonders erfolgreich setzte sich die Neuorganisation der Kirchen in mittleren Städten Südfrankreichs durch, die schon lange unabhängiger und selbstbestimmter organisiert waren als die Städte im Norden Frankreichs.²²³ Die Autorität der Katholischen Kirche wurde von vielen mit Missgunst aufgenommen, weswegen die meisten bürgerlichen Führungskräfte Calvins Reorganisation der Kirche, die eine größere Rolle der Laienstände vorsah, begrüßten – dies bedeutete, dass bürgerliche Führungskräfte künftig mehr Funktionen in der Kirche einnehmen sollten, was für viele eine vorteilhafte Erweiterung ihrer Macht bedeutete. So führten ein Großteil dieser Städte bald den sog. *corps d'Église* ein, der sich aus den einflussreichsten und wichtigsten geistlichen sowie bürgerlichen Mitgliedern der Stadtgemeinde zusammensetzte.²²⁴

Doch während Calvin in Genf dafür Sorge trug, dass die Reformation weiter voranschritt und seine Lehren zurück in sein Heimatland gelangten, brodelte es in Frankreich. Eine Bewegung war losgetreten, die ca.

²¹⁹ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 9.

²²⁰ KINGDON, Robert, Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563, Geneva 1956, 101.

²²¹ MENTZER, Appeal of Calvinism, 104; weiterführend siehe TULCHIN, Allan, That Men Would Praise the Lord: The Triumph of Protestantism in Nîmes, 1530-1570, Oxford 2010.

²²² MENTZER, Appeal of Calvinism, 104.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd., 113.

30 Jahre nach Calvins Flucht aus Frankreich zum Ausbruch der Französischen Religionskriege führen würde.

3.4. Die Französischen Religionskriege (1562-1598)

3.4.1. Die Anfänge

Seit dem Beginn der Reformation unter Luther hatte sich die Spaltung in zwei verschiedene Religionslager wie ein Lauffeuer über den europäischen Kontinent verbreitet und zahlreiche Konflikte ausgelöst. Die Religionsfrage vermengte sich mehr und mehr mit politischen Machtfragen, vor denen selbst die stärksten Königreiche jener Zeit nicht gefeit waren.

Gegen Mitte des 16. Jahrhunderts hatte sich Frankreich unter François I., trotz mehrerer Konflikte mit Karl V., zu einem der mächtigsten und wohlhabendsten Monarchien Europas entwickelt. Und selbst als François I. 1547 starb und dessen Sohn Henri II. den Thron übernahm, sah die Zukunft zunächst vielversprechend aus.

Während die ‚Häretiker‘-Gruppen, in den Augen der Katholiken die Protestanten, zu Beginn des 16. Jahrhunderts noch unorganisiert aufgetreten waren und dadurch kaum eine ernst zu nehmende Bedrohung dargestellt hatten, änderte sich dies mit den Entwicklungen, die bereits unter Kapitel 3.1. und 3.2. erläutert wurden: Genf war um 1550 insbesondere unter dem Einfluss Jean Calvins zu einer Hochburg geflüchteter und überzeugter Hugenotten geworden, die nun weit mehr als ein ‚unorganisierter Haufen‘ waren und zweifellos einen entscheidenden Einfluss auf die Entwicklungen in Frankreich nahmen.²²⁵ Zudem hatte Jean Calvin nie seine Heimat vergessen und daher darauf geachtet, dass all seine Schriften und Predigten in erster Linie Frankreich erreichten.²²⁶ Bereits seit 1541 war die französische Übersetzung seines Werk *Institution Religionis Christianae* in seinem Heimatland im Umlauf.²²⁷

Somit waren die religiösen Unruhen, die unter François I. als größtenteils bezwungen gegolten hatten, wieder entfacht. Als streng orthodoxer Mann sah Henri II. diese Entwicklung nicht nur als gefährlich an, sondern wollte „ähnliche Zustände wie in Deutschland in jedem Fall verhindern“.²²⁸ Kurz nach seinem Regentschaftsantritt richtete Henri II. das sog. *Chambre Ardente* ein, ein Komitee des Pariser Parlaments, welches sich um die vermeintlichen Häretiker im Lande kümmern sollte

²²⁵ PETTEGREE, Europe, 153.

²²⁶ Ebd., 152-53.

²²⁷ Ebd., 153.

²²⁸ CHARWATH, Philipp, Kirchengeschichte. Ein Lesebuch, Kelkheim/Taunus 2010, 583.

und alle hugenottischen Parlamentsabgeordneten verfolgte. Trotz dieser Maßnahme entstand 1554 in Orléans die erste hugenottische Kirche, ein Jahr später in Paris und 1556 in Angers – die Hugenotten im Land wurden immer zahlreicher und selbstbewusster.²²⁹

Mit ein Grund für das Ausarten der religiösen Unruhen war letztlich jedoch auch die Instabilität der französischen Dynastie in den auf Henri II. folgenden zwei Jahrzehnten, denn im Zeitraum von nur 15 Jahren hatte Frankreich drei verschiedene Könige: François II. (1559-1560), Charles IX. (1560-1574) und Henri III. (1574-1589).

Henris Sohn François II. führte die Politik seines Vater fort, als er diesem Ende 1559 auf den Thron folgte²³⁰ – ob aus eigener Überzeugung sei hier angezweifelt, da François II. zum damaligen Zeitpunkt gerade mal 15 Jahre alt war. Die eigentliche Macht lag daher in den Händen seiner beiden Onkel, dem Kardinal von Lorraine und vor allem dem Duke François de Guise. Letzterer stand voll und ganz hinter Henris Vorgehen gegen die Protestanten und führte dies nicht nur weiter, sondern achtete zugleich genau darauf, dass seine nun neu gewonnene Macht von niemandem herausgefordert wurde.²³¹ Dies änderte sich mit dem plötzlichen Tod des Königs im Jahr 1560, auf den der 10-jährige Charles IX. folgte: Charles Mutter, Catherine de Medici, übernahm die Vormundschaft des jungen Königs und damit die eigentliche Regentschaft, womit de Guise erstmal in den Hintergrund gedrängt worden war.

Die Hugenotten hatten derweil die Machtkämpfe innerhalb des Königshauses zu ihrem Vorteil genutzt, sodass sie um 1562 ca. zwei Millionen Anhänger hatten. Zudem interpretierten sie die Tode der beiden französischen Könige innerhalb so kurzer Zeit als Zeichen, dass Gott ihnen wohlwollend gesonnen war.²³² Immer mehr BürgerInnen bekannten sich offen zum Protestantismus, hugenottische Gemeinden trafen sich nunmehr in aller Öffentlichkeit.

Im Hinblick auf diese Entwicklungen erließ die Königinmutter, Catherine de Medici, am 17. Januar 1562 im Namen des zehnjährigen Königs Charles IX. das „Toleranzedikt“, welches den Hugenotten erlaubte, sich öffentlich für protestantische Gottesdienste außerhalb der Stadtmauern zu versammeln. Eigentlich war dies zunächst ein unglaublicher Fortschritt für die Hugenotten, die bis dato vor allem verfolgt wurden. Doch den katholischen Adeligen, darunter an erster Stelle François de Guise, widerstrebte es, die Bestimmungen des Edikts anzunehmen. Somit war die Ausgangslage für das sog. *massacre de Vassy* (heute Wassy

²²⁹ PETTEGREE, Europe, 153: “The steadily more systematic organization of the French church was matched by an increasing self-confidence, manifested in growing defiance of the apparatus of repression. Not only were Calvinists growing more numerous; they were also for the first time beginning to win support in the higher echelons of society.”

²³⁰ CHARWATH, Kirchengeschichte, 583.

²³¹ PETTEGREE, Europe, 154.

²³² Ebd., 155.

geschrieben) oder auch „Scheunenmassaker“ am 1. März 1562, geschaffen. An jenem Tag versammelten sich mehrere Hugenotten für einen Gottesdienst in einer Stadt in der Champagne namens Vassy. Dieser wurde in einer Scheune abgehalten, die sich laut de Guise innerhalb der Stadtmauern befand und somit gegen die Bestimmungen des Edikts verstieß – wohl gemerkt lag Vassy auf den Ländereien des katholischen Herzogs de Guise, was sicher entscheidend zu dessen Einschätzung beitrug. De Guise unterbrach mit seinen Männern den Gottesdienst und es kam zu einem regelrechten Blutbad, in dem über 50 Hugenotten – Männer, Frauen und Kinder – ihr Leben verloren. In der hugenottischen Auffassung der Geschichte war dies der Auslöser bzw. der Beginn der Französischen Religionskriege, die bis 1586 anhalten sollten.²³³

3.4.2. Die Bartholomäusnacht

Auf hugenottischer Seite kämpfte man nun unter bourbonischer Führung: Antoine de Bourbon (1518-1562)²³⁴ führte die hugenottisch-bourbonische Verbindung gemeinsam mit seinem Bruder Louis de Condé (1530-1569)²³⁵ gegen die katholische Seite unter Anführung von de Guise an. Die ersten Siege galten jedoch den Katholiken, die Ende 1562 den bisherigen Anführer der Hugenotten Condé gefangen nehmen konnten. Dieser Triumph und der von Catherine de Medici ausgehandelte *Frieden von Amboise*²³⁶ im März 1563 wurde jedoch durch den Mord an François de Guise überschattet. Verantwortlich gemacht wurde dafür der neue Anführer der Hugenotten, Comte Gaspard II. de Coligny bzw. Admiral Coligny, der Condés Stelle übernommen hatte und in den darauffolgenden Jahren am französischen Hof immer mehr Einfluss auf den jungen König Charles IX. ausübte.²³⁷

²³³ *Musée virtuel du protestantisme*, Das Januar-Edikt („Toleranzedikt“), online unter : <https://www.museeprotestant.org/de/notice/das-massaker-von-wassy-1562/> (letzter Aufruf am 25.6.2020); PETTEGREE, Europe, 155.

²³⁴ Oftmals auch unter Antoine de Navarre (dt. Anton von Navarra) bezeichnet, da er durch die Heirat mit der Königin von Navarra (Jeanne d'Albret) 1555, ebenfalls König von Navarra war.

²³⁵ Vollständiger Name lautete *Louis I. de Bourbon, prince de Condé*. Er war der Sohn von Charles IV. von Bourbon und François d'Alençon und Onkel des französischen Königs Henri IV. Später wurde er zum Begründer des Hauses Condé, einer Seitenlinie des Hauses Bourbon.

²³⁶ Der Vertrag erlaubte es den Hugenotten ihre Religion an bestimmten Orten frei auszuüben, die jedoch außerhalb der Stadtmauern liegen mussten. Der Friedensvertrag ist einzusehen in: BARBICHE, Bernard, *Édits de pacifications. L'édit de Nantes et ses antécédents* (1562-1598), online unter: http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_02 (letzter Aufruf am 10.4.2020).

²³⁷ PETTEGREE, Europe, 154, 157.

Den Mord an de Guise zu rächen und Colignys Einfluss auf den König zu brechen, wurde von der katholischen Seite nun zum obersten Ziel erklärt.²³⁸ Die Verfolgung dieses Ziels artete am 23. August 1572 im sog. *Massaker von Saint-Barthélemy* aus, obschon Catherine de Medici den religiösen Konflikt an eben diesem Tag eigentlich durch die Heirat ihrer katholischen Tochter Marguerite de Valois mit dem Hugenotten Henri de Navarre, später als Henri II. König von Frankreich, beilegen wollte. Zum Anlass der Hochzeit am 23. August waren Hunderte von Hugenotten, darunter die Hochrangigsten, der Einladung de Medicis gefolgt und bereits Tage vorher angereist. Nach einem gescheiterten Mordversuch an Coligny am 21. August 1572 forderten Coligny und die anwesenden adeligen Hugenotten die Verfolgung und Verurteilung der Täter, woraufhin Charles IX. anscheinend selbst die Ermordung Colignys und seiner Oberleutnants anordnete.²³⁹ Der Angriff wurde von Henri de Guise²⁴⁰ angeführt: In der Nacht des 23. Augusts 1572 wurde Coligny in seiner Wohnung erdolcht und seine Leiche in die jubelnde Menge unter seinem Fenster geworfen.²⁴¹ Was das Königshaus jedoch nicht erwartet hatte, war die Reaktion der katholischen Pariser Bevölkerung, die nicht nur jubelnd zusah, sondern begann, gewaltbereit durch die Stadt zu ziehen, um die angereisten und bereits in Paris ansässigen Hugenotten zu ermorden. Mehrere Tausend, darunter auch Frauen und Kinder, verloren in jener Nacht ihr Leben und auch weitere Städte nahmen sich in den darauf folgenden Wochen an Paris ein Beispiel, u.a. Rouen, Lyon, Troyes, Orléans, Bordeaux und Toulouse.²⁴² Die Nacht des 23. auf den 24. August 1572 ging als *Bartholomäusnacht*²⁴³ oder auch *Pariser Bluthochzeit* in die Geschichte ein und prägte vor allem die Erinnerungskultur der Hugenotten. In der Tat widmete Léry die hier zu grundliegende Ausgabe seines Reiseberichts eben jenem Admiral Coligny²⁴⁴, der nicht nur die erste Kolonie Frankreichs in Brasilien unterstützt hatte, sondern eben auch hugenottischer Anführer gewesen war. Das Massaker blieb auch für den Rest Europas kein Geheimnis. Die Neuigkeiten verbreiteten sich schnell und wurden von vielen Protestanten als Zeichen von Gottes Missgunst interpretiert. Vor allem im Norden Frankreichs kam es unter den Hugenotten zu einer Welle von

²³⁸ PETTEGREE, Europe, 159.

²³⁹ Es wird vermutet, dass die Königinmutter diesen Befehl erteilte, da sie den Einfluss Colignys, der versuchte den jungen König zum Calvinismus zu bekehren, unbedingt brechen wollte, vgl. PETTEGREE, Europe, 159.

²⁴⁰ Der Sohn des ermordeten François de Guise, für dessen Mord Coligny verantwortlich gemacht wurde.

²⁴¹ PETTEGREE, Europe, 159.

²⁴² Ebd., 60.

²⁴³ Der 24. August ist der Festtag des Heiligen Bartholomäus, daher die Bezeichnung.

²⁴⁴ Lérys Widmung beginnt mit den Worten: „À l'illustre et puissant seigneur, François, Comte de Coligny, Seigneur de Chastillon & c.“ und erstreckt sich über noch vier weitere Seiten, online unter: <https://archive.org/details/histoiredunvoyag06lryj/page/n5/mode/2up> (letzter Aufruf am 12.6.2020).

Abjurationen, die sich in erster Linie aus Angst wieder zum Katholizismus bekannten.²⁴⁵

Entscheidend war jedoch, dass das Herz der Hugenotten Frankreichs zu diesem Zeitpunkt nicht im Norden, sondern in den Städten im Süden lag, die von der Welle der Gewalt verschont blieben. Statt einem vernichtenden Schlag führten die Massaker dazu, dass die hugenottischen Gemeinden im Süden durch die eintreffenden Flüchtlinge aus dem Norden größer wurden und die Religionskriege somit noch lange nicht am Ende waren.²⁴⁶

3.5. Frauenbild(er) im 16. Jahrhundert

„On ne naît pas femme, on le devient“²⁴⁷ – Simone de Beauvoir, 1949.

„Man wird nicht als Frau geboren, man wird es“: Dieses Zitat der Frauenbewegungspionierin Simone de Beauvoir ist eine der Aussagen des 20. Jahrhunderts, die die Genderdebatte(n) maßgeblich konstituierte. Die Annahme oder auch Erkenntnis, dass zwischen dem biologischen („sex“) und dem sozialen Geschlecht („gender“) unterschieden werden kann und sollte; dass Frauenrollen und -bilder von und innerhalb der Gesellschaft konstruiert werden; dass Frauen und Männer durch Sozialisierungsprozesse (häufig) zu dem werden, was von ihnen erwartet wird, war bahnbrechend und wird noch heute kontrovers diskutiert.

Obwohl bereits vor dem 16. Jahrhundert „eine gewisse Kontinuität in der Frauenfrage“²⁴⁸ herrschte, war Europa, was Frankreich miteinschließt, im 16. Jahrhundert noch weit von einer Erkenntnis in dem Ausmaß Beauvoirs entfernt – die sog. *Querelles des femmes*²⁴⁹ würden in Frankreich erst ein Jahrhundert später mit der Etablierung einer vor allem von Frauen geführten Salon-Kultur ihr Potential entfalten.²⁵⁰

Lange Zeit war die Rolle und Bedeutung der Frau in der Geschichtsschreibung kaum vorhanden und somit fehlte darin auch ihr Einfluss und Wirken in unterschiedlichen Bereichen wie der Wissenschaft,

²⁴⁵ PETTEGREE, Europe, 160.

²⁴⁶ Ebd., 161.

²⁴⁷ BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe*, Tome 2. Gallimar, Paris 1949, 15.

²⁴⁸ GÖSSMANN, Elisabeth, *Das gelehrte Frauenzimmer*, München² 1998, 10.

²⁴⁹ *Querelles des femmes* bezeichnet vor allem einen Literaturkorpus, der über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten entstand und in welchem die AutorInnen über die Überlegenheit bzw. Minderwertigkeit der Frau debattierten. Der Begriff wurde allerdings erst im 19. Jahrhundert rückwirkend geprägt; weiterführend zum Thema *Querelles des femmes*, siehe GÖSSMANN, Elisabeth, *Gelehrsamkeit und Wissenschaft. Für und wider die Frauengelehrsamkeit. Eine europäische Diskussion im 17. Jahrhundert*, in: BRINKER-GABLER, Gisela (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1988, 185-196; THOMPSON, *Daughters of Sarah*, 31-64.

²⁵⁰ GÖSSMANN, *Frauenzimmer*, 11.

Kunst und Politik. Erst und vor allem in den 1970ern begann die Frauenforschung das Wissen um das Wirken von Frauen herauszuarbeiten und zu etablieren, um das Geschichtsbewusstsein der Gesellschaft dahingehend zu erweitern.²⁵¹

Eine zufriedenstellende Definition des Frauenbildes im 16. Jahrhundert gibt es genau genommen nicht, da es auch nicht *das eine* Frauenbild gibt. Bereits seit der Antike wird – ausschließlich unter Männern – über den Menschen und über die Rolle und das Wesen des Mannes und der Frau diskutiert. Frauenbilder waren und sind nicht statisch, sondern variieren je nach sozialer Schicht, Alltagsbereich und Kultur- oder Religionsangehörigkeit. Unter Humanisten, Theologen und Akademikern wurden jedoch fortwährend im 16. Jahrhundert Fragen nach der weiblichen Moral, Ratio, Emotion, Sündhaftigkeit und Heiligkeit sehr stark debattiert.²⁵² Die Diskussion (der Männer) um die „Bestimmung und gesellschaftliche Aufgabe der Frau im 16. Jahrhundert“²⁵³ weist laut Gössmann zwei starke Tendenzen auf. Die eine Tendenz stärkt und „[legitimiert] die Vormachtstellung des Mannes in der Gesellschaft“²⁵⁴. Die andere versucht, wenn auch mit minderem Erfolg, das patriarchalische Gebilde zu dekonstruieren.²⁵⁵ An dieser Stelle sollte bedacht werden, dass das patriarchale Gebilde das Ergebnis jahrhundertalter Traditionen und Überzeugungen ist, die transgenerational weitergegeben und auch institutionell gefestigt worden ist. Das genannte Gebilde ist „ein Arsenal theologischer, rechtlicher, philosophischer, medizinischer oder psychoanalytischer Deutungshypothesen“²⁵⁶, die von männlichen Vertretern getätigt wurden und über Jahrhunderte hinweg „die Topoi des Weiblichen besiegelte[n]“.²⁵⁷ Das Frauenbild, das hierbei entstand und sich im Bewusstsein der Gesellschaft verankerte, war nicht nur das eines „misslungen[en] Produkt[s] der Schöpfung“²⁵⁸, sondern auch ein „Spottbild und Falsifikat des Mannes“²⁵⁹ – im physischen wie auch im psychischen Sinne. Der Großteil der Grundhaltungen der katholischen Kirche zum Thema Sexualität beruhte im 16. Jahrhundert auf Lehren aus der Antike. So herrschte auch im 16. Jahrhundert noch die Meinung des Arztes Galenos von Pergamon (129 n. Chr.-199 n. Chr.) vor, der davon überzeugt war, dass sich die männliche Überlegenheit dadurch zeigt, dass die männlichen Geschlechtsteile nach außen gestülpt seien und sich nicht ‚verstecken‘ müssten, während die weiblichen Ge-

²⁵¹ GÖSSMANN, Frauenzimmer, 9.

²⁵² WIESNER, Beyond Women, 312.

²⁵³ GÖSSMANN, Elisabeth, Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?, München² 1996, 46.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ GANZENMUELLER, Petra, Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit der Frau: Weibliche Selbstbewusstwerdung zu Anfang des 17. Jahrhunderts am Beispiel der Sibylle Schwarz (1621-1638), University of British Colombia 1998, 31.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Ebd.

²⁵⁹ Ebd.

schlechtsorgane ja nach innen gekehrt seien. Ebenfalls von der essentiellen Bedeutung des Mannes überzeugt, war Aristoteles (385 v. Chr.-323 v. Chr.), der den Mann im Prozess der Fortpflanzung als wichtigste Person ansah, da dessen Samen den gesamten fertigen Fötus bzw. Embryo enthalte.²⁶⁰ Erst im 17. Jahrhundert sollte die medizinische Entwicklung die damaligen Lehren allmählich widerlegen.²⁶¹ Dennoch blieb das dominierende Geschlecht im öffentlichen und privaten Raum, und in vielen Augen auch göttlich gerechtfertigt, weiterhin der Mann.²⁶² Ausschlaggebend für die Festigung dieser Hierarchie war die patriarchalische Interpretation der Bibel durch Kirchenmänner, Philosophen und Gelehrte. Der italienische Dominikanermönch Thomas von Aquin schrieb im ersten Teil der *Summa Theologica* (ca. 1265-1273), dass das weibliche Geschlecht „durch seine nachträgliche und unmittelbare Erschaffung aus dem Mann neben ihm nicht als eine spezifisch andere Darstellung und Verwirklichung der Idee Mensch“²⁶³ betrachtet werden könne. Vielmehr, so Aquin weiter, sei die Frau lediglich eine „geschlechtliche Sonderverwirklichung und damit nachträgliche Ergänzung des Mannes“.²⁶⁴ Der Mann hingegen sei „Prinzip und Ziel der Frau, so wie Gott Prinzip und Ziel des gesamten Universums ist“.²⁶⁵ Dadurch ergab sich die gesellschaftliche Stellung der Frau als eine dem Mann unterlegene – eine Annahme, welche die Gesellschaft (nach patriarchalischer Interpretation) als logische Schlussfolgerung der Schöpfungsgeschichte betrachtete.

Um zu begründen, dass Frauen nicht für das Amt einer Herrschaft fähig seien, argumentierten die Akademiker Gottfried Cundisius und Johannes Bergmanus 1629 in Wittenberg während einer philosophischen Disputation *Über die Frauen* mit den „Schwierigkeiten, die in der Natur des Amtes liegen“²⁶⁶, deren Belastungen Frauen nicht gewachsen seien, denn „wer wollte bei diesen großen Belastungen und Besorgnissen die Frau zum Amt der Staatslenkung befördern, da doch ihre Unbeständigkeit, Leichtfertigkeit, Zornmütigkeit und Ungeduld bekannt sind und

²⁶⁰ MAC CULLOCH, Diarmaid, Reformation Time and Sexual Revolution, in: *New England Review* 24, 4 (2003), 6-31, 17-18.

²⁶¹ Ebd., 19.

²⁶² GANZENMUELLER, Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit, 38; Mit der Frage nach dieser scheinbar „göttlich legitimierten“ Minderwertigkeit der Frau beziehungsweise dem Vergleich zwischen der Eva in der hebräischen Bibel und den späteren Interpretationen ihrer Figur, setzt sich Elisabeth Gössmann auseinander, siehe GÖSSMANN, Elisabeth (Hrsg.), *Eva. Gottes Meisterwerk*, München² 2000 (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2), 11-44.

²⁶³ GANZENMUELLER, Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit, 36.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ *Thomas von Aquin*, *Summa Theologica*. I q.93 a.4., zit. nach GÖSSMANN, *Frauengelehrsamkeit*, 189.

²⁶⁶ GÖSSMANN, *Frauengelehrsamkeit*, 58.

feststehen“.²⁶⁷ Die Bestätigung dieser Ansätze findet sich laut Cundisius und Bergmanus in der Bibel, denn so steht im Alten Testament:²⁶⁸

„Nach Gen 3,16 herrscht der Mann über die Frau. Dieses an Deutlichkeit nicht zu überbietende Wort Gottes, klarer leuchtend als die Mittagssonne, schließt Frauen nicht nur vom politischen, sondern auch vom Familienregiment aus.“²⁶⁹

Ebenfalls bestätigt sei dies im Neuen Testament:

„Nach 1 Kor 11,3 ist der Mann das Haupt der Frau. Nach Kor 11, 10 hat die Frau als Zeichen der Herrschaft des Mannes den Schleier auf ihrem Haupt zu tragen. Dadurch steht genügend fest, daß Männer und nicht Frauen die Herrschaft ausüben müssen. Ähnliches geht hervor aus 1 Kor 14, 34f., dem Schweigegebot (...) und aus Eph 5, 22, Kol 3, 18 und Tit 2, 5, dem Gehorsamsgebot für Frauen gegenüber ihren Männern.“²⁷⁰

Gestützt sehen die vortragenden Männer dies in Aussagen der Philosophen, wie bspw. Aristoteles:

„Aristoteles erklärt im Buch 1 Kap. 8 seiner Politik den Mann als zur Herrschaft geboren, die Frau aber zum Gehorsam. Dies läßt sich dadurch leicht beweisen, daß die Natur den Männern Klugheit, Geistesgröße, Körperkraft, Geduld in der Mühsal, Standhaftigkeit im Unglück, Versöhnlichkeit und Verschwiegenheit gab, Eigenschaften, die zur Leitung des Staates notwendig sind, die aber bei Frauen höchst selten vorkommen wie ebenfalls Aristoteles bezeugt. Bei den geringsten Beschwerden werden Frauen schwach und lassen sich gehen.“²⁷¹

Knapp 40 Jahre später hatte sich an dieser Haltung kaum etwas geändert: Gegen Ende des 17. Jahrhunderts schrieben die sächsischen Gelehrten Jacob Thomasius, Johannes Sauerbrei und Jacob Smalcius in ihrer Schrift *De foeminarum eruditione* (1671), dass „die Natur das weibliche Geschlecht dazu geschaffen hat, unter der geziemenden Herrschaft des Mannes den Teil der häuslichen Verwaltung zu übernehmen“.²⁷² Männern werde zudem die „Theologie ausdrücklich auferlegt, weil die Na-

²⁶⁷ GÖSSMANN, Frauengelehrsamkeit, 58.

²⁶⁸ Ich nenne es hier „Altes Testament“, da es im 16. Jahrhundert so genannt wurde. Heutzutage allerdings versucht man den Begriff „altes“ mit „erstes“ zu ersetzen, um den Anschein zu vermeiden, das alte sei durch das neue überholt.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd., 58-59.

²⁷¹ Zit. nach GÖSSMANN, Frauenzimmer, 59.

²⁷² THOMASIIUS, Thomas/SMALCIUS, Jacob/SAUERBREI, Johannes, *De foeminarum eruditione*, These III, § 14-§22, zit. nach GÖSSMANN, Frauenzimmer, 194-238, 216.

tur sie ausdrücklich zur inneren Kirchenleitung bestimmt hat²⁷³, ebenso wie zur „Juristischen Gelehrsamkeit“²⁷⁴ und zur „weltlichen Herrschaft“.²⁷⁵ Diese Worte trugen weiterhin zur Konstruktion der Wehrlosigkeit der Frau in religiös bestimmten patriarchalen Strukturen der Gesellschaft bei und belegen heute die fortwährende und unveränderte Haltung Intellektueller des 17. Jahrhunderts.

Jahrhunderte lang wurde unter Männern „verschiedenster Ausrichtungen“²⁷⁶ debattiert, ob Frauen tatsächlich Menschen seien und nicht eher eine „hybride Mittelstufe zwischen Mann und Tier“.²⁷⁷ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde dieses Thema noch in akademischen Kreisen diskutiert: So veröffentlichten zwei Professoren der Universität Wittenberg 1910 die Schrift *Sind Weiber Menschen?*, in welcher sie die gegebene Frage zum Nachteil der Frau erörtern. Diese Auseinandersetzung zeigt nachdrücklich, dass das „Ansehen der Frau und ihr Sozialwert [...]“ bis ins 20. Jahrhundert hinein „mehrheitlich vom männlichen Selbstverständnis“²⁷⁸ abhängig war.

Noch heute führt die Vermittlung in den Schulen nicht selten zum Eindruck, dass Martin Luther Reformationsforderungen zur „Aufwertung und Verbesserung der Rolle der Frau im Staats- und Sozialwesen“²⁷⁹ beigetragen habe. Genau das Gegenteil ist jedoch der Fall, wie vor allem Merry Wiesner²⁸⁰, Susan Karant-Nunn²⁸¹ und Lyndal Roper²⁸² in ihren Schriften aus den 1980ern argumentieren.²⁸³ Das 16. Jahrhundert wird zwar gemeinhin als das Jahr der ‚Entdeckungen‘ gesehen, ein Jahr, in dem tiefgreifende Umbrüche und Veränderungen stattfanden. Und auch wenn viele Frauen anfangs die neuen Lehren der Reformation noch mit Begeisterung, in der Hoffnung auf die dort gepredigte Gleichstellung von Frau und Mann, empfingen, wurde ihnen bald klar, dass diese Gleichstellung nur ein Wunschgedanke war. Auch bei Lutheranern und Calvinanhängern blieb „die Zulassung der Frau zum

²⁷³ GÖSSMANN, Frauenzimmer, 216.

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ GANZENMUELLER, Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit, 36.

²⁷⁷ Ebd., 36-37: 1672 konstatierten zwei Professoren der Universität Wittenberg, dass „Foemina non est homo“, übers., dass die Frau kein Mensch sei.

²⁷⁸ GANZENMUELLER, Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit, 37.

²⁷⁹ LORENZ, Kloster, 7.

²⁸⁰ WIESNER (1987).

²⁸¹ KARANT-NUNN, Susan, Continuity and Change: Some of the Effects of the Reformation on the Women of Zwickau, in: *Sixteenth Century Journal* 12, 2 (1982), 17-42.

²⁸² ROPER, Lyndal, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality in Early Modern Europe*, London 1984.

²⁸³ EURICH, Amanda, Women in the Huguenot Community, in: Mentzer, Raymond/Ruymbeke, Bertrand Van, *A Companion to the Huguenots*, Leiden/Boston 2016, 118-149, 119.

Priesteramt [...] vollkommen indiskutabel, wurde sogar verteufelt²⁸⁴. Frauen blieben daher trotz der Reformation weiterhin „vom Lehr- und Predigeramt und von Beteiligung an dogmatischen Diskussionen und von theologischem Wissen ausgeschlossen“.²⁸⁵ Die einzige Aufwertung, die sie erhielten, war in der Rolle der Ehefrau und Mutter, insbesondere durch die Einführung der Priesterehe. Die revolutionäre Veränderung hin zur Gleichstellung blieb jedoch aus. In den Schriften zur Ehe und zur Frau als Ehefrau und Mutter verankert Luther Frauen in den Haushalt und in die Pflicht der Ehe und des Gebärens. 1525 schreibt Luther in *Eine Predigt vom Ebestand*:

„So soll des Weibes Wille, wie Gott saget, dem Manne unterworfen sein und der soll ihr Herr sein. Das ist: dass das Weib soll nicht ihres freien Willens leben, wie denn geschehen wäre, wo Eva nicht gesündigt, so hätte sie mit Adam, dem Mann zugleich regieret und geherrschet als sein Mitgehilfe. Jetzt aber, nun sie gesündigt und den Mann verführet, hat sie das Regiment verloren und muß ohne den Mann nichts anfangen oder thun.“²⁸⁶

Im Vergleich zur katholischen Kirche kann die Frau laut Luthers Überzeugung „nur als Gehilfin des Mannes“²⁸⁷ von Gott begnadigt werden und ein anderer Weg, als den des Ehelebens war in seinen Augen verachtens- und verdammenswert.²⁸⁸ Demnach wurde die Entscheidung für ein Klosterleben nun auch nicht mehr akzeptiert.²⁸⁹ Diese Tatsache trug zur Verschlechterung der Rechte der Frau bei, da ein Ausweg oder eine Flucht in das Klosterleben wegen ungewollten oder gewalttätigen Ehen oder durch den Wunsch der Ehelosigkeit somit aberkannt wurde.²⁹⁰

In lutherischen als auch hugenottischen Kreisen blieb trotz der ‚Aufwertung‘ bestehen, dass die Frau „auf ihre naturbiologischen Funktionen wie Hausfrauentum und Mutterschaft beschränkt“²⁹¹ wurde und jene, die sich dieser Funktion entzogen – heißt unverheiratet und kinderlos waren – „wider ihre natürlichen Anlagen und Bestimmungen“²⁹² handelten. Damit wurde die männliche Kontrolle über unverheiratete

²⁸⁴ BECKER-CANTARINO, Barbara, Frauen in Glaubenskämpfen. Religiöse Botschaft, Erziehung und Erbauung, in: BRINKER-GABLER, *Deutsche Literatur*, 149-171, 150-51.

²⁸⁵ Ebd., 151.

²⁸⁶ LUTHER, Martin, Eine Predigt vom Ehestand, Anno 1525 zu Wittenberg, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1907, Bd. 17, 15-29.

²⁸⁷ LUTHER, Martin, Vom ehelichen Leben, Bd. 10, 2, 279.

²⁸⁸ Ebd.

²⁸⁹ LUTHER, Martin, Ursache und Antwort, dass Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen, Bd. 11, 394-400.

²⁹⁰ EURICH, Huguenot Community, 119.

²⁹¹ GANZENMUELLER, Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit, 43, Anm. 37.

²⁹² Ebd.; siehe hierzu auch LORENZ (1980).

Frauen eindeutig erweitert.²⁹³ Diese Einstellung ist auch in Lérays Beobachtungen zu finden und wird in dieser Arbeit in Kapitel 4.3. noch dargelegt. Die Ehe hingegen wurde mit der Reformation zum „ranghöchsten Stand für die Frau“ und die Frau „als Ehefrau“²⁹⁴ wurde aufgewertet:

„Die Familie (aber keineswegs die moderne Intim- oder partnerschaftliche Familie) wurde zur Kernzelle des Protestantismus; diese Familie war eine Lebens-, Wirtschafts- und Religionsgemeinschaft und der Leitung des Hausvaters. In dieser patriarchalischen Familie war der Vater nach biblischem Vorbild das absolute Haupt, die Ehefrau seine Gehilfin.“²⁹⁵

Allerdings ist diese ‚Aufwertung‘ der Ehe und der Ehefrau vor dem Hintergrund zu betrachten und zu verstehen, dass die römisch-katholische Kirche seit jeher einen wesentlichen Einfluss auf die Wahrnehmung und die Regelung von menschlicher Sexualität besaß, die in der Reformation noch sehr präsent war. Und für die römisch-katholische Kirche galt die Ehe nicht als das oberste, wertvollste Ziel. An erster Stelle standen stattdessen die Jungfräulichkeit und die Enthaltung. Sie waren die höchste Tugend und die Ehe somit nur zweitrangig. Der sexuelle Akt war in jedem Fall eine Sünde, die Liebe zum Ehepartner und zur Ehepartnerin schambehaftet und daher die Einführung des verpflichtenden Zölibats notwendig.²⁹⁶ Somit wird verständlicher, weshalb die Änderungen der Reformation bezüglich des Zölibats und der Beziehungsebene innerhalb der Ehe so revolutionär und skandalös gewesen waren – sie rüttelten an den Festen der Römisch-katholischen Kirche und entlarvten in den Augen der reformatorischen Kirche den Papst als Betrüger.²⁹⁷ Trotz der revolutionären Veränderungen, die dadurch herbeigeführt worden waren, hielt die römisch-katholische Kirche an ihren theologischen Auslegungen fest und bekräftigte die Unantastbarkeit des Zölibats für Nonnen und Mönche nochmals im Konzil von Trient 1563.²⁹⁸

Entgegen der früheren Annahmen waren Frauen während der Reformation dennoch keine passiven Figuren. Wiesner betont, dass Frauen

²⁹³ BLAISDELL, Calvin's Letters, 318.

²⁹⁴ BECKER-CANTARINO, Frauen in Glaubenskämpfen, 151.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ MAC CULLOCH, Sexual Revolution, 17.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Ebd.: Das Konzil drohte jedem mit dem Kirchenbann, der sich gegen die Bestimmung des Zölibats stellte oder behauptete, der Status der Ehe sei höherwertiger oder gar erstrebenswerter als der der Jungfräulichkeit oder des Zölibats. Selbst zum Ende des 16. Jahrhunderts hin verkündete der römisch-katholische Kardinal Robert Bellarmine in seinem Katechismus 1598 noch: „Marriage is a thing human, virginity is angelical. Marriage is according to nature, virginity is a thing above nature.“, zit. nach: Ebd.. (Übers.: *Ehe ist menschlich, Jungfräulichkeit engelsgleich. Ehe entspricht der Natur, Jungfräulichkeit steht über der Natur*).

für sich die Entscheidung trafen, Klöster zu verlassen, oder aber sich weigerten Klöster unter Zwang zu verlassen; wiederum andere beteten, prophezeiten, diskutierten Religion mit Freunden und Familie; konvertierten oder verließen ihre Ehemänner; schrieben religiöse Gedichte, Hymnen und verfassten sogar polemische Schriften.²⁹⁹ Die spärliche Quellenlage weiblicher Schriften im 16. Jahrhundert basiert daher eher auf ihrer problematischen Anerkennung: Viele Frauen hielten ihre Gedanken nicht fest und wenn dies doch der Fall war, wurden viele ihrer Dokumente nicht aufbewahrt, da sie zu dieser Zeit als wertlos erachtet wurden.³⁰⁰ Allgemein herrschte lange Zeit die Auffassung, dass die ‚richtige Reformation‘ keine Frauen betreffe und somit wurde Frauengeschichte und auch die von Frauen diskutierten theologischen Fragen in der Geschichtsforschung der Reformation marginalisiert und als irrelevant abgewertet.³⁰¹

Wie bisher gezeigt, war das europäische Frauenbild und vor allem die geschlechterspezifischen (Charakter-)Eigenschaften im 16. Jahrhundert stark von den Ansichten und „Stellungnahmen der antiken Philosophen [...] den medizinischen Darlegungen [...] und den Texten der Scholastiker“³⁰² der vorangehenden Jahrhunderte geprägt. Die soziale Platz- und Rollenzuweisung der Frau war „auf der Basis vorgeblich natürlicher, den Geschlechtern „angeborenen“ Wesensmerkmalen“³⁰³ vorgenommen worden und letztlich beharrte die Gesellschaftsstruktur über weitere Jahrhunderte hinweg auf der „Festschreibung der Frau auf das Servil-Häuslich-Private [und] des Mannes aufs Autonom-Staatlich-Öffentliche“.³⁰⁴

Das 16. Jahrhundert war noch eine Zeit, in der „Lehrautorität“³⁰⁵ männlich definiert war, was sich zum Beispiel in den „Zitierbräuchen“³⁰⁶ widerspiegelte: Da Frauen keine „Lehrautorität“ besaßen, durften nur Männer als Autoren zitiert werden.³⁰⁷ Dies bedeutet jedoch erneut *nicht*, dass Frauen passiv waren und sich diesen Einschränkungen unterordneten. In jedem System gibt es auch immer einzelne Individuen, die sich gegen die verordneten Regeln stellen oder sich ihre ‚Schlupflöcher‘ im Gesetz suchen – auch im 16. Jahrhundert.³⁰⁸ Denn das Jahrhundert steht neben der Reformation auch für den Renaissance-Humanismus: Diese humanistischen Tendenzen ermöglichten

²⁹⁹ WIESNER, *Beyond Women*, 314.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Ebd., 316; DOUGLASS, Jane D., *Women, Freedom, and Calvin*, Philadelphia 1985, 8.

³⁰² GANZENMUELLER, *Wider die Ges(ch)ichtslosigkeit*, 42.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ GÖSSMANN, *Frauenzimmer*, 16.

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ MAC CULLOCH, *Sexual Revolution*, 19.

vor allem den sozial höher gestellten Frauen eine vergleichsweise bessere Bildung als noch in den Jahrhunderten zuvor.³⁰⁹ Immer wieder widersetzten Frauen sich mehr oder minder offen den patriarchalischen Bestimmungen und hinterfragten die gängigen Regeln und Ansichten. Sie schrieben und diskutierten vor allem in den von ihnen geleiteten Salons, mit denen sie einen Ort „eines alternativen Denkens“³¹⁰ schufen, in dem „Themen ihres Interesses diskutiert wurden und auch auf Männer Einfluss ausgeübt werden konnte“.³¹¹ Zwar wirkten solche Orte, wie Gössmann anmerkt, „nicht unbedingt gesellschaftsverändernd“.³¹² Jedoch sind „diese Inseln in einer patriarchalen Welt“³¹³ ausschlaggebend, wenn auch nur durch ihre Präsenz. Die Reformation unterstützte das dahingehend, dass sowohl Lutheraner als auch Hugenotten im Lesen der Heiligen Schrift die Grundlage ihres Glaubens sahen, was sowohl für Frauen als auch Mädchen galt. Damit wurde im 16. Jahrhundert die Alphabetisierung der Frauen vorangetrieben, „dann die Literarisierung und geistige Bildung“.³¹⁴ Vor allem das sog. „Gebetbuch“ förderte nach dem Lesen das eigene Schreiben:

„[Der Weg] zur Konstitution eines eigenen, autonomen Ich durch Schreiben als Vorform politisch-gesellschaftlicher Emanzipation, hatte begonnen. Mit der Reformation wurden die Weichen dafür gestellt, dass für Frauen der Prozess der Individuation beginnen konnte.“³¹⁵

³⁰⁹ LORENZ, Kloster, 7.

³¹⁰ GÖSSMANN, Frauenzimmer, 17.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd., 18.

³¹³ Ebd.: Die Diskussionen in Salons und die sozusagen „Stille Rebellion“ innerhalb eines geschützten Raumes, zählt Gössmann unter „Frauentradition“, die sie von „Frauenbewegung“ unterscheidet. Ersterer genügt das Wissen darüber, dass sie als Frauen nicht minderwertig sind und dass sie sich in der patriarchalischen Welt untereinander austauschen, ausdrücken und ihr Wissen und Können ausüben können. Frauenbewegungen jedoch hatten politische und soziale Hintergründe und Absichten.

³¹⁴ BECKER-CANTARINO, Frauen in Glaubenskämpfen, 152.

³¹⁵ Ebd.; Schreibende Frauen des 16. Jahrhunderts waren bspw. die Patrizierin Katharina Zell aus Straßburg (1497-1562), die Adelige Argula von Grumbach aus Bayern (1492-1554), die Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg (1494-1572) und Anna Ovena Hoyers aus Schleswig-Holstein. All diese Frauen sind, wohlgemerkt, Adelige beziehungsweise von hohem sozialem Stand. Für Frauen aus niedrigen Ständen waren die Möglichkeiten zur Bildung weitaus geringer und hier ist die Forschung durch fehlende Quellen auch noch nicht sehr weit, vgl. ebd., 153-184.

3.6. Calvins Frauenbild

Den größten Einfluss auf Lérays Wahrnehmung und Wertung von Frauen hatten jedoch Calvins Ansichten, die dieser in seinen Predigten und Schriften darlegte. Calvins Stellung zur Frauenfrage wird divers diskutiert und es ist schwierig, in der Forschung eine konsequente Haltung zu Calvin zu finden. Die Darstellungen aus dem letzten Kapitel zeigen, dass das Frauenbild der hugenottischen bzw. protestantischen Bewegung und des 16. Jahrhunderts allgemein weder von Fortschritt geprägt war noch einen aufwertenden Charakter hatte – dies gilt insbesondere für die Frau außerhalb ihres damaligen, als natürlich begriffenen, Bereichs. Calvins Stellung als vermeintliche Ausnahme was die geringe Wertschätzung der Frauen im 16. Jahrhundert betrifft, soll an dieser Stelle stark angezweifelt werden. Grundlegend zeigt sich jedoch erneut durch Calvins Schriften, welche Bedeutung die diskutierte Frage nach der Rolle der Frau im 16. Jahrhundert spielte. Dies stand, wie im letzten Kapitel erwähnt, mit dem Aufkommen einer humanistischen Bewegung der Renaissance in Zusammenhang, welche die Bildung von Frauen ermutigte, wobei diese Ermutigung in erster Linie an adelige Frauen der Gesellschaft gerichtet war.³¹⁶ Dennoch galt das Interesse vorwiegend der Bildung der männlichen Vertreter der Gesellschaft. Obgleich Calvin sehr auf einen Katechismus für Kinder insistierte, der auch Mädchen inkludierte, bleibt es schwer greifbar, wie hoch Calvins Engagement für die Bildung von Frauen und Mädchen tatsächlich war.³¹⁷ Die Geschichtsforschung zeigt zwar, dass Calvin eine durchaus offenere Haltung gegenüber einer stärkeren Gleichberechtigung der Geschlechter bezüglich dem Scheidungsrecht der Frauen im Falle ehebrüchiger Männer, oder allgemein in der (sexuellen) Beziehung zwischen Mann und Frau, besaß und sich nicht an den misogynen Schriften seiner männlichen Zeitgenossen beteiligte.³¹⁸ Im Kontrast dazu steht jedoch seine sehr patriarchalische Überzeugung, dass Frauen laut der Bibel in der Kirche und in Kirchenangelegenheiten zu schweigen hätten.³¹⁹ Calvin war nie ein Unterstützer einer grundlegenden Veränderung der damaligen sozialen Strukturen und Hierarchien zwischen Mann und Frau, auch wenn er gewiss ein fortschrittlicherer Denker als manch einer seiner männlichen Kollegen gewesen war. Nichtsdestotrotz war er das Produkt einer Generation, die sehr bestimmte Geschlechter-Stereotype

³¹⁶ THOMPSON, *Daughters of Sarah*, 3; diese Einschätzung mag aber vielleicht auch darauf zurückzuführen sein, dass es vor allem adelige Frauen sind, von denen die Forschung schriftliche Hinterlassenschaften besitzt, mit denen HistorikerInnen später arbeiten konnten. Von Frauen aus ärmeren sozialen Schichten sind solche schriftlichen Zeugnisse aus dem 16. Jahrhundert leider kaum bis gar nicht vorhanden.

³¹⁷ Ebd., 4

³¹⁸ VORSTER, Nico, John Calvin on the status of women, in: *The Journal of Theological Studies*, NS 68 (2017), 178-211, 210.

³¹⁹ 1 Kor 14, 34; 1 Tim 2, 12, zit. nach GÖSSMANN, *Frauenzimmer*, 217.

in ihrer Gesellschaft gefestigt hatte, denen auch er nicht ganz entkommen konnte. Daher fallen seine Überzeugungen und Lehren größtenteils in die damals allgemein akzeptierten und dominierenden patriarchalischen Haltungen über die Rolle der Frau in der Kirche und in der Gesellschaft.³²⁰

Obzwar Calvin beispielsweise die Institution der Ehe aufwertete und die Scheidung einer solchen im Vergleich zur katholischen Kirche nicht als unmöglich abtat, blieb er von der Sünde, die der Frau einverleibt war (selbst wenn in einer Ehe), überzeugt.³²¹ Er unterstellte den Frauen die Laster des Müßigganges, des Hanges zum Tratschen, der Neugierde, Geschwätzigkeit und einer naiven Frömmigkeit sowie die Laster des Aberglaubens, der Trunkenheit, der übermäßigen Verzierung (ihrer selbst) und der Eitelkeit.³²² Damit festigte und hielt Calvin misogynen Stereotypen aufrecht, statt sie zu konterkarieren, selbst wenn er diese Laster auch an Männern moralisch verwerflich fand.³²³

Wie bereits in den Kapiteln zu Calvins Hintergrundgeschichte erwähnt, verließ dieser seit seiner Niederlassung in Genf 1542 bis zu seinem Tod 1564 die Schweizerische Eidgenossenschaft so gut wie gar nicht. Folglich blieb ihm als einzige Kommunikationsform nur der Brief.³²⁴ Solche Briefkorrespondenzen führte er zwischen 1542 und 1564 nachgewiesen mit 18 Frauen.³²⁵ Seine mittlerweile bekannte und reichlich untersuchte Briefkorrespondenz ist jedoch vor dem Hintergrund zu betrachten, dass die Empfängerinnen allesamt eine signifikante politische Macht besaßen und/oder eine bedeutende Rolle in der Durchsetzung der reformatorischen Ideen in ihrem Umfeld leisteten oder potentiell leisten könnten.³²⁶ Der Großteil dieser Frauen war aus adeligem Haus, einige von ihnen jedoch auch Frauen, die sich im Kampf um die Reformation hervorgetan hatten. Hierzu zählten beispielsweise Marie Dentièrre und

³²⁰ VORSTER, Status and role, 210.

³²¹ Oftmals klingt es so, als ob Calvin einer Scheidung sehr offen gegenüberstand und diesbezüglich eine sehr fortschrittliche Sichtweise einnahm. Erneut ist dies im Kontext seiner Zeit zu betrachten und dahingehend war er im Vergleich sicherlich fortschrittlicher. Dennoch war auch er, wie sich aus seinen Briefkorrespondenzen mit Frauen herauslesen lässt, eher abgeneigt die Frau zur Scheidung zu raten oder zu ermutigen, selbst wenn diese ihm von den Gewaltextzessen ihres Mannes berichteten. Meist riet er ihnen zur Geduld (vgl. hierfür seine Briefe an eine unbekannte Frau: Calvin à une dame, June 4, 1559, CO, XVII, col. 519, no. 3064; Une dame aux Ministres de Genève, June 24, 1552, CO, XIV, col. 337-340, no. 1634; Ministres de Genève à une dame, June-July 1552, CO, XIV, col. 344-345, zit. nach BLAISDELL, Calvin's Letters, 71.

³²² THOMPSON, Daughters of Sarah, 34.

³²³ Ebd.

³²⁴ Bis dato sind uns mehrere Tausend Briefe überliefert, die Calvin schrieb und erhielt, vgl. BLAISDELL, Charmarie Jenkins, Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places, in: *The Sixteenth Century Journal* 13, 3 (1982), 67-84, 67.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ THOMPSON, Daughters of Sarah, 6-7, 32.

Claudine Levet, zwei Frauen, die in den ersten Jahren der Reformation in Genf als Predigerinnen tätig waren – eine Ausnahme, die auch Calvin nur so lange tolerierte, wie die Genfer Kirche sich in den frühen 1530er Jahren noch in einem chaotischen Ausnahmezustand befand. Kurze Zeit später akzeptierte auch Calvin keine Frauen mehr im Predigeramt oder in sonstigen kirchlichen Ämtern, die Frauen nach damaliger Lesart und seiner Ansicht nach von der Heiligen Schrift verboten wurden.³²⁷

Nachgewiesen ist ein (Brief-)kontakt jedoch nicht nur zu adeligen Frauen, sondern auch zu Männern, die dem Korpus der *Querelles* ‚pro-Frauen‘ Schriften beitrugen, wie bspw. Agrippa von Nettesheim.³²⁸ Es kann somit davon ausgegangen werden, dass diese Korrespondenzen doch einen positiven oder negativen Einfluss auf Calvins Frauenbild gehabt haben.³²⁹ Laut Roelker, die sich mit Calvins Korrespondenzen und sein Wirken auf adelige Frauen mehrfach auseinandersetzte³³⁰, kommunizierte Calvin respektvoll, der sozialen Stellung der jeweiligen Frau entsprechend. Sich die Entwicklungen in Frankreich gegen Mitte des 16. Jahrhunderts vor Augen führend (siehe Kapitel 3.2. bis 3.5.), ergeben sich klar definierte Strukturen in Calvins Zielen: Unterstützung für die Reformation in jenen Kreisen suchen, die auch die Macht besaßen, etwas zu bewirken und zu bewegen. Sehr deutlich wird dies in seiner Korrespondenz zu den vier wichtigsten Frauen des 16. Jahrhunderts: *Elisabeth I.*, Königin von England; *Marguerite d'Angoulême*³³¹, Königin von Navarra und Schwester des Königs von Frankreich François I.; *Renée de France*, Schwägerin von François I.; *Jeanne d'Albret*, Tochter von Marguerite de Navarre, seit 1555 Königin von Navarra und mit Antoine de Bourbon verheiratet.³³²

Calvin hielt nicht ohne opportunistische Hintergründe einen langjährigen Briefkontakt mit diesen Frauen. Wie aus den Briefen ersichtlich, so Roelke, diente Calvin diesen Frauen weniger als religiöser Beistand:³³³ Sein Interesse lag vor allem in den politischen Themen und den damit zusammenhängenden organisatorischen Aspekten. Er ermutigte sie, ihren Glauben an die Reformatorische Kirche zu bestärken, ihrer Pflicht für die Bewegung nachzugehen, standhaft zu bleiben und sich vor allem öffentlich als Unterstützerinnen der Reformation bzw. als Konvertiten

³²⁷ THOMPSON, *Daughters of Sarah*, 57-58; DOUGLASS, *Women*, 107.

³²⁸ THOMPSON, *Daughters of Sarah*, 33, 35-38: Es wird davon ausgegangen, dass Calvin und Agrippa sich kannten, da Letzterer sich in den 1520er Jahren in Genf aufgehalten hat.

³²⁹ THOMPSON erörtert eben diese Frage zum Einfluss der Korrespondenzen auf Calvin in seinem ersten Kapitel „Calvin and Exceptional Women in Sixteenth-Century Theory and Practice“. In Frage kommen bei ihm Agrippa von Nettesheim, Marguerite de Navarre, Marie Dentière und Guillaume Postel, vgl. 35-48.

³³⁰ ROELKER, *Appeal of Calvinism* (1972); ROELKER, *Noble women* (1972).

³³¹ THOMPSON, *Daughters of Sarah*, 38-40.

³³² BLAISDELL, *Calvin's Letters*, 74-75.

³³³ Meist schickte er den Frauen Pfarrer, die in Genf von Calvin ausgebildet worden waren, vgl. ebd.

erkennen zu geben.³³⁴ Calvin war sich durchaus im Klaren darüber, dass die Konversion Frankreichs in großem Maße von der Unterstützung der französischen Adelsfamilien abhängig war und die Frauen darin einen nicht zu unterschätzenden Einfluss besaßen.³³⁵ Nicht selten waren diese Frauen mit katholischen Männern verheiratet und setzten sich somit unter Gefahr ihres eigenen Lebens für die Reformation ein oder waren im Geheimen tätig.³³⁶ Andere übernahmen am Hof oftmals die Vermittlerinnenposition zwischen rivalisierenden katholischen und hugenottischen Fraktionen ein. Wiederum andere überzeugten befreundete Familien oder einzelne Bekannte zum reformatorischen Glauben überzutreten.³³⁷

Dennoch sollen diese Korrespondenzen nicht darüber hinwegtäuschen, dass Calvins Standpunkt zum weiblichen Geschlecht, abgesehen von den oben genannten Ausnahmen, sehr traditionell war, und Calvin Frauen letztlich immer noch für das schwächere Geschlecht hielt und die Überlegenheit des Mannes als schöpferischen Unterschied sah. Auch seine Genesisauslegung verläuft dahingehend, dass er Gen. 2, 18 als Pflicht der Frauen interpretiert, die diese ihren Männern gegenüber haben: Dem Mann helfend zur Seite zu stehen und damit die ihnen von Gottes Hand zugetragene Aufgabe unbeirrt fortzusetzen.³³⁸

Es ist unmissverständlich, dass Calvin diese Frauen nicht in Schriftverkehr verwickelte, weil er die weibliche Wahrnehmung und Meinung schätzte – darum ging es in diesen Briefen nie. Er schrieb ihnen vielmehr, weil sie politische Macht besaßen und weil sie aus mächtigen Adelsfamilien stammten, deren Einfluss sich entscheidend auf die Reformationsbewegung in Frankreich auswirken konnte. Seine einzige

³³⁴ BLAISDELL, Calvin's Letters, 69-70, 84; Jeanne d'Albret war jedoch die einzige, die sich 1560 als Regentin öffentlich zum Protestantismus bekannte, vgl. ebd., 76-77, 84.

³³⁵ Adelige Frauen genossen vor allem im Frankreich des 16. Jahrhunderts im Normalfall eine gute humanistische Bildung und gerade in der Anfangszeit der Reformation bot diese ihnen die Chance ihre Bildung auch einzusetzen: Sie durften die Bibel lesen und sich am religiösen Leben beteiligen, eine unmittelbare Beziehung zu Gott eingehen, ohne einen männlichen Pfarrer als intermediärer Vermittlungsmann. Ebenso ansprechend war die reformatorische Aufwertung der Ehe als eine Beziehung der gegenseitigen Liebe und Zuneigung zwischen den Ehepartnern, innerhalb der auch der Sexualakt keine Sünde mehr darstellte. Was sie allerdings im Falle einer Konvertierung verloren, war die Möglichkeit den Weg des Klosterlebens als Alternative zur Heirat zu nehmen und die damals doch psychologisch wichtige Beziehung zum Beichtvater, vgl. ebd., 67-70; DAVIS, Natalie, *City Women and Religious Change*, in: *Society and Culture in Early Modern France* 19 (o.J.) 65-95; THOMAS, Keith, *Women in the Civil War Sects*, in: *Past and Present* 13 (1958), 42-62.

³³⁶ Aufgrund ihres neuen Glaubens hatten viele dieser verheirateten Frauen unter der Gewalt ihres katholischen Ehemannes zu leiden. Auch Frauen aus der (katholischen) Königsfamilie waren vor dessen Zorn und einer offiziellen Verfolgung nicht geschützt, sollten sie sich als Anhängerinnen des Protestantismus zu erkennen geben. Siehe die Beispiele Marguerite de Navarra und Renée de France, vgl. BLAISDELL, Calvin's Letters, 70-71.

³³⁷ Beispiele hierfür siehe ebd., 69.

³³⁸ GAUSE, *Reformation geschlechtergeschichtlich*, 299.

Ambition war es, die Macht zu erhalten, um die Reformation in seinem Heimatland Frankreich weiterzubringen.

4. Jean de Léry Histoire d'un Voyage faict en la terre du Brésil (1556-1558)

4.1. Kontextualisierung seiner Reise und seiner Veröffentlichung

Jean de Léry wurde 1534 in La Margelle, Bourgogne, Südfrankreich, als Sohn hugenottischer Eltern geboren.³³⁹ Wie genau seine soziale Herkunft einzuordnen ist, ist in der Forschung umstritten. Frank Lestringant postuliert, dass Léry aus einer niederen sozialen Schicht stammte und seine Bildung daher weniger fundiert ausfiel.³⁴⁰ Bereits in jungen Jahren flüchtete er als verfolgter Hugenotte nach Genf, wo er Jean Calvins Predigten besuchte und theologische Studien bei Calvin absolvierte. Zum Zeitpunkt seiner Reise nach Brasilien 1556 war er zu einem frenetischen Anhänger Calvins geworden. Als einer von Calvin ausgebildeten jungen Pfarrern schloss er sich in Genf am 10. September 1556 mit gerademal 22 Jahren einer Gruppe von 13 Hugenotten an, die als geistlicher Beistand in die jüngst gegründete französische Kolonie abreisten.³⁴¹

„Ich schloss mich an, weil ich den mir von Gott gegebenen guten Willen hatte, Seinem Ruhme zu dienen, und weil ich begierig war, die Neue Welt zu sehen.“³⁴²

Calvin hatte persönlich die hugenottischen Pfarrer auf Wunsch seines alten Studienkollegen aus Paris, Nicolas Durand de Villegagnon, mit der Missionsreise beauftragt.³⁴³ Dieser hatte sich 1555 mit 600 Männern die Kontrolle über die Bucht des heutigen Rio de Janeiro erkämpft und sich auf einer der Inseln am Eingang der Bucht niedergelassen. Die Niederlassung und die dort erbaute Festung wurden schließlich *Fort Coligny* getauft.

³³⁹ LESTRINGANT, *Le Huguenot*, 47.

³⁴⁰ Ebd.: „il est d'un milieu que l'on doit supposer modeste, inférieur de toute manière à la bonne bourgeoisie, et plus encore à la 'petite noblesse' dont on l'a parfois généreusement crédité. Sa formation intellectuelle est sans doute alors des plus sombres : jamais, semble-t-il, il ne possèdera bien le latin, si on en juge par les auteurs qu'il cite dans les éditions successives de son Voyage, toujours disponibles en traduction française“.

³⁴¹ WALLERICK, *La représentation*, 9.

³⁴² LÉRY, *Menschenfresser*, 58.

³⁴³ BOUCHER, *Les Nouvelles Frances*, 9.

Die Pfarrer erbat Villegagnon von Calvin als moralische Stütze, da er vor allem die sexuellen Verhältnisse der normannischen Dolmetscher mit indigenen, unchristlichen Frauen verurteilte und die Implementierung entsprechender Regeln nicht zu gelingen schien.³⁴⁴

Nach einer langen, beschwerlichen Reise über das Meer erreichte das Schiff mit den hugenottischen Pfarrern die noch junge französische Kolonie in der Bucht des heutigen Rio de Janeiro. Eine Weile verlief alles ruhig, bis sich religiöse Konflikte zwischen Villegagnon und den hugenottischen Pfarrern immer weiter zuspitzten. Nach acht Monaten verließen Léry und einige der Hugenotten – wie viele wird nicht genannt – die Insel und wechselten auf das brasilianische Festland. Dort fanden sie bei den Tuupinambá Zuflucht, die an der heutigen Guanabara Bucht bei Rio de Janeiro ansässig waren.

Die Tuupinambá – im Deutschen Tupinamba und im Portugiesischen Tupinambás genannt – waren Indigene an der Küste Brasiliens, welche sich in mehrere, unterschiedliche Gemeinschaften gliederten, die jedoch alle einer Sprachgemeinschaft angehörten – sie sprachen Tupi.³⁴⁵ Der Großteil dieser Gemeinschaften war zum einen im Gebiet zwischen dem Rio São Francisco (auch unter dem Namen ‚Velho Chico‘ bekannt) und der Baía de Todos os Santos, zum anderen im Gebiet zwischen den heutigen Staaten São Paulo und Rio de Janeiro angesiedelt.³⁴⁶ Allerdings war die Beziehung untereinander häufig von kriegerischen Auseinandersetzungen geprägt.³⁴⁷ Da sie für viele der anreisenden Europäer die ersten Indigenen waren, mit denen sie Kontakt hatten, waren die Tuupinambá zum damaligen Zeitpunkt mitunter die bekanntesten indigenen Gemeinschaften dieser Region.³⁴⁸

³⁴⁴ MARSHALL, Bill (Hrsg.), *France and the Americas: Culture, Politics, and History*, (Transatlantic Series, Band 1), Santa Barbara u.a. 2005, 185-186.

³⁴⁵ MONTEIRO, John M./WOODARD, James (Hrsg.), *Blacks of the Land. Indian Slavery, Settler Society, and the Portuguese Colonial Enterprise in South America*, Cambridge University Press 2018, 9. Darunter zählten neben den *Tupinambá* auch die, *Potiguara*, *Tabajara*, *Caeté*, *Tupiniquim*, *Temiminó*, *Tamoio* und die *Guarani*. Nicht-Angehörige der Tupi-Gemeinschaften wurden *Tapuia* genannt. Nachkommen dieser Gemeinschaften gibt es auch heute noch, wie bspw. die *Tupinambá de Olivença*. Mit anderen indigenen Gemeinschaften verteidigen auch sie heute noch (insbesondere unter der Regierung Jair Bolsonaro) ihre Rechte in Brasilien wie u.a. auf der Seite des Instituto Socioambiental (ISA) von Brasilien eingesehen werden kann, online unter: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tupinamb%C3%A1_de_Oliven%C3%A7a und online unter: <https://www.socioambiental.org/pt-br> (letzter Aufruf am 29.8.20). Ebenso die offizielle Seite zu den heutigen Heimatgebieten der Indigenen Brasiliens informiert über den rechtlichen Status und teilweise Kampf um den rechtlichen Status der Gebiete, siehe *Terras Indígenas no Brasil*, online unter: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3993> (letzter Aufruf am 29.8.2020).

³⁴⁶ BUENO, E., *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*, Rio de Janeiro 1999, 43.

³⁴⁷ MONTEIRO, *Blacks of the Land*, 9, 15.

³⁴⁸ BUENO, E., *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Rio de Janeiro 1999, 43. Sie waren die Indigenen, mit denen bspw. Pero Vaz de Caminha 1500

Da die portugiesischen Kolonialherren seit 1500 große Teile der brasilianischen Küste in Anspruch nahmen und die Tupinambá ihnen daher feindlich gesinnt waren, wurden Léry und seine Gruppe 1557 als nicht-Portugiesen von den Tuupinambaúts herzlich aufgenommen.³⁴⁹ Letztere schlossen sich 1555 zur sog. ‚Confederação Tamoios‘ zusammen, die bis 1567 bestand und zum Ziel hatte, die portugiesische Vorherrschaft zu brechen und die weitere Versklavung der Indigenen zu verhindern.³⁵⁰

Inwieweit Léry selbst jedoch die Tupi-Sprache während seines Aufenthalts erlernte ist aus seinen Erzählungen nicht herauszulesen. Lesende erfahren lediglich, dass am „Seehafen Honfleur in der Normandie“³⁵¹, den die Gruppe aus Genf vor der Überfahr nach Brasilien anfuhr, „sechs junge Männer“ hinzukamen, die mitgenommen wurden, „damit sie die Sprache der Wilden erlernten“.³⁵² Diese ‚Dolmetscher‘ sind zwar anwesend, jedoch nicht in jeder einzelnen Situation und so kann eine richtige Übersetzung nicht garantiert werden. Aus diesem Grund sind Lérys Berichte über vermeintliche Aussagen der Tuupinambaúts mit Vorsicht zu betrachten.

Von größerer Wichtigkeit für die Niederschrift des Reiseberichts als die konkreten Umstände von Lérys Reise sind jedoch die Erlebnisse zwischen seiner Rückkehr nach Frankreich 1558 und der in dieser Arbeit verwendeten französischen Veröffentlichung aus dem Jahre 1580.

Als Léry am 26. Mai 1558 aus Brasilien nach Europa zurückkehrte, reiste er erneut nach Genf, um seine theologischen Studien aufzunehmen und heiratete dort nur ein Jahr später die Witwe Jeanne Rachel. Sie führten keine glückliche Ehe und Léry „beklagte sich zeitlebens über das Fehlverhalten seiner Frau und schlug sie sogar“³⁵³. Bereits 1561 kehrte er mit seiner Frau nach Frankreich zurück und betätigte sich dort als Hugenottenpastor.³⁵⁴ In seiner Heimat sah er sich mit den religiösen Konflikten zwischen Hugenotten und Katholiken konfrontiert. Wie die vorherigen Kapitel bereits deutlich darlegten, sah sich Frankreich Mitte des 16. Jahrhunderts mit immer akuterer religiöser Unruhe bis hin zu gewalttätigen Ausschreitungen zwischen katholischen und hugenottischen Fraktionen konfrontiert. Gaspard de Coligny hatte sich mittlerweile offen auf die Seite der Reformation geschlagen und war nun neuer Anführer der Hugenotten.

erstmalig in Kontakt trat. Auch Hans Staden, Amerigo Vespucci, André Thevet, Yves d'Évreux und Claude d'Abbeville schrieben im 16. Jahrhundert über die Tupinambas.

³⁴⁹ BUENO, Capitães, 43.

³⁵⁰ MONTEIRO, Blacks of Land, 8.

³⁵¹ Ebd., 59.

³⁵² Ebd., 60.

³⁵³ HUPFELD, Zur Wahrnehmung, 69; LESTRINGANT, Le Huguenot, 66f.

³⁵⁴ BINZ, Louis, Le Huguenot et les sauvages: Jean de Léry et son histoire d'un voyage au Brésil (1556-1557), in: *Annals de la 3era Universitat d'Estiu Andorra* 84 (1985), 47-59, 49.

Nachdem die Stadt La Charité-sur-Loire, in der er als hugenottischer Pastor tätig war, 1569 zunächst von Hugenotten „und anschließend von katholischen Truppen belagert wurde“³⁵⁵, flüchtete Léry zunächst erneut in die Schweizerische Eidgenossenschaft. 1572 kehrte er jedoch nach La Charité zurück, wo er wenig später nur knapp einem brutalen Angriff auf 22 Hugenotten entkam, der in Folge der Bartholomäusnacht verübt worden war. Léry schaffte es, aus La Charité-sur-Loire nach Sancerre zu fliehen, eine der damaligen Hochburgen der Reformation in Frankreich.³⁵⁶ Hier durchlebte er dann allerdings die Belagerung von Sancerre im Januar 1573, die bis August 1573 anhielt. Das Grauen, das er dort erlebte, veröffentlichte er in seinem Werk *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*³⁵⁷ und erwähnt sie indirekt auch in seinem Reisebericht an einer besonders markanten Stelle, wie sich später zeigen wird. Allein das Grauen, das Léry seitens der Katholiken erlebte, und die Tatsache, dass sein Reisebericht Gaspar de Coligny, dem Anführer der Hugenotten, gewidmet war, sollte verdeutlichen, dass sein Reisebericht weder sachlich noch unpolitisch sein kann.

Ein weiterer Grund, den Léry selbst für die Veröffentlichung seines Reiseberichts nennt, ist die *Cosmographie* des Franziskanermönchs André Thevet. Dieser hatte Villegagnon 1555 in die ‚Neue Welt‘ begleitet, kehrte allerdings aus gesundheitlichen Gründen Anfang 1556 wieder nach Frankreich zurück, wo er 1557 seinen Reisebericht *Singularités de la France Antarctique*³⁵⁸ veröffentlichte. Seit 1558 war er der königliche Kosmograph Catherine de Medicis sowie der späteren Könige Henri II, Francois II., Henri III. und Charles IX.³⁵⁹ 1574 veröffentlichte Thevet seine *Cosmographie universelle* „avec privilege du Roy“³⁶⁰, in der er den Hugenotten die Schuld am Scheitern der französischen Kolonie in Brasilien zuweist³⁶¹ – wohl gemerkt ein Jahr nach der Bartholomäusnacht, ein Jahr nach der Belagerung der hugenottischen Hochburg Sancerre und kurz nachdem Léry seine Sicht der Belagerung in *Histoire mémorable* geschildert hatte. Bereits während des Aufenthalts in der Kolonie

³⁵⁵ HUPFELD, Zur Wahrnehmung, 69.

³⁵⁶ NOCENTELLI-TRUET, Carmen, Consuming Cannibals: Léry, Montaigne, and Communal Identities in Sixteenth-Century France, in: *Nuevo Texto Crítico*, Año XII, 23/24 (1999), 93-114, 97.

³⁵⁷ LÉRY, Jean de, *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*, Genf 1574, online unter https://reader.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb10178217_00005.html (letzter Aufruf am 12.6.2020).

³⁵⁸ THEVET, André, *Les Singularitez de la France antarctique*, herausgegeben von Paul GAFFAREL, Paris 1878.

³⁵⁹ LESTRINGANT, Frank, *André Thevet cosmographe des derniers Valois*, Genf, Droz 1991.

³⁶⁰ THEVET, André, *La cosmographie universelle d'André Thevet, cosmographe du roy: illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veues par l'auteur, & incogneues de noz anciens & modernes*, Paris 1575, online unter: <https://archive.org/details/lacosmographievn01thev/page/n5/mode/2up> (letzter Aufruf am 12.6.2020), siehe Titelseite.

³⁶¹ NOCENTELLI-TRUET, Consuming Cannibals, 101.

warfen die Hugenotten Villegagnon vor, sie aus religiösen Gründen verraten zu haben, da er sich wieder dem Katholizismus zuwandte und zudem versuchte seine persönlichen Auslegungen der Bibel in der Kolonie durchzusetzen. Villegagnon hingegen behauptete, die Hugenotten hätten sich gegen ihn geschworen.³⁶² Thevets Aussage 1574 befeuerte also lediglich einen bereits existierenden Disput.

Unter anderem als Antwort auf eben diese ‚Lüge‘, wie Léry sie bezeichnete, veröffentlichte dieser nur ein Jahr später seinen Reisebericht (1575), und auch in den darauffolgenden Ausgaben, wie die hier verwendete aus dem Jahr 1580, ist die Kritik gegen Thevet und den Katholizismus nicht minder scharf – vor allem, wenn man bedenkt, dass die Veröffentlichungen inmitten der Turbulenzen der Französischen Religionskriege fallen.³⁶³ Daher ist es frappant, dass es nicht Thevets und L  rys Beschreibungen der Einheimischen sind, die sich fundamental unterscheiden, sondern dass der eigentliche Unterschied in den Passagen ideologischer und religiöser Kritik liegt, genauer gesagt: Thevet ergreift deutlich Partei für die katholische und Léry für die hugenottische Seite.³⁶⁴ Dass dahinter also auch politisches Kalkül steckte, kann kaum geleugnet werden. L  rys Bericht reiht sich damit in eine Reihe von antikatolischen und pro-hugenottischen Schriften ein, die in diesem Zeitraum gehäuft veröffentlicht wurden.³⁶⁵

Der eben geschilderte biographische und kontextuelle Hintergrund L  rys kann an zwei Punkten kaum Zweifel lassen: Zum einen, dass eine Pfarrerausbildung unter Calvin höchstpersönlich einen Einfluss darauf hatte, wie Léry die Wirklichkeit in Amerika wahrnahm und beschrieb, nämlich „vor dem Hintergrund seines protestantischen Selbstverständnisses“³⁶⁶ und Weltbildes. Zum anderen, dass die traumatischen Erlebnisse *nach* seiner Reise einschneidende Auswirkungen auf die Erinnerung, die Wertung und letztlich die Niederschrift seiner Erfahrungen hatten.

³⁶² NOCENTELLI-TRUET, *Consuming Cannibals*, 101.

³⁶³ FRISCH, Andrea, In a Sacramental Mode: Jean de L  rys Calvinist Ethnography, in: *Representations* 77, 1 (2002), 82-106, 92-93; WALLERICK, La r  pr  sentation, 11; NOCENTELLI-TRUET, *Consuming Cannibals*, 101; RUPPEL, *Images of discovery*, 62.

³⁶⁴ WALLERICK, La r  pr  sentation, 11.

³⁶⁵ NOCENTELLI-TRUET, *Consuming Cannibals*, 97: “Accounts of literal and metonymical cannibalism soon found their way into full-fledged Protestant martyrologies as well as in the production of a "heroic" Protestant literature, of which Jean de L  rys *Histoire mémorable de la ville de Sancerre* is one of the most important examples.”

³⁶⁶ HUPFELD, Tanja, *Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Göttingen 2007.

4.2. Calvins ‚Armee von Predigern‘

Da Jean de Léry ein hugenottischer Geistlicher und Calvinanhänger war und zu den jungen Pfarrern gehörte, die Calvin aussandte, um den neuen Glauben zu verbreiten und die Menschen zu konvertieren, ist es zwingend, einige besondere Aspekte zu unterstreichen, da viele von Calvins Glaubenssätzen in Lérys Reisebericht wiederzufinden sind.

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in der die unterschiedlichen Bewegungen der Reformation im Vergleich zum Katholizismus noch verhältnismäßig jung waren, war die Aufgabe der Missionierung noch nicht fest etabliert. Als Léry in Genf lebte und dort zu einem glühenden Anhänger Calvins wurde, war die Akademie zur Ausbildung von calvinistischen Predigern, die von Calvin als „pädagogische Hochschule“³⁶⁷ bezeichnet wurde, noch nicht gegründet worden. Diese entstand erst 1559, kurz nach Lérys Rückkehr aus Brasilien.³⁶⁸ Dennoch wurden auch schon vor der Gründung dieser Akademie Prediger ausgebildet. „Predigerarmee“, „Soldaten“ und „Kämpfer“ nennt sie Selderhuis – Pfarrer, für die „die Kanzel ein Schlachtschiff war“, von wo aus sie „auf alles scharf schossen, was feindlich war oder so klang“ und die sich „nicht fürchteten Freund und Feind die Wahrheit vorzuhalten“.³⁶⁹

Calvin selbst beschrieb den Pfarrern ihre Aufgabe folgendermaßen:

„Durch Gottes Wort alles freimütig wagen, und alle Kraft, allen Ruhm, Weisheit und Hochmut der Welt zwingen, vor der Majestät des Wortes zu weichen und ihm gehorsam zu sein; unterstützt von der Kraft des Wortes über alle, vom Höchsten bis Niedrigsten, gebieten; das Haus Christi bauen, das des Satans stürzen; die Schafe hüten, die Wölfe vernichten; die Gelehrigen anleiten; die Widerspenstigen und Hartnäckigen bestrafen, tadeln und zurechtweisen; binden und entbinden; und endlich, wenn nötig, blitzen und donnern: Aber alles durch das Wort Gottes.“³⁷⁰

Die meisten der in Genf ausgebildeten Pfarrer wurden nach Frankreich gesandt, allein zwischen 1555 und 1562 waren es zehn Prediger, die nach Piemont, und 56 Prediger, die nach Frankreich gesandt wurden.³⁷¹ Prediger, „die aus Genf zurückkehrend in ihrer Heimat durchweg bedeutende Stellungen in Kirche und Politik“ einnahmen und die Inhalte ihrer Ausbildung „nachdrücklich in die Praxis umsetzten“.³⁷²

³⁶⁷ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 7.

³⁶⁸ Weiterführend zu Calvins Akademie siehe MAAG, Karin, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620*, Aldershot 1995.

³⁶⁹ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 8.

³⁷⁰ Zit. nach ebd.

³⁷¹ Ebd., 7.

³⁷² Ebd.

Charakteristisch für Calvins Theologie und somit auch für den Großteil der von ihm ausgebildeten Pfarrer war zum einen der Fokus auf die Heilige Schrift – sie zu kennen und zu verkünden – und zum anderen Calvins Verbindung von Musik und Schrift, dem Hören und Lesen, die sich insbesondere in seinen Predigten zeigte, die als „essentielles Kommunikationsmittel zur Wirkungsentfaltung und Verbreitung der Gedanken Calvins“ galten.³⁷³ Gerade in Lérays Reisebericht finden sich oftmals Passagen, die diese Verbindung widerspiegeln.

Ebenso kennzeichnend war Calvins Einsicht dahingehend, dass die Welt, wie sie bisher existiert hatte, dabei war, sich zu verändern bzw. sich schon verändert hatte.³⁷⁴ Er glaubte daran, dass der Himmel das „einzige Vaterland“³⁷⁵ sei, womit er die Beziehung zum „irdischen Vaterland“³⁷⁶ zweitrangig machte. Das bedeutete für ihn aber auch, dass eine Person eben nicht an einen Ort gebunden war, was wiederum „die Mobilität und den Pioniergeist der Menschen“³⁷⁷ erhöhte und vor allem für die Missionierung förderte.

Ähnlich seine Einsicht, die ebenso politisch wie religiös war, „dass die Alte Welt untergegangen war, dass Europa geteilt war und dass diese Teilung nicht eine zwischen Ost und West, Nord und Süd, sondern zwischen römisch und reformatorisch sei“.³⁷⁸ Dies bedeutete auch – und das ist wesentlich für die Wahrnehmung des ‚Fremden‘, des ‚Anderen‘ – dass „nicht Nationalitäten, geschweige denn Regionalitäten oder Lokalitäten von Bedeutung [sind], sondern der gemeinsam gewählte Kurs von Menschen, die in einer Stadt zusammen gekommen sind, um hier zu leben. Diese Stadt darf multikulturell sein, wenn sie nur unireligiös ist.“³⁷⁹ Auf die Wahrnehmung und Beurteilung der ‚Neuen Welt‘ und der dort lebenden Gemeinschaften bezogen, bedeutete dies, dass sie durchaus als Menschen wie die Europäer betrachtet werden konnten, jedoch nur, wenn sie ihre Religion annahmen. Auch bei Léry finden sich Calvins Standpunkte deutlich wieder.

4.3. Sprachliche und quellenkritische Analyse – Fremd-, Frauen- und Religionsbild(er)

Léry gliedert seinen Reisebericht in 21 Kapitel. Die ersten vier Kapitel erzählen von Reisemotivation und -hintergründen, den Erlebnissen auf der Schiffsfahrt und der Ankunft in Brasilien. Anschließend beginnt Léry die äußerliche Beschreibung der Tuupinambáults, gefolgt von

³⁷³ SELDERHUIS, Calvinus on otiosus, 9.

³⁷⁴ Ebd., 6.

³⁷⁵ Ebd., 6-7.

³⁷⁶ Ebd.

³⁷⁷ SELDERHUIS, Calvin und Calvinismus, 6-7.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Ebd., 7.

mehreren Kapiteln über die Flora und Fauna der brasilianischen Regionen, die er besuchte. Erst gegen Hälfte des Berichtes wendet er sich erneut den Tuupinambaults zu: Léry beschreibt die von ihm beobachteten kulturellen Eigenschaften, wie z.B. Kriegsführung, Behandlung von Kriegsgefangenen – inklusive kannibalischer Traditionen – soziale Strukturen (Heirat, Polygamie, Kindeserziehung), medizinische Kenntnisse und Religion.

Léry entwirft zweifellos ein positiveres Bild als manch anderer Reisender vor ihm.³⁸⁰ Dieses Bild wird jedoch beträchtlich relativiert, wenn eine intensivere Auseinandersetzung mit Lérys Beschreibungen und vor allem seiner Wortwahl erfolgt. Interessant und besonders hervorzuheben ist hierbei, dass die Bilder, die am Ende bei den Lesenden bestehen bleiben, durch eben diese Wortwahl erst konstruiert werden.

Für die Analyse der Wahrnehmung und Darstellung des ‚Fremden‘ und speziell der Frauen und der Religion werden vor allem jene Kapitel untersucht, in denen Léry das Aussehen und die Kultur der Tuupinambaults seiner Wahrnehmung nach beschreibt. Alle Default-Werte, die in der Analyse genannt werden, wurden etymologisch auf ihre Verwendung im 16. Jahrhundert hin überprüft, stellen jedoch bis zu einem gewissen Maße eine historische Rekonstruktion dar, die aus dem historischen, religiösen und biographischen Kontext heraus vorgenommen wurde.

4.3.1. ‚Wilde‘ und Religion?

Da das Augenmerk der vorliegenden Arbeit auf Lérys Sprache liegt, ist gleich zu Beginn Lérys Formulierung der Kapitelüberschriften über Religion und soziale Strukturen auffallend: „Was man unter den Wilden Amerikas als Religion bezeichnen könnte“³⁸¹ und „Was man als Gesetz und Disziplin bezeichnen könnte“.³⁸² Zwar wird hier auf der einen Seite Lérys Versuch deutlich, die Tuupinambaults den in Europa bekannten kulturellen Konzeptionen näher zu bringen – beispielsweise mit der Andeutung, dass es womöglich *etwas wie* Religion und Gesetz und Ordnung gäbe. Auf der anderen Seite impliziert der Konjunktiv, dass die Existenz von Religion, Gesetz und Ordnung in Zweifel gezogen wird oder es sich hier um eine Wunschvorstellung handelt. Die anderen Titel

³⁸⁰ Beispielsweise im Vergleich zu den Berichten Vespuccis und Cortés.

³⁸¹ LÉRY, Menschenfresser, 276; Franz. Version: „ce qu'on peut appeler religion entre les sauvages américains“, in : LÉRY, Voyage, Inhaltsverzeichnis, online unter : <https://archive.org/details/reizedoordebinne03carv/page/n47/mode/2up> (letzter Aufruf am 24.6.2020).

³⁸² LÉRY, Menschenfresser, 306; Franz. Version : „ce qu'on peut appeler loix et police civile entre les sauvages“, in : LÉRY, Voyage, Inhaltsverzeichnis, online unter : <https://archive.org/details/reizedoordebinne03carv/page/n47/mode/2up> (letzter Aufruf am 24.6.2020).

enthalten zwar keinen Konjunktiv, doch Léry bezeichnet die Tuupinambaults darin lediglich als *Wilde* (*savages*) und, in einer einzigen Ausnahme, als *Amerikaner* – allerdings in jenem Kapitel, in dem es um die kannibalischen Traditionen der Tuupinambaults geht, womit die zivilisiert anklingende Bezeichnung *Amerikaner* sofort ihre Wirkung verliert: „Wie die Amerikaner ihre Kriegsgefangenen behandeln und welche Zeremonien sie bei ihrer Tötung und beim Verspeisen beachten.“³⁸³ Die Möglichkeit, dass die Tuupinambaults eine Religion haben könnten, wird somit von vornherein skeptisch betrachtet.

Obwohl es nur die Kapitelüberschriften sind, legen diese die Interpretationsrichtung der darauffolgenden Erläuterungen fest und geben den Rezipierenden somit ein Werturteil mit: Egal, was nun kommen mag, es geht um ‚Wilde‘, ‚nicht-zivilisierte‘, die nicht an den ‚einen, wahren‘ Gott glauben. An dieser Stelle wird bereits der erste und eigentlich auch stärkste Frame ersichtlich, der sich dominant durch das ganze Narrativ zieht und die Lesenden stets daran erinnert, dass das Substantiv ‚Wilde‘ nicht mit dem Substantiv ‚Religion‘ vereinbar ist: Das Substantiv ‚Wilde‘, abgeleitet vom Adjektiv ‚wild‘³⁸⁴, beinhaltet die Default-Werte wie *Natur*, *Tiere*, *Instinkte*³⁸⁵, *Wildheit*³⁸⁶, *Gefahr*, *exotisch*³⁸⁷, *anders*, *Wald*, *gottlos*,

³⁸³ LÉRY, Menschenfresser, 262.

³⁸⁴ Im Altfranzösischen *savage* oder *savage*, womit auch schon im 14. Jahrhundert Menschen bezeichnet wurden, vgl. *savage* in: ATILF, Dictionnaire du Moyen Francais (1330-1500), online unter: http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfAAA.exe?LEM=SAUVAGE;MENU=menu_dmf;AFFICHA-GE=2;ISIS=isis_dmf2015.txt;MENU=menu_recherche_dictionnaire;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2015;OO1=2;OO2=1;OO3=1;s=s164512a0;LANGUAGE=FR;XMODE=STELLA;FERMER (letzter Aufruf am 30.07.2020).

³⁸⁵ Der altfranzösische Begriff *instinc* ist bereits 1495 und 1512 als ‚impulsion naturelle‘ und ‚par instinc de nature‘ auffindbar, vgl. *instinct* in: CNRTL, online unter: <https://www.cnrtl.fr/definition/instinct> (letzter Aufruf am 30.07.2020) und in: ATILF, online unter: http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfAAA.exe?LEM=INSTINCT;MENU=menu_dmf;AFFICHA-GE=2;ISIS=isis_dmf2015.txt;MENU=menu_recherche_dictionnaire;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2015;OO1=2;OO2=1;OO3=1;s=s164512a0;LANGUAGE=FR;XMODE=STELLA;FERMER (letzter Aufruf am 30.07.2020).

³⁸⁶ Der altfranzösische Begriff *savager* wird bereits im 14. Jahrhundert als ‚vivre en dehors des règles (ici religieuses)‘ verstanden, vgl. *savager* in: ATILF, online unter: http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfAAA.exe?LEM=SAUVAGER;MENU=menu_dmf;AFFICHA-GE=2;ISIS=isis_dmf2015.txt;MENU=menu_recherche_dictionnaire;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2015;OO1=2;OO2=1;OO3=1;s=s164512a0;LANGUAGE=FR;XMODE=STELLA;FERMER (letzter Aufruf am 30.07.2020).

³⁸⁷ Aus dem lateinischen *exoticus*, was im Französischen mit *  tranger* (dt. Fremder)   bersetzt wird. Mitte des 16. Jahrhunderts wird der Begriff *exotique* bspw. in Zusammenhang mit Handelsg  tern aus fremden Ländern benutzt, vgl. *exotique*, in:

*nicht-zivilisiert*³⁸⁸. Sie werden mit der persistenten Aktivierung des Frames *Wilde* immer wieder aufs Neue hervorgerufen.

In Anbetracht dessen, dass sich der Begriff in allen negativen wie auch positiven Beschreibungen Lérys wiederfindet, wird durchgängig eine Distanz zwischen LeserInnen und Tuupinambaults bzw. der ‚Neuen Welt‘ aufrechterhalten – und somit auch zu allem, was Léry über Frauen und Religion schreibt. So gut Lérys anfängliche Intentionen vielleicht gemeint waren – durch das ‚Framing‘ entsteht beim Rezipieren den letztlich das Bild eines unizivilisierten, wilden Volkes, unabhängig von eventuellen positiven Anmerkungen zur Kultur und zum Aussehen der Tuupinambaults.

4.3.2. Religion als ‚Zivilisierung‘ und ‚Rettung‘

Im Hinblick auf die Religion bringt Léry seinen Unmut und sein Unverständnis damit zum Ausdruck, dass er sich fragt, „wie es denn überhaupt möglich ist, dass die Amerikaner wie die wilden Tiere so völlig ohne Religion, leben können“:³⁸⁹ Wieder gebraucht Léry zwar den Begriff ‚Amerikaner‘ statt ‚Wilde‘, relativiert diesen jedoch mit dem Vergleich zu ‚wilden Tieren‘. Immerhin werden die Indigenen hier nicht mehr wie früher als halb Tier, halb Menschen dargestellt – wie das sog. Volk der ‚Kranichschnäbler‘ aus der Schedelschen Weltchronik, die zwar einen menschlichen Körper, aber einen Kranichkopf und Kranichhals besitzen³⁹⁰ – dennoch tanzen sie Léry zufolge während ihrer

CNRTL, online unter: <https://www.cnrtl.fr/definition/exotique> (letzter Aufruf am 30.07.2020).

³⁸⁸ Den Altfranzösischen Begriff *civilite* bezeichnet im 14. Jahrhundert eine Person, die einer Stadt angehört oder bezieht sich auf das öffentliche Leben und wird bereits mit ‚communauté organisée‘ erklärt. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bezeichnete man damit vor allem einen ‚zivilisierten Zustand‘ bzw. sich entsprechend ‚zivilisiert‘ zu verhalten vgl. *civilite*, in: CNRTL, online unter: <https://www.cnrtl.fr/definition/civilite> (letzter Aufruf am 30.07.2020).

³⁸⁹ LÉRY, Menschenfresser, 278.

³⁹⁰ Erzählungen über das Volk der Kranichschnäbler, die unter die sog. ‚Wundervölker‘ gezählt wurden (*homines monstrosi*), sind bereits seit der Antike vorhanden: um 1180 verfasst ein unbekannter Dichter einen Versroman (mhd.), in welchem der Held Herzog Ernst von Baiern neben seinen Abenteuern u.a. auch über die Begegnung mit dem Volk der Kranichschnäbler schreibt, vgl. hierzu AUTOR UNBEKANNT, Herzog Ernst, 1180 in: SIMROCK, Karl, *Die deutschen Volksbücher, gesammelt und in ihrer ursprünglichen Echtheit wiederhergestellt*, Brönnner, Frankfurt a. M. 1845, Bd. 3, 269-360, online unter: <https://archive.org/stream/die-deutschen-volk03-simrooft/page/267/mode/1up> (letzter Aufruf am 29.07.2020); STEIN, Alexandra, Die Wundervölker des Herzog Ernst (B). Zum Problem körpergebundener Authentizität im Medium der Schrift, in: HARMS, Wolfgang et al. (Hrsg.), *Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früherer Neuzeit*, Stuttgart/Leipzig 1997, 21-48 und SOWINSKI, Bernhard (Hrsg.), Herzog

Feste und Rituale, „wie die Kraniche“.³⁹¹ Es wird vor allem eines ersichtlich: Für Léry gleicht ein Leben ohne Religion einem Leben ‚wilder Tiere‘. Die beiden Frames ‚wild‘ und ‚Tiere‘ festigen in diesem Zusammenhang den Grundsatz, dass Menschen ohne Religion ‚wild‘, ‚roh‘ und vor allem ‚unzivilisiert‘ sind, solange sie nicht dem christlichen Gott folgen.

Dieser Vergleich der Indigenen mit Tieren findet sich immer wieder in den Beschreibungen Lérys.

Der erste Vergleich gilt der „Stumpfnasigkeit für ihre [der Tuupinambaults] Kinder als Schönheitsideal“³⁹², denn „sobald sie den Mutterleib verlassen haben“, erzählt Léry, „drückt man ihnen – wie man in Frankreich mit Pudeln und anderen kleinen Hunden verfährt – mit dem Daumen die Nase ein“.³⁹³ Wenig später vergleicht Léry das Waschverhalten der brasilianischen Frauen mit „Enten“, da sie „den ganzen Körper unter Wasser“³⁹⁴ tauchen. Die „Knaben“, die Léry beschreibt, folgen den Franzosen in einer anderen Szene schließlich wie eine „nackte Horde [...] dicht auf den Fersen“ und „wie die Wildkaninchen trippelten und scharren sie auf dem Boden“³⁹⁵ auf der Suche nach Angelhaken, die Léry ihnen hingeworfen hatte. Bei der Beschreibung der Frauen schließlich, schreibt Léry:

„Trägt die Frau das Ohrgehänge, reicht es ihr bis auf die Schultern herab, zuweilen auch bis zur Brust. Aus der Ferne sieht das aus, als hingen an beiden Seiten die Ohren eines Jagdhundes herab.“³⁹⁶

Die Tiervergleiche zeichnen ein Bild der Tuupinambaults als ein einfältiges, von den Europäern und vor allem von ihrer ‚Rettung‘ abhängiges Volk, eher tierähnlicher als menschlicher Natur. Seine Beschreibungen sind von einer kolonialherrschaftlichen und eurozentrischen Haltung geprägt, die überdies durch die Verwendung des Possessivpronomen „unsere“ in Kombination mit den Substantiven „Tuupinambaults“³⁹⁷,

Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch, in der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A, (Reclam Universal-Bibliothek Bd. 8352), Stuttgart 1970; auch Ulisse Aldrovani (1522-1605), italienischer Arzt und Naturforscher, beschreibt und zeichnet in seiner *Historia Monstrorum* Kranichschnäbler, wobei sein Werk erst postmortem 1642 veröffentlicht wurde; In der sog. Hereford-Karte aus dem Jahre 1290 sind ebenfalls Kranichschnäbler abgebildet, vgl. hierzu auch ENGLISCH, Brigitte, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, (Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 3), Berlin 2002. Erst seit dem 14. Jahrhundert begann man allmählich diese ‚Wundervölker‘ kritisch zu hinterfragen.

³⁹¹ LÉRY, Menschenfresser, 196.

³⁹² Ebd., 171.

³⁹³ Ebd.

³⁹⁴ Ebd., 183.

³⁹⁵ Ebd., 184.

³⁹⁶ Ebd., 181.

³⁹⁷ Ebd., 174, 176, 180, 188, 189, 192, 195, 249, 251, 269, 271, 276, 278, 284, 290, 293, 301.

„Amerikaner“³⁹⁸, „Brasilianer“³⁹⁹, „Wilde“⁴⁰⁰ oder mit dem adjektivischen Zusatz „brave“ in „unsere braven Amerikaner“⁴⁰¹, „arme“ in „unsere armen Brasilianer“⁴⁰² oder „wilde“ in „unsere wilde Tuupinambaults“⁴⁰³ verstärkt wird, welches einerseits einen besitzergreifend anmutende Haltung und andererseits einen infantilisierend-pejorativen Blick auf das ‚Fremde‘ impliziert.

Der Eindruck verbleibt, dass Léry den Lesenden voller Begeisterung durch eine Art ‚exotischen Zoo‘ führt, in welchem exotische Wesen nur darauf warten, von den EuropäerInnen besucht, beobachtet, analysiert und beurteilt, ja zivilisiert zu werden. Es zeigt sich damit ein perfektes Beispiel für den Fremdwahrnehmungsmodus der ‚Exotisierung‘, der in Kapitel 2.2.1. bereits erläutert wurde.

Interessant sind hierbei vor allem die Tierarten, die ausgewählt wurden: Entweder Tiere, die in Europa als Haustiere – ‚Pudel‘, ‚Jagdhunde‘ und ‚andere kleine Hunde‘ – gehalten und dressiert wurden oder Tiere, die in Europa domestiziert⁴⁰⁴ oder zum Essen gejagt wurden, wie ‚Wildk  ninch  n‘ und ‚Enten‘. Ausgelöst durch die Frames *Tiere*, *Wilde* und *Horde* werden zusätzlich weitere Default-Werte wie *wild*, *gesetzlos*, *Natur*, *nicht-menschlich*, *Instinkt*, *exotisch*, *anders*, *dominieren* hervorgerufen.

Die Frames unterstellen den Indigenen hier einerseits ein tier  hnliches und chaotisches, da gesetzloses Leben. Dieses wird über den Begriff ‚Horde‘ nochmals unterstrichen, da ‚Horde‘ eine Bezeichnung darstellt, die für die Beschreibung wilder Tiergruppen und Kriegergruppen verwendet wird. Gleichermaßen wird durch die Tierarten eine Domestizierbarkeit durch den Europäer impliziert, gepaart mit der unterschweligen Bestätigung, dass diese Menschen eine ‚Rettung‘ aus diesem tier  hnlichen Leben benötigen. Und diese ‚Rettung‘ konnte im Kulturverständnis der Christen nur mit Hilfe der christlichen Religion erfolgen. Das Religionsbild, welches dadurch immer wieder von neuem konstruiert wird, ist das einer Religion, die die ‚Rettung‘ und ‚Zivilisierung‘ von Menschen garantiert.

³⁹⁸ LÉRY, Menschenfresser, 172, 192, 193, 194, 186, 283, 299, 300.

³⁹⁹ Ebd., 174, 176, 281, 304.

⁴⁰⁰ Ebd., 306.

⁴⁰¹ Ebd., 196.

⁴⁰² Ebd., 281.

⁴⁰³ Ebd., 295.

⁴⁰⁴ Das Verb ‚domestizieren‘ gab es im Frankreich des 16. Jahrhundert noch nicht und wird hier daher nur der Einfachheit halber verwendet. Es wurde seit de. 14. Jahrhundert noch das Verb *dominer* verwendet (dt. dominieren), was so viel bedeutete wie die Kontrolle über jemanden oder etwas erhalten oder die Kontrolle über jemanden oder etwas ausüben, vgl. *dominer* in: ATILF, online unter: http://atilf.atilf.fr/scripts/dmfAAA.exe?LEM=DOMINER;MENU=menu_dmf;AFFICHA-GE=2;ISIS=isis_dmf2015.txt;MENU=menu_recherche_dictionnaire;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2015;OO1=2;OO2=1;OO3=1;s=0b240da0;LANGUAGE=FR;XMODE=STELLA;FERMER (letzter Aufruf am 31.07.2020).

Am deutlichsten zeigt sich dies im folgenden Zitat:

„Was den Namen betrifft, so wurde das Kind, dessen Geburt ich sah, „Oropacem“ genannt, das heißt Bogen und Sehne [...]. So verfahren sie mit allen Kindern, denen sie sofort, wie wir es bei Hunden und anderen Tieren tun, Namen geben.“⁴⁰⁵

Diese Tradition der Namensgebung bei den Tuupinambaults widerspricht vollkommen den christlichen Traditionen der Namensgebung, die dort erst bei der Taufe erfolgt. Erneut wird die Abwesenheit von Religion einer ‚wilden Naturbelassenheit‘ gleichgestellt⁴⁰⁶ und die Religion selbst als ‚Retterin‘ metaphorisiert – Die Rettung aus den tierähnlichen Eigenschaften.⁴⁰⁷

4.3.3. Das ‚Geschenk‘ der Religion

Lérys Reisebericht strotzt vor Faszination, Staunen und Verwunderung für das Aussehen, die Traditionen und die Lebensweise der Tuupinambaults und weist dabei alle Widersprüche der Exotisierung auf, die zu Beginn der Arbeit bereits erläutert wurden: Zunächst die entgegengebrachte Empathie, wenn Léry die Tuupinambaults zu Beginn beschreibt und die Vorurteile, die in Europa über das Aussehen der Indigenen zu kursieren scheinen, entschieden widerlegt:

„Deshalb muss ich zunächst feststellen, dass die Wilden Amerikas [...] weder größer noch dicker noch kleiner von Statur sind als wir Europäer. [...] Dabei stellen es manche Menschen so dar – und andere wollen es glauben machen – dass die Eingeborenen so stark behaart seien, daß sie von ihrem eigenen Haar bedeckt werden. Das Gegenteil trifft zu: Sie sind von Natur aus nicht stärker behaart als wir hier in Europa.“⁴⁰⁸

Dies jedoch verbunden mit dem anhaltenden Gebrauch der Possessivpronomen, mit welchen die Indigenen wiederholt als ‚Besitz‘ markiert werden („unsere Brasilianer“, „unsere braven Amerikaner“, „unsere Wilden“).

⁴⁰⁵ LÉRY, Menschenfresser, 302.

⁴⁰⁶ Obschon der Begriff *primitiv* vor allem im „Kontext einer gewissen europäischen Zivilisations- und Gesellschaftskritik“ auch positive Assoziationen mit sich brachte, da die Indigenen für die Europäer auf nostalgische Weise „die Idealzeit der Antike“ verkörperten, vgl. KÖNIG, Wandlungen, 46-47.

⁴⁰⁷ Schon im 13./14. Jahrhundert herrschte vereinzelt die Meinung, dass jene monströsen ‚Wundervölker‘, die menschenähnliche Züge besaßen, durch die Taufe – also durch Religion – ihre nicht-menschlichen Eigenschaften verlieren würden.

⁴⁰⁸ LÉRY, Menschenfresser, 167, 168.

Dann die widersprüchliche Idyllisierung des indigenen Lebens, ohne christlichen Gott, ist frei von Konventionen, Gesetzen oder Regeln. Ein Land, welches für die EuropäerInnen ein gewisses ‚verlorenes Paradies‘, eine verlorene Freiheit, darzustellen scheint:

„Wirklich könnte man sagen, daß sie im wahrsten Sinne des Wortes unmittelbar aus der Quelle des Gesundheitsbrunnens trinken. Das tun sie, indem sie sich wegen der Dinge dieser Welt keinerlei Mühe oder Sorgen auferlegen lassen. Jedenfalls schöpfen sie in keiner Weise aus den schmutzigen oder – richtiger – verpesteten Quellen, denen so viele Bäche entströmen, die uns die Knochen zerfressen, das Mark aussaugen, den Körper verkümmern und den Geist abnutzen. Durch diese Quellen werden wir hier in Europa vergiftet, so daß wir schon vorzeitig sterben. Zu den genannten Bächen gehören das Mißtrauen, der daraus entspringende Geiz, die Prozesse und Zwistigkeiten, der Neid und der Ehrgeiz. Nichts von solchen Dingen quält sie; niemals werden sie von ihnen beherrscht und farnatisiert.“⁴⁰⁹

Ein Leben jedoch, das im selben Atemzug strengstens und herabwürdigend verurteilt wird:

„Die Disziplin unserer Wilden ist eine fast unglaubliche Angelegenheit, und man kann nicht darüber sprechen, ohne die zu beschämen, in deren Händen bei uns die Überwachung der göttlichen und menschlichen Gesetze liegt. So verderbt sie auch sind, lassen sich die Wilden nur von ihrem Instinkt leiten. Sie vertragen sich gut und leben tatsächlich in bestem Einvernehmen und Frieden miteinander.“⁴¹⁰

Lérys Schreibstil und seine Beschreibungen zeugen von einem durchgehenden Ton der ‚Zurschaustellung‘ – nicht nur die Zurschaustellung der Flora und Fauna, sondern vor allem der dort lebenden Menschen. Gleich einer Ausstellung führt Léry den Lesenden durch die von ihm wahrgenommene Kultur:

„Jetzt aber wollen wir unsere Tuupinambaults in ihrer Pracht allein lassen, damit sie die Feste feiern können, auf die sie sich so gut verstehen. Wir wollen einmal sehen, ob ihre Frauen und Töchter, die sie *Quoniam* [...] nennen, besser ausgestattet und herausgeputzt sind.“⁴¹¹

„Um ein anderes Bild des Eingeborenen zu bekommen, entkleide man ihn von dem vorstehend erwähnten Flitterkram. Reibt man ihn dann mit klebrigem Gummi ein und bedeckt den ganzen Körper,

⁴⁰⁹ LÉRY, Menschenfresser, 168.

⁴¹⁰ Ebd., 306.

⁴¹¹ Ebd., 180.

die Arme und die Beine mit kleinen und klein gehackten Federn, die wie rotgefärbte Seidenabfälle aussehen, so wirkt das so, als sei er mit einem künstlichen Flaumbart überzogen. Das dritte Bild erhält man dann, wenn man ihn – sei es, daß er seine natürliche Farbe aufweist oder mit Farbe beschmiert oder Federn bedeckt ist – mit seinen Kleidungsstücken ausstattet. Dazu gehören Kappen und Armringe, die sorgsam aus den verschiedenfarbigen, schönen natürlichen Federn herausgestellt sind, über die ich schon gesprochen habe. So herausgeputzt, kann man sagen, wirken sie höchst feierlich. Um das vierte Bild zu bekommen [...] lasse man sie zur Hälfte nackt und zur Hälfte bekleidet. Man gebe ihnen eng anliegende Hosen beziehungsweise Stiefel und bekleide sie mit unseren buntfarbigen Wollstoffen. Dabei kommt es nicht darauf an, ob die eine Seite grün und die andere gelb ist. Man bedenke, daß das Ganze für sie nur eine Narrenverkleidung bedeutet. Zum Schluß ergänze man dann noch die vorstehend genannten Dinge durch das als Maraka bezeichnete Instrument [...]. Dann sieht man ihn so, wie ich ihn auf einem anderen Bild zeige, wenn er tanzt, springt, trinkt und Narrenpossen treibt.“⁴¹²

Der Exotisierung fehlt hier das Misstrauen und das Gefühl von Gefahr oder Bedrohung, wie es im Falle des Abgrenzungsmodus wäre. Stattdessen wird mit der ‚Pracht‘ der Tuupinambaults und ihren ‚Festen‘ das Bild von etwas ‚exotischem‘ und faszinierendem gezeichnet. Doch wieder verdeutlichen die Possessivpronomen die kolonialherrschaftliche Perspektive und die Tendenz, das Fremde über das Medium Sprache zu ‚domestizieren‘ und ‚in Besitz zu nehmen‘. So wird eben jene „Empathie auf Distanz“⁴¹³ hergestellt, die Eibach in seiner Monographie erläutert – eine Empathie, die nur so lange lebt, wie die Hierarchie zwischen EuropäerInnen und Indigenen unangetastet bleibt.⁴¹⁴

Hervorzuheben ist die Tatsache, dass der Modus der Exotisierung im 16. Jahrhundert häufig dazu genutzt wurde, um ein bestimmtes Bild von Religion zu entwerfen. Léry stellt dabei keine Ausnahme dar – zwei kurze Beispiele, um diesen Punkt zu verdeutlichen: 1566 erscheint in Antwerpen ein Flugblatt, auf dem eine Eskimofrau mit ihren zwei Töchtern zu sehen ist. Diese waren von französischen Seefahrern in Gefangenschaft genommen und nach Antwerpen gebracht worden, um sie dort den Einheimischen als ‚Wilde‘ zur Schau zu stellen. Auf diesem Flugblatt ist folgender Wortlaut zu sehen:

„Last vns Gott dem Allmächtigen dancken für seine wolthat/ dz er vns in seinem Wort erleuchtet hat/ das wir nicht so gar wilde Leut vns Menschen fresser seind/ wie in dieser Landschafft sein/ da dis Weyb gefangen/ vns heraus gebracht worden/ dann sie dar nichts von dem rechten Gott wissen/ sondern schier ärger dass das Vihe

⁴¹² LÉRY, Menschenfresser, 179.

⁴¹³ EIBACH, Typen der Wahrnehmung, 22.

⁴¹⁴ Ebd.

leben/ Gott wölle sie auch zu seinem erkendtnuss bekeren/
Amen.“⁴¹⁵

In ähnlicher Formulierung zeigt auch Léry seine Dankbarkeit darüber, wie viel glücklicher sich die Menschen in Europa w  hnen können, die an den einen, wahren Gott glauben:

„[...] welcher *Unterschied* zwischen denen, die durch den Heiligen Geist und die Heilige Schrift erleuchtet sind, und denen, die ganz ihren Instinkten und ihrer Blindheit ausgeliefert sind, besteht. Dadurch bin ich darin bestärkt worden, Gottes Wahrheit bestätigt zu sehen.“⁴¹⁶

Zudem habe einer der Tuupinamb  ults Léry bei einem Gespräch über Gott geantwortet: „Oh wie glücklich seid ihr *Mairs*, das heißt Franzosen, dass ihr von so vielen Geheimnissen wisst, die uns armseligen und elenden Leuten ganz verborgen sind.“⁴¹⁷

Diese beiden Beispiele verdeutlichen die Instrumentalisierung der ‚Zurschaustellung‘, um die Perzeption des christlichen Glaubens als die einzig richtige Religion zu festigen. ‚Zurschaustellungen‘ wurden nicht um ihrer selbst willen praktiziert, sondern dazu genutzt, die Menschen in Europa an das Glück zu erinnern, welches sie allein der Religion und Gott zu verdanken hatten.

Léry verdeutlicht damit wiederholt, dass Religion für ihn gleichbedeutend mit den Eigenschaften ‚zivilisiert‘ und ‚menschlich‘ ist. Das damit einhergehende   berlegenheits- und Mitleidsgef  hl verschärft die Distanz zur Kultur der Tuupinamb  ults und konstruiert letztlich das Bild einer Religion, die sich als ‚Retterin‘ der ‚armen‘ Tuupinamb  ults präsentiert. Das Verfahren der Exotisierung offenbart sich in L  rys Reisebericht als Mittel, um die Menschen in der ‚Alten Welt‘ an das ‚Geschenk‘ Gottes – dem Segen der Religion und dem damit verbundene Zustand des ‚Zivilisiert-Seins‘ – zu erinnern.

4.3.4. Ein Leben ohne Religion

Es verwundert daher nicht, dass Léry die Tuupinamb  ults, die dieses ‚Geschenk‘ Gottes in seinen Augen nicht erhalten haben, weiterhin als „unsere armen Brasilianer“⁴¹⁸ bezeichnet und später über den „bedau-

⁴¹⁵ zit. nach KÖNIG, Wandlungen, 46; weiterführend vgl. auch STURTEVANT, William C./QUINN, David B., ‘This new Prey: Eskimos in Europe, 1567, 1567 and 1577’, in: FEEST, Christian F. (Hrsg.), *Indians and Europe*, 61-140.

⁴¹⁶ LÉRY, Menschenfresser, 298.

⁴¹⁷ Ebd., 296.

⁴¹⁸ Ebd., 281.

ernswerten Zustand, in dem sich diese armen Menschen befinden⁴¹⁹, lamentiert. Das Leben in Gottlosigkeit und ohne Religion ist und bleibt für Léry bis zum Schluss vollkommen unverständlich. Diesen „bedauernden Zustand“⁴²⁰ schließt er zum Teil aus ihrer Unkenntnis der Heiligen Schrift und der Schrift an sich. Darin wird in erster Linie die Überzeugung aus Calvins Lehren erkenntlich, dass die Grundlage allen Glaubens in der Bibel liegt. So scheint es immer unwahrscheinlicher zu werden, dass die Indigenen tatsächlich eine Religion besitzen, die mit dem Christentum vergleichbar wäre, wodurch ihr ‚wildes Dasein‘ weiter bestärkt wird.

„Was die Schrift betrifft“, können sich die Tuupinambaults, so Léry, „unter ihr nichts vorstellen“.⁴²¹ Léry sieht in der Schrift nicht nur das Fundament für Bildung, Wissenschaft und Intelligenz, sondern betrachtet ihre Existenz auch als exklusives Geschenk Gottes für diejenigen, die an ihn glauben:

„Die Erfindung der Schrift gehört mit zu den Wissenschaften, die wir durch Bücher übermittelt bekommen – was beides den Wilden versagt ist – also zu den besonderen Geschenken, die die Menschen von Gott in diesen Teilen der Erde erhalten haben.“⁴²²

„Wenn man nun fragt, welche Ausbildung man ihnen angedeihen läßt, wachsen sie heran, so ist das nicht allzu schwer zu erraten. Dazu braucht man nur an das zu denken, was an früheren Stellen dieser Geschichte gesagt wurde. Man kann sich vorstellen, daß es bei ihnen keine Schulen oder sonstige Einrichtungen gibt, wo man ehrbare Wissenschaften oder gar die freien Künste erlernen könnte. Als wahre Nachfolger *Lamechs*, *Nimrods* und *Esaus*, die sie nun einmal sind, besteht der wahre Beruf der Großen wie der Kleinen darin, daß sie Jäger, Krieger und daneben auch Märschentöter und Menschenfresser sind.“⁴²³

Léry schlussfolgert aus der Abwesenheit von Schrift zum einen, dass die einzig mögliche Berufung der Indigenen die der Jäger und Sammler ist, und zum anderen, dass „die Völker, welche die drei Erdteile Europa, Asien und Afrika bewohnen“, viel mehr „Grund haben, Gott zu loben“.⁴²⁴

Das Kapitel über ‚das, was als Religion bezeichnet werden könnte‘⁴²⁵, zeugt inhaltlich in erster Linie von Unverständnis für ein Leben ohne

⁴¹⁹ LÉRY, Menschenfresser, 278.

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Ebd., 276.

⁴²² Ebd., 278.

⁴²³ Ebd., 304.

⁴²⁴ Ebd., 278.

⁴²⁵ Ebd., 276-298: „Was man unter den Wilden Amerikas als Religion bezeichnen könnte. Von den Verirrungen, in denen sie gewisse Betrüger unter ihnen, die man

den ‚einen‘ und ‚allmächtigen‘ Gott, und von einem Mitleid für die Tuupinambaúlts, die Léry auf Grund ihrer Gottlosigkeit als ‚verloren‘ betrachtet.

Sowohl das Unverständnis als auch das Mitleid werden in Lérys Sprache über die verwendeten Adjektive, Substantive und Wortkombinationen sehr deutlich. Diese Frames, die im Zusammenhang mit Religion und Tuupinambaúlts aktiviert werden, prägen das im Reisebericht konstruierte Bild der Tuupinambaúlts ausschlaggebend. Die folgenden Zitate dienen als exemplarisches Beispiel:

„Vielleicht wird man fragen, wie es denn möglich ist, daß die Amerikaner wie die wilden Tiere, so völlig ohne Religion, leben können. Gewiß, sie haben, wie ich schon sagte, sehr, sehr wenig, was man als Religion bezeichnen könnte, und ich glaube daß es auf der ganzen Erde keine Nation gibt, die so weit von ihr entfernt ist. Um nun zum eigentlichen Thema zu kommen, will ich damit beginnen das spärliche Licht zu erwähnen, von dem ich weiß, daß es ihnen noch in der dichten Finsternis der Unwissenheit, in der sie gefangen sind, geblieben ist.“⁴²⁶

„Denn bezüglich der ewigen Glückseligkeit (an die wir glauben und auf die wir allein durch Jesum Christum hoffen) sind die Tuupinambaúlts ein verworfenes und von Gott verlassenes Volk. Trotz den erwähnten Lichtblicken – auch gefühlsmäßiger Art – gibt es wohl kaum etwas Verworfeneres unter dem Himmel.“⁴²⁷

Auffällig sind an diesen Zitaten das Spiel mit dem Kontrast von Licht und Dunkelheit, die in Lérys Wahrnehmung eine deutliche Zuschreibung besitzen: das Licht steht für die Erkenntnis Gottes, für die Religion und Lérys Hoffnung darauf, dass sich die Tuupinambaúlts bekehren lassen könnten. Die Dunkelheit oder sogar ‚Finsternis‘ repräsentiert Lérys Sorge und Überzeugung, dass die Tuupinambaúlts sich in einem Zustand der Unwissenheit über Gott und der Blindheit gegenüber der für ihn einzig richtigen Religion, befinden.

Interessanterweise wirkt der Gesamteindruck von Lérys Reisebericht auf den ersten Blick so freundlich und empathisch, dass die Bedeutung der einzelnen Begriffe und Formulierungen nicht hinterfragt werden. Durch eine detailliertere Auseinandersetzung mit seiner Sprache wird allerdings deutlich, dass sich hier ein stark eurozentrisches Weltbild zeigt, in welchem die Christen für das deutlich überlegenere Volk erachtet werden. Hervorgehoben wird diese überheblich anmutende Haltung zusätzlich durch das Erstaunen, welches den ‚positiven‘ Aussagen über die Intelligenz und die Auffassungsgabe der Tuupinambaúlts, mit-

Caraiben nennt, zu halten suchen, und von der großen Unkenntnis, in der sie sich bezüglich Gottes befinden“.

⁴²⁶ LÉRY, Menschenfresser, 279.

⁴²⁷ Ebd., 297.

schwingt: Beispielsweise, wenn Léry betont, „dass die wilden Völker, die das Land Brasilien bewohnen, doch recht gelehrig sind, so dass es möglich sein müsste, sie zur Erkenntnis Gottes zu bringen“⁴²⁸, „dass die Wilden bei allem, was man ihnen zu sagen hat, erstaunlich aufmerksam sind“ oder, dass sie „doch nicht so roh sind, dass sie das, was man ihnen wohlbegründet auseinandersetzt, nicht ablehnen“.⁴²⁹ Diesem Erstaunen über eine Intelligenz der Indigenen – was für die damalige Zeit ein vergleichsweise positives Eingeständnis war – folgen Lérys Überlegungen zur möglichen Abstammung der Tuupinambáults:

„Ebenso, glaube ich, wird niemand behaupten wollen, daß sie von Sem kommen, von dem die geweihte Nachkommenschaft und die Juden abstammen, obgleich diese auch so verderbt waren daß Gott sie mit vollem Recht verworfen hat. [...] Was aber das irdische Leben betrifft, so habe ich schon gezeigt [...] daß die Wilden – im Gegensatz zu den meisten Menschen bei uns, die sehr für die Güter dieser Welt schwärmen und danach schmachten – sich nicht nach solchen Dingen drängen und dennoch froh und fast sorgenfrei leben. Deshalb halte ich ihre Abstammung von *Ham* für wahrscheinlicher.“⁴³⁰

Für Léry scheint klar, dass die Tuupinambáults von Ham, einem der Söhne Noahs, abstammen.⁴³¹ Diese zutiefst ‚christlich-gottzentrierte‘ Weltsicht offenbart Lérys Versuch, „den kulturellen Unterschied zwischen den Wilden und den Zivilisierten theologisch herzuleiten“.⁴³² Erneut wird in Lérys Formulierungen die Dichotomie der Bilder deutlich, die zum damaligen Zeitpunkt vom ‚Wilden‘ im Umlauf waren. Bilder, die auf der einen Seite die Gottlosigkeit der Indigenen verdammen und sie als ‚verworfen‘ darstellen, auf der anderen Seite jedoch auch das Bild des ‚sorglosen Wilden‘ und des ‚bon sauvage‘, dem in Europa ein gewisser Neid und eine bestimmte Sehnsucht entgegengebracht wurde. Trotzdem schließt Léry seine Überlegungen mit dem Standpunkt ab, „dass es sich hier um bedauernswerte Menschen handelt, die aus der verderbten Rasse Adams hervorgegangen sind“ und, dass er anhand seiner Beobachtungen der Tuupinambáults „erkannt [hat], welcher *Unterschied* zwischen denen, die durch den Heiligen Geist und die Heilige Schrift erleuchtet sind, und denen, die ganz ihren Instinkten und ihrer Blindheit ausgeliefert sind, besteht“.⁴³³

⁴²⁸ LÉRY, Menschenfresser, 295.

⁴²⁹ Ebd., 296.

⁴³⁰ Ebd., 297.

⁴³¹ HOLDENRIED, Horizonte, 122: „Die Kinder Hams waren als Vagabunden in alle Welt verstreut und von der Teilhabe an der Wahrheit ausgeschlossen worden, wie sie die Heilige Schrift verbürgt.“

⁴³² Ebd.

⁴³³ LÉRY, Menschenfresser, 298.

4.3.5. Musik, Hexensabbat und Atheisten

Dieser ‚Unterschied‘ wird jedoch in seinen Grundfesten erschüttert, als Léry die Tuupinamba  lts während eines jährlichen Rituals singen hört:

„Dann h  rten wir sie wieder singen, und ihre Stimmen erklangen in einem so wundervollen Akkord, dass ich mich wieder etwas fasste. Als ich die zarten und geradezu anmutigen Stimmen hörte, hatte ich natürlich den Wunsch, die Leute aus der Nähe zu sehen.“⁴³⁴

„Dann kam eine so schöne Melodie, dass man niemals glauben würde, dass diese Wilden, die doch gar nicht wissen, was eigentlich Musik ist, sie hervorbringen, wenn man es nicht selber erlebt hat. Während ich zu Beginn des Hexensabbats, als ich mich noch im Haus der Frauen befand, einige Befürchtungen hegte, wurde mir jetzt eine große Freude zuteil, und ich war geradezu hingerissen von den wohlabgemessenen Akkorden einer solchen Menschenmasse und von dem Rhythmus und Refrain der Ballade.“⁴³⁵

Besonders deutlich wird in diesen Aussagen die Bedeutung des Frames ‚Musik‘. Wie in Kapitel 3.2. bereits erwähnt, war die Liebe zur Musik, aber speziell die Verflechtung von Musik mit Religion, eine der besonderen Eigenschaften von Calvins eingeführten kirchlichen Neuerungen.⁴³⁶ Obwohl Musik in L  rys Augen denen vorbehalten zu sein scheint, die an seinen Gott glauben, haben die schönen Melodien der Tuupinamba  lts in dieser Szene eine beruhigende Wirkung auf ihn. Die Musik mildert L  rys Misstrauen und Angst gegenüber dem ‚Unbekannten‘, dem Ritual der Tuupinamba  lts, welches er als „Hexensabbat“ bezeichnet. Bisher war die Art der Tuupinamba  lts von Léry als „lärmend“ umschrieben worden, wie bspw. in den „lärmenden Gelagen nach Art der alten Heiden“⁴³⁷, die sie für das T  ten und Essen der Kriegsgefangenen abhielten. Nun jedoch verwendet Léry erstmals die Adjektive „schön“, „zart“, „anmutig“ und „wundervoll“⁴³⁸, um die Musik und den Gesang der Tuupinamba  lts zu beschreiben. Wohlgemerkt bleibt diese Passage die einzige, in der so wohlwollende Adjektive für die Beschreibung der Tuupinamba  lts oder ihre Kultur verwendet werden. Musik stellt sich damit als das einzige Element im Reisebericht dar, welches die Distanz zwischen ‚Fremdem‘ und ‚Eigenem‘ für einen Au-

⁴³⁴ LÉRY, Menschenfresser, 285-86.

⁴³⁵ Ebd., 287-88.

⁴³⁶ Psalme werden bspw. gesungen.

⁴³⁷ Ebd., 196.

⁴³⁸ Ebd., 285, 288.

genblick überwindet oder zumindest das ‚Andere‘ für einen Moment weniger ‚anders‘ erscheinen lässt.

Dennoch bezeichnet Léry in diesem Zitat das Ritual der Tuupinambaults als ‚Hexensabbat‘ und aktiviert damit einen im 16. Jahrhundert nicht unwichtigen Frame. Der Begriff ‚Hexensabbat‘ war im 16. Jahrhundert äußerst negativ konnotiert, da er ein meist lautes, nächtliches Zusammenkommen von Hexen und Zauberern bezeichnete⁴³⁹ – ein Frame, der u.a. Default-Werte wie *Hexen*, *Teufel*, *Heiden*, *Gefahr*, *Magie*, *Hölle* beinhaltete. Umso stärker wird dadurch jedoch der Kontrast zur Wirkung der schönen Melodien auf Lérys Wahrnehmung.

Darüber hinaus ist der Ausdruck ‚Hexensabbat‘ eng in dem kirchlichen Bild der zügellosen, animalischen Frau verwurzelt, die wie Eva Verderbnis über die Welt bringt. Léry verweist damit gewollt oder ungewollt auf die Hexenverfolgung und der damit einhergehenden Misogynie, die in Frankreich und Deutschland vor allem im Zuge der religiösen Bürgerkriege wieder an Aufwind gewonnen hatte. Der Historiker Gerd Schwerhoff erklärt sich diese Entwicklung mit dem durch die Französischen Religionskriege entstehenden Gefühl einer gefährdeten „Existenz eines Staates, der nicht mehr in der Lage war, mit Gewalt die verlorene religiöse Einheit wiederherzustellen“.⁴⁴⁰ Denn statt der erwünschten religiösen Einheit existierte nun eine „Vielfalt der Konfessionen, von denen keine mehr einen Alleinvertretungsanspruch durchsetzen konnte.“⁴⁴¹ Folgeerscheinung war, dass es nun eine Gruppe gab, die noch stärker ausgegrenzt wurde als die Anhänger unterschiedlicher Konfessionen, nämlich jene, die an gar keinen Gott glaubten: Atheisten und vermeintliche Hexen und Zauberer.

„In einer Epoche der Orientierungslosigkeit beziehungsweise der Pluralität von Orientierungen und der Zerbrechlichkeit der traditionellen Werte konnte gerade ein solches Feindbild einen erwünschten religiösen und politischen Minimalkonsens stützen, die Einheit aller Christenmenschen und aller treuen Untertanen beschwören. Die Hexenlehre fungierte so als ideale religiös-politische Integrationsideologie.“⁴⁴²

So lässt sich womöglich Lérys Wut auf die Atheisten nachvollziehen, „von denen es in Europa jetzt wimmelt“ und die er in seinem Reisebericht für „schlimmer als die Teufel“⁴⁴³ befindet. Wieder kommt der Wortwahl eine ausschlaggebende Rolle zu: Das Substantiv ‚Teufel‘ so-

⁴³⁹ Im okkultischen Sinne bezeichnete man zu Beginn des 16. Jahrhunderts damit auch *„assemblée nocturne de sorciers et de sorcières“*, vgl. *sabbat*, in: CNRTL, online unter: <https://www.cnrtl.fr/definition/sabbat> (letzter Aufruf am 31.07.2020)

⁴⁴⁰ SCHWERHOFF, Gerd, *Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit*, Freiburg 1986, 48.

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ LÉRY, *Menschenfresser*, 281.

wie das Verb ‚wimmeln‘ haben an dieser Stelle einen wesentlichen Einfluss auf die Konstruktion des ‚Atheisten-Bildes‘. Das Verb ‚wimmeln‘ betrifft in erster Linie Insekten und unerwünschte Tiere, denen scheinbar nicht entkommen werden kann, da sie überall zugleich sind. Zudem wird eine als chaotisch und bedrohlich wahrgenommene quantitative Anhäufung von Personen oder Wesen impliziert.

Ebenso wie die Tuupinambaults, empört sich Léry, versuchen die Atheisten die Menschen „auf eine noch bestialischere und merkwürdigere Art als die Wilden“ davon zu überzeugen, „dass es überhaupt keinen Gott gibt“.⁴⁴⁴ Selbst die „Wilden“, so Léry weiter, könnten diesen „verabscheuenswerten Menschen“ und „abscheulichen Wesen“⁴⁴⁵, den Atheisten, noch etwas beibringen:

„Mögen die Atheisten in erster Linie von den Wilden lernen, daß es Teufel gibt, die noch in dieser Welt alle peinigen, die Gott und Seine Macht verneinen. [...] Zweitens sind die Atheisten, die alle Grundsätze verneinen, völlig unwürdig, daß man ihnen zitiert, was die Heilige Schrift so prachtvoll über die Unsterblichkeit der Seele sagt. Auch hier möchte ich ihnen unsere armen Brasilianer gegenüberstellen. Trotz ihrer Verblendung werden sie ihnen die Lehre erteilen, daß es im Menschen einen Geist gibt, der mit dem Körper keineswegs stirbt, der aber auch, vom Leib getrennt, der ewigen Seligkeit oder dem ewigen Elend unterliegt.“⁴⁴⁶

Léry beendet seine Ausführung über die Atheisten, indem er diese „in die H  lle“ schickt, „wo sie die Folgen ihrer ungeheuerlichen Irrtümer zu spüren bekommen werden“.⁴⁴⁷ Obwohl Léry letztlich in seinem Nachwort nochmals schlussfolgert, dass „nach dem, was man in diesem Bericht über das erfährt, was man Religion bei den anderen Völkern nennt, [...] diese armen Wilden überhaupt keine [Religion] haben“⁴⁴⁸, betrachtet er die Tuupinambaults nie als Atheisten:

„Wenn es auf der Welt ein Volk gibt, daß ohne Gott ist und ohne Gott lebt, so sind sie es. Vielleicht sind sie in dieser Hinsicht nicht ganz zu verdammen. Sie gestehen ihr Unglück und ihre Blindheit ein.“⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ LÉRY, Menschenfresser, 281.

⁴⁴⁵ Ebd., 282.

⁴⁴⁶ Ebd., 281.

⁴⁴⁷ Ebd., 282.

⁴⁴⁸ Ebd., 364.

⁴⁴⁹ Ebd., 364.

4.3.6. Die Kritik an der katholischen Kirche

Im Verlauf seiner Schilderungen nutzt Léry seinen Reisebericht immer offensichtlicher als Plattform, um Konflikte der Französischen Religionskriege, Vorgehensweisen und Doktrinen der katholischen Kirche zu kritisieren. Dies geschieht beispielsweise über negativ assoziierte Vergleiche der Indigenen mit der katholischen Kirche: So bezeichnet er die ‚Caraibe‘ – eine Gruppe von Schamanen, die scheinbar von mehreren indigenen Gemeinschaften verehrt wird – als „falsche Propheten“ und vergleicht sie mit den „Überbringern von Bittschriften der päpstlichen Verwaltung“⁴⁵⁰ und mit den „ländlichen Marktschreiern, den Scheinheiligen, die bei uns das arme Volk betrügen, indem sie mit den Reliquienkästchen des heiligen Antonius, des heiligen Bernard oder mit sonstigen Geräten des Götzendienstes von Ort zu Ort ziehen“.⁴⁵¹ Wie die betrügerischen Marktschreier ziehen auch die ‚Caraibe‘ „alle drei oder vier Jahre“ von Dorf zu Dorf. Ihnen zu Ehren werden ein großes Fest und ein Ritual abgehalten, welche Léry als „Klimbim“⁴⁵² bezeichnet. Die Tuupinambaults sind überzeugt, dass die Caraiibe „ihre Früchte und großen Wurzeln wachsen ließen“, wogegen Léry entschieden angeht und ihnen erklärt, dass es „vielmehr der Gott, an den wir glaubten und den wir ihnen verkündeten“ sei, der alles wachsen ließe. Allerdings hatte das „bei ihnen [...] so wenig Wirkung, wie es bei uns haben würde, wollte man dem Papst widersprechen oder in Paris behaupten, der Reliquienschrein der Schutzheiligen Genoveva könne keinen Regen bringen.“⁴⁵³

Die von den Hugenotten vertretene Abneigung gegen jegliche Art der katholischen Reliquienverehrung und gegen die Autorität des Papstes werden in diesem Teilabschnitt offenkundig. Die Reformatoren forderten damals u.a. die Abschaffung des Papsttums sowie die der Reliquienverehrung. Letztere verurteilt scheinbar auch Léry als reine Götzverehrung, die oftmals von Betrügern ausgenutzt wurde. Léry fordert die Tuupinambaults daher abermals auf „so wie wir, den einzigen und wahren Gott des Himmels und der Erde an[z]ubeten“⁴⁵⁴, denn

„wenn sie sich von den Irrtümern, in denen sie ihre lügnerischen und betrügerischen Caraiiben gefangen hielten, bekehren wollten und gleichzeitig die barbarische Sitte, ihre Feinde zu verzehren, aufgeben wollten, so könnten sie derselben Gnade wie wir teilhaftig werden.“⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ LÉRY, Menschenfresser, 283.

⁴⁵¹ Ebd., 287.

⁴⁵² Ebd., 289.

⁴⁵³ Ebd., 290.

⁴⁵⁴ Ebd., 293.

⁴⁵⁵ Ebd., 292.

Daraufhin versprechen einige der Tuupinambaults Léry, dass sie in Zukunft den christlichen Lehren folgen und auch ihre kannibalischen Traditionen aufgeben würden. Weniger später hörte Léry sie jedoch wieder „singen, daß sie sich an ihren Feinden rächen wollten“, woraufhin seine Hoffnung auf Bekehrung der Tuupinambaults immer unwahrscheinlicher zu werden scheint. Léry sieht darin die „Unbeständigkeit dieses bedauernswerten Volkes“, welches ein „gutes Beispiel für die Verderbtheit der Menschen“⁴⁵⁶ sei. Erneut wird Lérys Wahrnehmung von seiner Auffassung von Religion geprägt.

Um seine Kritik zum Ausdruck zu bringen, nutzt Léry die in Frankreich kursierenden Vorurteile über die ‚Wilden‘ der ‚Neuen Welt‘. Auf diese Weise, so scheint es, versucht er insbesondere den Franzosen und Französischen die Vernachlässigung der eigenen moralischen und natürlich hugenottischen Werte und Disziplin vor Augen zu halten. Ihre angeblich moralische ‚Überlegenheit‘ wird von Léry immer wieder in Zweifel gezogen, indem er ihnen die Moral der Indigenen entgegenhält – denn in welchem Zustand befindet sich die europäische Gesellschaft, wenn schon die Indigenen sie in Moral übertreffen? Die Andeutung, nicht besser als die ‚Wilden‘ zu sein, konnte damals leichthin als Affront aufgefasst werden. Daher vergleicht Léry die Katholiken mit den ‚verworfenen‘ und ‚gottlosen‘ ‚Wilden‘ und befindet sie für schlechter, oder stellt die Katholiken mit den ‚Wilden‘ gleich. Durch die bis jetzt analysierten Frames, welche die unterschiedlichen Bilder der Einwohner Amerikas als u.a. *wild* und *gottlos* konstruierten, war dieser Vergleich ein provokativer Spiegel der eigenen, französisch-frankophonen Kultur.

Léry nutzt jedoch einen weiteren wesentlichen Vorfall, auf den im folgenden Kapitel eingegangen wird, um sowohl die katholische Kirche als auch die vernachlässigte Moral der Gläubigen im Zuge der Religionskriege zu kritisieren.

4.3.7. Die ‚Kannibalen‘ – Exo- und Endokannibalismus

Mit der in den Reiseberichten, Briefen und Kosmographien des 16. Jahrhunderts geschilderten Thematik des Kannibalismus und dessen Bedeutung für die Fremdwahrnehmung, die Konstruktion von Stereotypen und Bildern des ‚Anderen‘, setzten sich in den letzten Jahren zahlreiche HistorikerInnen auseinander.

Der Kannibalismus der ‚Wilden‘ wurde laut Nocentelli-Truet gerade im 16. Jahrhundert häufig dazu genutzt, die römisch-katholische Kirche zu kritisieren. Léry war als französischer Reiseberichtautor dahingehend keine Ausnahme, denn auch er trug mit seinen Erzählungen zum Bild

⁴⁵⁶ LÉRY, Menschenfresser, 293.

des ‚Kannibalen‘ bei.⁴⁵⁷ Der Unterschied liegt jedoch in seinem Erfahrungshintergrund: Léry hatte die Anthropophagie bereits in der Belagerung von Sancerre kennengelernt – ein Trauma, das er in einem separaten Buch festhielt, wo er u.a. eine Szene beschreibt, in der Teile des Körpers eines dreijähriges Mädchens, das verhungert war, von den eigenen Eltern und einer älteren Dame verspeist wurden.⁴⁵⁸ Ein Trauma, welches zweifellos seinen Rückblick auf das, was er bei den Tuupinambauts beobachtet hatte und schließlich niederschrieb, beeinflusste und veränderte:

„Beim Lesen dieser schrecklichen Dinge, die unter den barbarischen Völkern Brasiliens an der Tagesordnung sind, möge man immerhin auch ein wenig an das denken, was hierzulande bei uns geschieht. In erster Linie möge man an das, was unsere Wucherer tun, denken. Sie saugen Blut und Mark, verspeisen demnach zahllose Witwen, Waisen und sonstige arme Menschen bei lebendigem Leibe. Menschlicher würden sie handeln, wenn sie ihren Opfern sofort, anstatt sie dahinsiechen zu lassen, die Kehle durchschnitten. Sie sind demnach grausamer als die Wilden, von denen ich gesprochen habe. Deshalb sagt auch der Prophet, dass solche Menschen dem Volke Gottes die Haut abziehen, sein Fleisch verzehren und ihm die Knochen brechen, als ließen sie gleichsam die Menschen in einem Kessel kochen. Was aber die brutale Handlungsweise betrifft, menschliches Fleisch richtig zu kaufen und (im wahrsten Sinne des Wortes) zu verzehren, so findet man auch dafür Beispiele genug bei uns in Europa. Da sind zum Beispiel in Italien und anderwärts unter denen, die sich Christen nennen, Leute, die sich nicht damit begnügten, ihre Feinde grausam getötet zu haben, sondern auch noch ihr Mütchen kühlen mußten, indem sie aßen von ihrer Leber und von ihrem Herzen. Bestätigt wird das durch die Historiker.“⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ LESTRINGANT, Frank, *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, (The New Historicism, Bd. 37), Berkeley/Los Angeles 1997. Eine Auseinandersetzung mit dem ‚Kannibalen‘-Bild in Reiseberichten des 16. Jahrhunderts bietet auch HOLDENRIED, Michaela, *Künstliche Horizonte: Alterität in literarischen Repräsentationen Südamerikas*, Berlin 2004.

⁴⁵⁸ NOCENTELLI-TRUET, *Consuming Cannibals*, 98; LÉRY, *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*, in: NAKAM, Gerald (Hrsg.), *Au lendemain de la Saint-Barthélemy: Guerre civile et famine*, Paris 1975, 289-91: „m'estant acheminé près le lieu de leur demeure, et ayant veu l'os, et le test de la teste de ceste pauvre fille, curé, et rongé, et les oreilles mangées, ayant veu aussi la langue cuite, espesse d'un doigt, qu'ils estoient prests à manger, quand ils furent surpris: les deux cuisses, jambes et pieds dans une chaudière avec vinaigre, especes et sel, prests à cuire et mettre sur le feu: les deux espauls, bras et mains tenans ensemble, avec la poitrine fendue et ouverte, apareillez aussi por manger, je fus si effroyé et esperdu, que toutes mes entrailles en furent esmeues.“

⁴⁵⁹ LÉRY, *Menschenfresser*, 274.

Während andere Schriftsteller, wie beispielsweise Hans Staden⁴⁶⁰, im Kannibalismus den entscheidenden Faktor sahen, der die Indigenen von den Europäern unterschied und sie zu ‚Wilden‘ machte, war dies für Léry nicht der entscheidende Punkt.⁴⁶¹ Entscheidend war das kanibalische Verhalten seiner französischen MitbürgerInnen, denn somit konnte der Kannibalismus in seinen Augen kein Argument mehr für die Verurteilung der ‚Unzivilisierten‘ und ‚Gottlosen‘ sein.⁴⁶² Anstelle des Kannibalismus trat das Kriterium der Religion: Das, was die Tuupinambaults in Lérys Augen zu ‚Wilden‘ und ‚Unzivilisierten‘ machte, war die Abwesenheit von jeglicher ihm bekannten Form von Religion. Die Anthropophagie der Tuupinambaults verurteilte er natürlich weiterhin zutiefst, doch den Kannibalismus in Frankreich während der Religionskriege prangerte er umso mehr an, da diese Menschen Christen waren. In seinem Reisebericht nennt Léry explizit die Geschehnisse der Bartholomäusnacht in Paris und die darauffolgende Verfolgung und Ermordung von Protestanten durch Katholiken in verschiedenen Städten Frankreichs, wie in Auxerre.⁴⁶³ Denn im Vergleich zu den gottlosen ‚Wilden‘, so Léry, hätten die christlichen Franzosen nicht ihre Feinde getötet, zerstückelt, verkauft und gegessen, sondern ihre „Angehörigen, Nachbarn und Landsleute“:

„Man verabscheue demnach die Grausamkeiten der wilden Anthropophagen – das heißt Menschenfresser – nicht allzusehr, denn unter uns gibt es weit mehr noch zu verachtende und schlimmere Elemente dieser Spezies. Wie oben gezeigt wurde, fallen diese nicht nur über die mit ihnen verfeindeten Völker her. Sie haben vielmehr gewütet im Blut ihrer Angehörigen, Nachbarn und Landsleute. Daher braucht man nicht allzuweit oder sogar bis nach Amerika zu gehen, um solche abscheulichen Greuelthaten zu sehen.“⁴⁶⁴

Die Gewalt, die infolge der Bartholomäusnacht 1572 ausgebrochen war, beschreibt Léry in einem kurzen Exkurs am Ende seines Kapitels über die kanibalischen Rituale der Indigenen:

⁴⁶⁰ Zum Kannibalismus in Hans Stadens Reisebericht siehe HOLDENRIED, *Horizonte*, 106-121.

⁴⁶¹ Obwohl Wendy RUPPEL dies in ihrem Aufsatz *Images of Discovery* scheinbar anders einschätzt: „The fascination of these accounts (Léry und Hans Staden) lies in their honest and detailed descriptions of the native mores and customs, their genuine understanding of the natives (without sensationalist exaggeration) and their reliance upon visual imagery. Both writers lived for some time with the Indians and worked - either through dire necessity or evangelical desire - to understand and come to terms with their strange customs“, 60.

⁴⁶² RUPPEL, *Images of Discovery*, 120-121.

⁴⁶³ NOCENTELLI-TRUET, *Consuming Cannibals*, 97: Auxerre war eine der Städte, die von der Welle der Gewalt, die direkt der Bartholomäusnacht folgte, ergriffen worden war. Laut Berichten, wurden dort Körperteile ermordeter Protestanten, ähnlich wie in Paris, verkauft, ein Herz öffentlich aus dem Körper eines Protestanten entfernt, gegrillt und vom Mob gegessen.

⁴⁶⁴ LÉRY, *Menschenfresser*, 275.

„Wir brauchen aber gar nicht so weit fortzugehen, denn was ist in Frankreich (ich bin als Franzose betrübt, das sagen zu müssen) zur Zeit der blutigen Tragödie passiert, die zu Paris am 24. August 1572 begann? Mir liegt es fern, diejenigen anzuklagen, die keine Schuld haben an jenen Zuständen. Unter anderen Schreckenstaten, über die zu berichten wäre und die damals im ganzen Königreich verübt wurden, ist noch folgendes zu erwähnen: Wurde nicht das Fett der menschlichen Körper (die in Lyon auf eine Art massakriert wurden, die barbarischer und grausamer als die jener Wilden war), nachdem man die Leichen aus dem Saône-Fluß geholt hatte, öffentlich an den Meistbietenden verkauft? Wurden nicht Leber, Herz und andere Körperteile mancher Leute von ihren wütenden Mördern, vor denen selbst Angst und Schrecken in der Hölle herrschen würde, verzehrt? Ähnlich wurde in Auxerre ein gewisser Coeur de Foy scheußlich niedergemetzelt. Anhänger der reformierten Religion war er, und seine Mörder schnitten sein Herz in Stücke und boten diese denen zum Kauf an, die ihn gehasst hatten. Sie rösteten die Stücke schließlich über einem Kohlenfeuer und stillten ihre Wut, indem sie diese Teile verschlangen wie die Schlächterhunde. Heute noch leben Tausende von Menschen, die diese Taten bestätigen können.“⁴⁶⁵

Dieses längere Zitat hebt folgende Punkte nochmals hervor: Der Kannibalismus, wie er in der ‚Neuen Welt‘ praktiziert wurde, war für Léry verständlicher oder akzeptabler als jener, den er in Frankreich erlebt hatte. Der Grund hierfür ist darin zu suchen, dass die Gewalt und der Kannibalismus der Tuupinambaults gegen *außenstehende* Feinde und Kriegsgefangene gerichtet war. In Frankreich hingegen war die Gewalt nach *innen* gerichtet: Gegen Menschen aus den eigenen Reihen, und das war für Léry nicht nur unverständlich, sondern auch unverzeihlich.⁴⁶⁶ In der heutigen Forschungsliteratur spricht man diesbezüglich von ‚Exokannibalismus‘ und ‚Endokannibalismus‘. Während der Exokannibalismus nach außen gerichtet ist – heißt das Essen von Feinden – ist der Endokannibalismus nach innen gerichtet, es werden die eigenen Angehörigen verspeist. Auf diesen Fall angewendet: Die Tuupinambaults betrieben Exokannibalismus und die Menschen in Frankreich Endokannibalismus. Léry verurteilt die zweite Form in weit höherem Ausmaße.

Gleichermaßen mit Verachtung gestraft wird von Léry das Verhalten der Männer in Frankreich:

„solch üble Burschen, wie man sie augenblicklich hier [in Frankreich] antrifft, die sich bei der Ausübung ihrer Schandtaten nicht

⁴⁶⁵ LÉRY, Menschenfresser, 274-275.

⁴⁶⁶ NOCENTELLI-TRUET, Consuming Cannibals, 100.

einmal verbergen, sind unvergleichlich viel schändlicher als die Wilden.“⁴⁶⁷

Erneut verweist Léry in seinem Reisebericht auf die Grauen des Krieges in Frankreich, wo Gewalttaten wie Vergewaltigungen im Zuge von Belagerungen und Eroberungen kein Einzelfall waren. Und erneut nutzt er den Vergleich mit den Indigenen zur Formulierung seiner Kritik an der Heimat.

Diese Sicht auf den Kannibalismus und auch auf die Männer der Tuupinamb  ults wäre zweifelsohne anders ausgefallen, hätte Léry jene Erfahrungen in den Französischen Religionskriegen nicht durchlebt. Wieder wird damit bewiesen, dass nicht nur die gesellschaftliche Sozialisation und individuelle Bildung und der daraus gewachsene Erfahrungshorizont die Wahrnehmung des ‚Anderen‘ maßgeblich beeinflusst.

Doch können L  rys Bemerkungen zu den Zuständen in Frankreich den Frame *Kannibale* bzw. *Kannibalismus* und die dazugehörigen Default-Werte wie *wild*, *gesetzlos*, *Antropophage* und *gottlos*   ndern?

Jene LeserInnen, die wie Léry Sancerre oder ähnliche Gewaltmomente miterlebt hatten, mag der Kannibalismus in der ‚Neuen Welt‘ nicht mehr ganz so schockiert haben. Doch der Großteil der Lesenden verband mit Kannibalismus unweigerlich alles, was ‚nicht europäisch‘, ‚nicht-französisch‘, was ‚fremd‘ und ‚anders‘ war. Insbesondere die so häufig beschriebene Tradition des Kannibalismus wurde zu Beginn der ‚Entdeckungsfahrten‘ in die ‚Neue Welt‘ zum Inbegriff der Fremdheit – oftmals einer Fremdheit, die als Bedrohung wahrgenommen wurde.⁴⁶⁸ Wie auch die Frames *Wilde* und *Nacktheit*, trägt auch der Frame *Kannibalismus* zu einer fortwährenden Distanz zwischen EuropäerInnen und Nicht-EuropäerInnen bei, ganz gleich, welche positive Eigenschaften Léry den Tuupinamb  ults zuschrieb und unabhängig davon, ob es in Frankreich zu fürchterlichen Gewaltexzessen von Gottgläubigen gekommen war.

4.3.8. Geschlechterhierarchisierung

Mit L  rys äußerlichen Beschreibungen der Tuupinamb  ults beginnt auch die damit einhergehende Geschlechterhierarchisierung. Im entsprechenden Kapitel „  ber das Wesen, die Kraft, die Statur, den Körperbau und den Schmuck bei den Männern und Frauen der brasilianischen Wilden in Amerika“⁴⁶⁹ widmet Léry die ersten elf Seiten aus-

⁴⁶⁷ LÉRY, Menschenfresser, 305.

⁴⁶⁸ Weiterführend siehe hierzu auch NOCENTELLI-TRUET (1999), LESTRINGANT, Frank, *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, Berkeley 1997 und SHEEHAN, Bernard, *Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge 1980.

⁴⁶⁹ LÉRY, Menschenfresser, 167.

schließlich dem Aussehen und den Angewohnheiten der Männer und Jungen, während die Beschreibung der Frauen lediglich drei Seiten einnimmt – ein deutlicher Unterschied, der den Wert zum Ausdruck bringt, den Léry dem männlichen Geschlecht beimisst. Nicht minder interessant ist daher, dass die erste Frau, die im Reisebericht erscheint, als Mutter mit einem Säugling dargestellt wird: Man habe zum „vervollständigen“ des Tuupinambaults-Bildes, so Léry, „neben dem Tuupinambaults eine seiner Frauen dargestellt“.⁴⁷⁰ Diese trägt ihren Säugling eng am Körper in einer „Baumwollbinde“, sodass es „der Mutter zugewendet ist“.⁴⁷¹

Zwei Kriterien, die diese Beschreibung besonders spannend machen, sind das Possessivpronomen und der Begriff ‚Mutter‘: Das Possessivpronomen ‚seiner‘ in „seiner Frau“, kennzeichnet die Frau nicht nur auf grammatikalischer Ebene als dem Mann angehörig, sondern konstruiert im Reisebericht das erste Bild einer Frau als Besitz des Mannes. Der Begriff ‚Mutter‘ und die damit verbundene Assoziation der Frau als Mutter eines Kindes ist per se nicht abwegig, doch entscheidend ist erneut das erste Bild, welches an dieser Stelle von einer Frau gezeichnet wird: Die Frau, die zwar durchaus häuslichen und ländlichen Arbeiten nachgeht, aber vor allem Mutter, Erzieherin und Ehefrau sein sollte. Der Frame *Mutter*, der sowohl bei den männlichen als auch bei den weiblichen Lesern des 16. Jahrhunderts ähnliche, der gesellschaftlichen und kirchlichen Normen entsprechenden, Default-Werte aufweisen würde, wie *Frau, Kinder, Erziehung, Familie, Dienerin, Sünde, Scham, dem Mann angehörig, Besitz, Aufgabe der Frau, natürliche Rolle*.

Wie schon bei den Kapitelüberschriften der Fall gewesen, wird den Lesenden Europas auch hier gleich zu Beginn ein Werturteil mitgegeben oder, besser gesagt, zwei Rollenzuschreibungen: Die Frau in ihrer vermeintlich natürlichen Umgebung und Rolle – die Frau als ‚Besitz‘ des Mannes – und die Überlegenheit des Mannes als Oberhaupt der Familie. Diese Rolleneinteilung begleitet den Lesenden durch den gesamten Reisebericht und spiegelt das genderspezifische Frauen- und Männerbild, aber auch das traditionelle, patriarchalische und von der Kirche geprägte Familienkonzept des 16. Jahrhunderts wider. Ob gewollt oder nicht werden die eigenen, bekannten kulturellen und sozialen Muster und Konzepte auf das noch ‚Fremde‘ projiziert, um dieses in irgendeiner Form verständlich(er) zu machen. Das Frauenbild bleibt für Léry auch im weiteren Verlauf des Reiseberichts ein ganz klares, nämlich das der Mutter und Erzieherin, die für häusliche Arbeiten wie kochen zuständig war.

Ob Léry tatsächlich eine andere Hierarchie hätte entsprechend reflektieren können, ist fraglich. Möglich, dass Léry dies zwar hätte beschreiben können, das Beobachtete jedoch als ‚abnormal‘ dargestellt hätte, da es dem Geschlechter- und Familienbild des 16. Jahrhunderts vollkom-

⁴⁷⁰ LÉRY, Menschenfresser, 178.

⁴⁷¹ Ebd.

men widersprochen hätte – ähnlich wie in den von Männern verfassten Berichten über die Amazonen im 16. Jahrhundert.⁴⁷² Diese ‚unnatürlichen‘ Kriegerfrauen, die in den Augen dieser Männer schlicht und einfach ‚falsch‘ waren, da sie die falschen Eigenschaften, die falschen Haltungen und Ansichten besaßen⁴⁷³ – nämlich jene, die absolut nicht dem Weltbild der Europäer entsprachen. So entstanden Berichte, in denen daher entsetzt festgehalten wird, dass sie nicht nur unverheiratet leben und Männer für ihre eigenen Gelüste und für die Fortpflanzung ausnutzen, sondern auch männliche Säuglinge nach der Geburt entweder umbringen oder dem Vater geben.⁴⁷⁴

Die angesprochene Hierarchie wird noch auffälliger, wenn Léry sich der Beschreibung der Kinder und ihrer Erziehung zuwendet – oder vielmehr die der Jungen. Denn obwohl Léry seine Absicht mit dem Wort „Kinder“⁴⁷⁵ einleitet, folgt darauf lediglich eine Beschreibung der „Knaben“. Auch in einem späteren Kapitel, indem er nochmals auf die Erziehung der Kinder zu sprechen kommt, berichtet er nie explizit über Mädchen, sondern nur über Knaben.

„Handelt es sich um einen Knaben, fertigt ihm der Vater einen kleinen Holzsäbel, einen kleinen Bogen und kleine Pfeile, [...]. Das alles legt er neben dem Kind nieder, küßt es mit lachendem Gesicht und sagt: „Mein Sohn, wenn du in das Alter kommst, in dem du dich an deinen Feinden rächen kannst, sei geschickt mit den Waffen, stark, tapfer und abgehärtet.“⁴⁷⁶

Welche Tradition es bei der Geburt eines Mädchens gibt, wird nicht erzählt. Der Begriff ‚Mädchen‘ fällt tatsächlich nur drei Mal in diesem Kapitel: Einmal, wenn Léry erklärt, dass Knaben lieber gesehen würden als Mädchen.⁴⁷⁷ Beim zweiten Mal, wenn es um ihre monatliche Menst-

⁴⁷² Z.B. der Bericht des Dominikanermönchs *Gaspar de Carvajal* aus dem Jahr 1541, siehe CARVAJAL, Gaspar de, *Discovery of the Orellana River*, in: MEDINA TORIBIO, José/HEATON, C. (Hrsg.), *The Discovery of the Amazon*, übersetzt von Bertram T. LEE, New York 1988, 204; Oder der Bericht des Jesuiten *Simão de Vasconcelos* aus dem Jahr 1563, der die Amazonen nicht nur zu den „Monstern“ Nordbrasilien zählt, sondern sie auch gleich neben die in Südbrasilien lebenden Zwerge und Riesen platziert. Er schreibt: „A nation of [warrior] women monstrous in their way of life [...] alone with themselves and do not traffic with men: they inhabit great villages in an interior province, cultivating the land, and sustaining themselves through their own work.[...] women without fear and without husbands“, zit. nach MYSCOFSKI, *Imagining Cannibals*, 147.

⁴⁷³ Ebd.; BARTRA, Roger, *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*, Michigan 1994, 83.

⁴⁷⁴ MYSCOFSKI, *Imagining Cannibals*, 147.

⁴⁷⁵ LÉRY, *Menschenfresser*, 184.

⁴⁷⁶ Ebd., 302.

⁴⁷⁷ Ebd., 304: „Durch den ständigen Krieg, in dem nur die Männer kämpfen, deren Hauptaufgabe es ist, sich an den Feinden zu rächen, sind Knaben lieber gesehen als Mädchen.“

ruation geht.⁴⁷⁸ Und beim dritten Mal, um Lérays Widerspruch gegen die Meinung festzuhalten, dass „die Nacktheit der Frauen und Mädchen der Wilden die Männer mehr zur Unzucht verleitet“.⁴⁷⁹ Alle anderen Sätze, in denen es um die Kinder geht, enthalten das Wort ‚Knaben‘ oder neutral ‚Kinder‘. Tatsächlich war es im Europa des 16. Jahrhunderts nicht üblich, über Kinder zu schreiben, und speziell nicht über Mädchen, bevor sie nicht ein heiratsfähiges Alter erreicht hatten.⁴⁸⁰

Der Begriff ‚Mädchen‘ taucht auch im restlichen Reisebericht nur im Zusammenhang mit den Substantiven ‚Frauen‘, ‚Ehe‘ und ‚Unzucht‘ auf.⁴⁸¹ Welche Bildkonstruktion damit gefördert wird, ist durch diese Kombinationen unschwer zu erkennen: Zum einen scheinen Mädchen für Léry mit Frauen beinahe gleichgesetzt zu werden, da sie für ihn nur von Bedeutung werden, wenn sie alt genug sind, um zu heiraten. Was vor dem heiratsfähigen Alter ist, interessiert ihn scheinbar nicht. Zum anderen werden mit den Frames *Ehe* und *Unzucht* die typischen Stereotype, die das Frauenbild des 16. Jahrhunderts mitprägen, sichtbar: Die *Ehe* als natürlicher Raum der Frauen und Mädchen und die *Unzucht*, als natürliche Tendenz des weiblichen Geschlechts durch ihre Abstammung von der Erbsünderin Eva.

Der Begriff ‚Unzucht‘ ist im 16. Jahrhundert stark religiös konnotiert, da er vor allem der abwertende Begriff der Kirche für menschlichen Geschlechtsverkehr war. Somit waren damit Default-Werte wie *Sünde*, *böse*, *unerlaubt*, *unnatürlich*, *Sittlichkeitsgefühl*, *Verstoß*, *Hölle* und *Schamgefühl* verbunden.

Weder dargestellt noch diskutiert wird im Reisebericht jedoch die Frage, wie sowohl die Tuupinambaults-Frauen als auch die europäischen Frauen selbst ihre Rolle wahrnahmen, welche Meinung diese Frauen vertraten und ob die Frauen freiwillig gehandelt oder unfreiwillig zur ‚Unzucht‘ gezwungen wurden.

4.3.9. Die ‚Nacktheit‘ der Indigenen

Als Léry 1556 erstmals nach der langen Seereise Land und die dort lebenden Indigenen erblickte, lautet seine erste Beobachtung: „Zunächst

⁴⁷⁸ LÉRY, Menschenfresser, 305: „Weiter wäre zu berichten, daß wir während der ganzen Zeit, nie eine Frau gesehen haben, die ihre Regel hatte. [...] Ich habe gesehen, wie Mütter oder Verwandte junge Mädchen von zwölf bis vierzehn Jahren mit geschlossenen Beinen aufrecht stehend auf einem Sandstein hielten.“

⁴⁷⁹ Ebd., 306.

⁴⁸⁰ WIESNER, Beyond Women, 315.

⁴⁸¹ LÉRY, Menschenfresser, 112, 299, 300, 306; In der französischen Originalversion verwendet Léry für ‚Unzucht‘ die Begriffe ‚prostituier‘, ‚paillardise‘, ‚paillarder‘ (dt. Anstößigkeit), vgl. LÉRY, Voyage, 164, online unter: <https://archive.org/details/reizedoordebinne03carv/page/264/mode/2up?q=from> ication (letzter Aufruf am 31.07.2020)

möchte ich erwähnen, daß sowohl die Männer als auch die Frauen völlig nackt waren, als kämen sie soeben aus dem Mutterleib“.⁴⁸² Obwohl Männer, Kinder und Frauen der Tuupinambaults nackt sind, ist es letztlich die Nacktheit der Frauen, mit der sich Léry im Detail auseinandersetzt, sodass er selbst hundert Seiten später nochmals erwähnen muss:

„Eine seltsame Tatsache, die nur schwer von denen geglaubt wird, die es nicht selber gesehen haben, besteht darin, daß weder Männer noch Frauen und Kinder irgendeinen Teil ihres Körpers bedecken. Dabei legen sie keinerlei Anzeichen von Schüchternheit oder Scham an den Tag. Sie wohnen und wandeln munter so nackt, wie sie aus dem Mutterleib gekommen sind.“⁴⁸³

Die Tatsache der Nacktheit als menschlicher Naturzustand wird durch die Wiederholung der Beschreibung „wie aus dem Mutterleib gekommen“ nochmals unterstrichen und betont zudem die Naturgebundenheit, mit der Léry die Tuupinambaults verbindet. Da die Frauen sich im Gegensatz zu den Männern bis zum Schluss weigern, Kleidung anzulegen, steht ihre Nacktheit besonders in L  rys Fokus:

„Trotzdem ist es uns nie gelungen, sie zum Anlegen von Kleidern zu bewegen. Mehrere Male haben wir vergeblich versucht, ihnen Wollkleider und Hemden einzutauschen. Bei den Männern gelang uns das zuweilen, und manchmal zogen sie die Sachen sogar an. In dieser Hinsicht waren die Frauen außerordentlich hartnäckig, und ich glaube nicht, daß sie ihre Ansicht inzwischen geändert haben. Sie duldeten nicht die geringste Kleinigkeit an ihrem Körper.“⁴⁸⁴

„Die Frauen der Tuupinambaults haben so viel Freude an dieser Nacktheit, daß sie auf dem Boden in voller Freiheit mit ihren Männern, Brüdern und Verwandten liegen blieben und sich hartnäckig weigerten, irgendwelche Kleidungsstücke anzuziehen.“⁴⁸⁵

Wie aus diesen Zitaten ersichtlich, wird dieser Nacktheit zunächst mit empathischer Neugierde begegnet, auch wenn es für französisch-hugenottische Normen an erster Stelle „seltsam“ ist. Die Nacktheit repräsentiert ähnlich wie die angebliche ‚Gesetzlosigkeit‘ eine Freiheit, welche der Gesellschaft in Europa versagt ist. Obgleich er die ‚Nacktheit‘ der Frauen missbilligt, entkräftet er zunächst das Gerücht, dass „der st  ndige Umgang mit diesen ganzen nackten Wilden, und besonders mit den Frauen, verleite zur Unzucht“⁴⁸⁶ – denn „die grobe

⁴⁸² LÉRY, Menschenfresser, 86.

⁴⁸³ Ebd., 168.

⁴⁸⁴ Ebd., 182.

⁴⁸⁵ Ebd., 183.

⁴⁸⁶ Ebd., 185

Nacktheit dieser Frauen [sei] weit weniger verlockend als man meinen sollte“.⁴⁸⁷

Daraufhin versichert Léry jedoch sogleich, dass er mit seinen Aussagen nicht „gegen das angehen“⁴⁸⁸ wolle, „was die Bibel über Adam und Eva sagt“, nämlich, dass die beiden „nach dem Sündenfall Scham“ empfanden, „als sie erkannten, dass sie nackt waren“ und er somit „keineswegs diese Nacktheit billigen“ möchte.⁴⁸⁹

Als Geistlicher muss Léry viel daran gelegen sein, den Lesenden Europas zu verdeutlichen, dass die ‚Nacktheit‘ kein von Gott gesegneter Zustand ist. Viel erstaunlicher in dieser Passage ist daher seine Fähigkeit, die eigene Kultur kritisch zu betrachten. Dies ist eine Eigenschaft, die im 16. Jahrhundert noch keine Selbstverständlichkeit darstellte. Erneut nutzt er einen Vergleich, um seiner Kritik an der französischen Gesellschaft Ausdruck zu verleihen, und stellt der Nacktheit der brasilianischen Frauen die Gepflogenheiten der französisch-europäischen Frauen entgegen:

„Zum Schluß möchte ich nur noch betonen, daß das Herausputzen, die Schminke, die Perücken, das Wickeln der Haare, die großen gekräuselten Kragen, die Hüftwulste, die vielen Kleidungsstücke übereinander und zahllose andere Kleinigkeiten, mit denen sich bei uns Frauen und Mädchen verunstalten und an denen sie gar nicht genug tun können, daß all diese Dinge viel schlechter sind als die schlichte Nacktheit der Frauen bei den Wilden.“⁴⁹⁰

Letztlich entsteht weder von der französischen noch von der brasilianischen Frau an dieser Stelle ein positives Bild, denn beide leben sie christlichen Maßstäben zur Folge in Sünde: Die Europäerin tut dies durch ihren Hang zum „entgegengesetzten Extrem, das heißt im Wohlleben und Überflüssigkeiten“⁴⁹¹ und der Sünde der Eitelkeit, die Indigene, weil sie sich nicht ob ihrer Nacktheit schämt und sich somit nicht an die Vorgaben der Heiligen Schrift hält.

Die Kontraste, die Léry in dieser Passage hervorhebt, sind augenfällig: Auf der einen Seite steht die ‚sündhafte Gier‘ nach Überfluss der französischen Frauen im Kontrast zur tugendhaften Bescheidenheit der Tuupinambaults, die Léry gutheißt und gerne bei den Frauen Frankreichs sehen würde. Auf der anderen Seite werden die Frauen der Tuupinambaults mit den Adjektiven ‚grob‘, ‚schlicht‘ und ‚weniger‘ verlockend sowie erneut dem Substantiv ‚Wilde‘ beschrieben, die vielmehr die bestehenden Vorurteile im damaligen Frankreich verkörpern und bestärken und dabei gleichzeitig die Tugend der Bescheidenheit in den

⁴⁸⁷ LÉRY, Menschenfresser, 185

⁴⁸⁸ Ebd.

⁴⁸⁹ Ebd.

⁴⁹⁰ Ebd.

⁴⁹¹ Ebd.

Hintergrund rücken.⁴⁹² Somit erkennen wir hier abermals die Unsicherheit Lérays, die er schon bezüglich der Darstellung der sogenannten ‚Wilden‘ zeigte: Wo liegt nun die eigentliche Sünde? Ist es die brasilianische Frau oder die französische Frau, die belehrt werden muss? Leben die ‚Wilden‘ in Sünde oder in Freiheit? Sind sie unschuldig und bescheiden oder lediglich ‚wilde Tiere‘?

Aber vor allem zeigt sich hierin die Verflechtung von Religions- und Frauenbildern, die dem Zeitgeist des 16. Jahrhunderts entsprach, wo die Frau durch die Religion seit vielen Jahrhunderten zwei moralisch gegenteiligen Polen zugeordnet wurde: ‚Eva‘ auf der einen, die ‚Jungfrau Maria‘ auf der anderen Seite. Da die Kirche und ihre Lehren bis in die Moderne hinein gesellschaftliche Norm und Moral bestimmten, ist auch Léry als hugenottischer Priester und als Kind seiner Zeit davon nicht unberührt geblieben. Die Flucht vor der verführerischen Eva ließ nur den Gegenpol der Figur der Jungfrau Maria zu, die somit zum weiblichen Idealbild erhoben wurde: Eine sanftmütige Dienerin Gottes, unhinterfragter Gehorsam, hübsch, bescheiden und abhängig von ihrem Mann.⁴⁹³ In Lérays Beschreibungen der brasilianischen Frauen lässt sich eben dieses dichotome (religiöse) Frauenbild erkennen, welches zur Folge hat, dass Léry den stillen Gehorsam, die Bescheidenheit der einheimischen Frauen und ihre Einhaltung der ‚natürlichen Pflichten‘ lobt, gleichzeitig jedoch ihre ‚Unzucht‘ und ‚Nacktheit‘ unmissverständlich tadelt.

Wie der Frame *Wilde* ist auch der Frame *Nacktheit* ein konstanter Begleiter der Lesenden in Lérays Reisebericht. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Reiseberichts war bereits in vorherigen Berichten wiederholt von der wundersamen ‚Nacktheit der Wilden‘ erzählt worden. ‚Nacktheit‘ als Eigenschaft der ‚Wilden‘ stellte daher eine fest etablierte Komponente im Erwartungshorizont der europäischen Gesellschaften dar. Die Nacktheit konstituierte nicht nur einen extremen Kontrast zur französischen Kultur und zu französischen bzw. hugenottischen Moralvorstellungen her, sie war, wie an Lérays Reaktion erkennbar, auch ein Inbegriff der Genesis, des Sündenfalls von Adam und Eva. Eva stand nicht nur exemplarisch für die menschliche Sünde und Verdammnis – ihre Tat hatte vielmehr tiefgreifende Konsequenzen für den Platz der Frau in der christlichen Gesellschaft: Fortan wurden allen Frauen in patriarchalisch-theologischer Auslegung eine natürliche und gefährliche Tendenz zur ‚grenzenlosen Lust‘ und zur Verführung unterstellt, vor der sich die Männer fürchteten.⁴⁹⁴ Eva und damit *alle* Frauen, waren somit die Verkörperung der Verführung und der ursprünglichen Sünde der Menschheit.⁴⁹⁵ Bereits für den Kirchenvater Augustinus stellte Eva

⁴⁹² LÉRY, Menschenfresser, 185.

⁴⁹³ INSDORF, Cecile, *Montaigne and Feminism*, University of North Carolina Press 1977, 14.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Ebd., 13; MAC CULLOCH, *Sexual Revolution*, 18.

die größte Gefahr für die natürliche Ordnung des Lebens und der Welt dar: Sie war der Grund dafür, dass mit dem Moment des Sündenfalls die ‚Scham‘ und vor allem die schambehaftete Sexualität in die Welt gekommen war.⁴⁹⁶

Diese religiösen Grundhaltungen erklären, weswegen Léry sich dazu gezwungen sah, den Rezipierenden in Europa zu versichern, dass die Nacktheit der Tuupinambaults-Frauen keineswegs verführerisch sei und dass er sie dennoch für falsch hielt und daher nicht „billigen“⁴⁹⁷ konnte.

Die renitente Weigerung der Tuupinambaults-Frauen, sich Kleidung anzulegen, scheint in Lérys Augen lediglich zu beweisen, dass die Frau selbst in der ‚Neuen Welt‘ der Erbschaft des *peccatum originale* nicht entkommen kann:

„In dieser Hinsicht waren die Frauen außerordentlich hartnäckig, und ich glaube nicht, daß sie ihre Ansicht inzwischen geändert haben. Sie dulden nicht die geringste Kleinigkeit an ihrem Körper, was es auch sei.“⁴⁹⁸

Lediglich die „kriegsgefangenen Frauen“, die sie „gekauft hatten und als Gefangene in unserem Fort arbeiten ließen, zwangen wir, sich anzukleiden“.⁴⁹⁹ Doch auch diese Maßnahme hielt nur bis in den Abend hinein:

„Aber mitten in der Nacht warfen sie heimlich die Hemden und sonstigen Kleidungsstücke ab, die wir ihnen gegeben hatten. Viel Freude hatten sie auch daran, vor dem Schlafengehen noch ganz nackt auf der Insel herumzuspazieren. Kurz: wenn diese Frauen die Wahl gehabt hätten und wir sie nicht durch schwere Peitschenhiebe dazu gezwungen hätten, sich zu bekleiden, würden sie lieber den trockenen Wind und die Sonnenhitze aushalten und sich mit schwerer Erde und mit Steinen abschufeln, als irgendwelche Kleidungsstücke an sich zu dulden.“⁵⁰⁰

Léry verrät uns durch seine Aussagen, welche Default-Werte mit dem Begriff *Nacktheit* in einer christlichen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts

⁴⁹⁶ MAC CULLOCH, *Sexual Revolution*, 18: “[...] the Christian myth about the disobedience of Adam and Eve in the Garden of Eden. “And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked”: for Augustine, this crucial moment of the Fall described in Genesis 3:7 was the moment when sexual shame entered the world [...]. Who had started the disobedience, Augustine asked, and thus ushered in disorder and shame to history? A woman, Eve, when she had badgered Adam into plucking the apple off the tree. And so all women were a threat to order”.

⁴⁹⁷ LÉRY, *Menschenfresser*, 185.

⁴⁹⁸ Ebd., 183.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd.

verbunden waren und die ähnlich wie die des Frames *Wilde* ausfallen: u.a. *Scham, Sünde, Adam und Eva, Sündenfall, Sünde der Frau, Verführung, wild, gottlos, keine Disziplin, Verbot, Freiheit*.

Im Umgang mit der Nacktheit der Frauen können zwei essentielle Aspekte ausgemacht werden: Auf der einen Seite bleibt die Nacktheit für Léry ein Zeichen der Gott- und Disziplinlosigkeit der Tuupinambaults. Auf der anderen Seite scheint damit ein wechselndes Gefühl der Fremdheit, aber auch der Freiheit verbunden zu werden, welche die Gesellschaft in Frankreich, wo die Einhaltung der moralischen Wertvorstellungen im 16. Jahrhundert stark indoktriniert wurde, nicht besaß.

4.4. Die Ehe und die (biblische) Rolle der Frau, Teil 1

Im weiteren Verlauf des Reiseberichts widmet Léry dem Thema Heirat, Ehe und Polygamie ein vollständiges Kapitel, beginnend mit dem Eindruck, dass die Tuupinambaults bezüglich der „Verwandtschaftsgrade“ der Ehepartner „keinerlei Hemmungen“ besitzen:

„Bei der Heirat beobachten wir bei unseren Amerikanern nur die folgenden drei Grade der Blutsverwandtschaft: Niemand nimmt seine Mutter, Schwester oder seine Tochter zur Frau. Wohl aber heiratet der Onkel die Nichte, und auch bei allen sonstigen Verwandtschaftsgraden haben sie keinerlei Hemmungen.“⁵⁰¹

Dem doch ein wenig verurteilenden Ton in diesem Zitat nach zu schließen, vergisst Léry wohl, dass im Europa des 16. Jahrhunderts ebenso frequent innerhalb der näheren Verwandtschaft *ver-* und *geheir-*atet wurde – als ‚hemmungslos‘ gilt es jedoch nur bei den ‚Wilden‘. Der Status der Frau war, wenn Lérys Beobachtungen geglaubt werden kann, ähnlich wie in Europa: Sie hatte zwar ein gewisses Mitspracherecht, doch die endgültige ‚Erlaubnis‘ zur Heirat hatte der Vater oder ein anderer Verwandter zu geben:

„Wer eine Frau haben will – sei sie Witwe oder ein junges Mädchen – wendet sich, nachdem er ihr Einverständnis hat, an den Vater oder sonstigen nächsten Verwandten der Frau und fragt, ob man sie ihm in die Ehe geben will. Verweigert man sie ihm dagegen, so nimmt er das nicht weiter übel und geht seiner Wege.“⁵⁰²

Die Frau bzw. das Mädchen, scheint mit der Entscheidung des Vaters oder der Verwandtschaft vorlieb nehmen zu müssen, zumindest geht

⁵⁰¹ LÉRY, Menschenfresser, 299.

⁵⁰² Ebd.

Léry nicht weiter darauf ein, was die Frau oder das Mädchen denken mochten.

Erwähnenswert sind vor allem die Verbkombinationen, die im Kontext der Heirat und Frauen von Léry eingesetzt werden: „haben wollen“, „geben wollen“, „erhalten“, „haben dürfen“, „haben“⁵⁰³. Wie ersichtlich, handelt es sich hierbei um Verben und Modalverben, die normalerweise im Kontext eines Objektaustausches, bzw. einer Verhandlung um ein Objekt oder ein Geschenk, herangezogen werden. Ohne die Frauen direkt als ‚Objekte‘ zu bezeichnen, wird die Objektifizierung der Frauen in Lérys Sprache reflektiert – denn *wollen*, *geben*, *erhalten* und *dürfen* gilt immer nur für die Männer und Väter, niemals für die Frauen: ein Mann *will* eine Frau *haben*; der Vater wird gefragt, ob er sie in die Ehe *geben will*; der Mann *erhält* die Frau; Männer *dürfen* „beliebig viele Frauen *haben*“⁵⁰⁴; der Mann „hat seine Kinder und seine Frauen bei sich“⁵⁰⁵. Frauen werden genauso wie in Frankreich und im Europa der damaligen Zeit unhinterfragt als Besitz des Mannes wahrgenommen und diese tief sitzende Überzeugung spiegelt sich in Lérys Sprache wider.

Wie sich an diesem Beispiel zeigt, sind gesellschaftliche Sozialisation, aber auch Lérys spezifischer Bildungs- und Religionshintergrund der entscheidende Faktor für seine Art und Weise, die Ereignisse wahrzunehmen und zu Wort zu bringen: Wie in Kapitel 3.5. und 4.1. besprochen, lernte Léry in Genf bei Calvin höchstpersönlich und dieser wies widersprüchliche Haltungen in Hinblick auf die Rolle der Frau auf: Einerseits die Unterwerfung der Frau, die als natürlich und gottgegeben betrachtet wird, und andererseits die Überzeugung, dass die Beziehung zwischen Mann und Frau von einem wechselseitigen Geben und Nehmen geprägt sein sollte. Gleichlaufend zu diesen Ansichten betont Calvin jedoch, dass Gott weder die Tyrannei des Mannes noch die Autonomie der Frau wolle, sondern eine gegenseitige Kooperation unter männlicher Führung.⁵⁰⁶ Gleichwohl muss bedacht werden, dass die Rolle der Frau bzw. der Ehefrau auch im Frankreich des 16. Jahrhunderts noch stark mittelalterliche Züge trug, da sie immer noch einzig als Besitz des (Ehe-)Mannes wahrgenommen wurde, der Ehemann weiterhin als der unangefochtene Oberhaupt der Familie und die Ehe größtenteils utilitaristisch betrachtet wurde, eine ‚Arbeitsbeziehung‘ sozusagen.⁵⁰⁷ Der romantische Aspekt in der Ehe, wie er seit der fortgeschrittenen Moderne üblicher wurde, gehörte weder im Mittelalter noch in der Frühen Neuzeit zur Normalität. Das Bild der Frau als Objekt und als von Gott verpflichteten Dienerin des Mannes hatte sich auch zu Lérys und Calvins Zeiten noch nicht ausschlaggebend geändert, sondern war eine tief verwurzelte, gesellschaftliche Überzeugung und

⁵⁰³ LÉRY, Menschenfresser, 299.

⁵⁰⁴ Ebd.

⁵⁰⁵ Ebd., 208.

⁵⁰⁶ MONTER, William E., Women in Calvinist Geneva (1550-1800), in: *Signs* 6, 2 (1980), 189-209, 191.

⁵⁰⁷ INSDORF, Montaigne, 20-21.

Konvention, die nicht hinterfragt wurde und deren Grundlagen in der Renaissance nur allmählich zu bröckeln begannen.⁵⁰⁸

Léry weist meines Erachtens eine ähnlich widersprüchliche Einstellung auf wie Calvin. Lérys Ansichten zum weiblichen Geschlecht wurden nicht nur von Calvins Lehren, sondern ebenso von den größtenteils patriarchalischen und misogynen Haltungen der frühneuzeitlichen Gesellschaft geprägt. Ein wesentlicher Faktor war ohne Frage das von Calvin gegründete Genfer Konsistorium, das in der Stadt eine strikte und bald auch gefürchtete ‚Regulierung der Sexualität‘ betrieb.⁵⁰⁹ Das Konsistorium, das ausschließlich aus Männern (inklusive Calvin) bestand (12 Ältere und acht bis zehn Pastoren der Stadt), traf sich seit seiner Gründung 1541 wöchentlich, um moralische Verstöße von Bürgern zu bestrafen, indem sie die TäterInnen exkommunizierten oder auch für eine Strafverfolgung an das Strafgericht weiterleiteten. Unter ‚moralische Verstöße‘ fielen beispielsweise Geschlechtsverkehr vor der Ehe und Ehebruch von Seiten der Frauen *und* Männer.⁵¹⁰ Tatsächlich handelt der Großteil der hugenottischen Protokolle jener Zeit von Männern – vor allem jedoch Männern, die sich als Oberhaupt der Familie zum einen für das Fehlverhalten ihrer Frauen und Töchter, zum anderen für die eigene Unfähigkeit, ihre Familie ‚unter Kontrolle‘ zu halten, verantworten mussten.⁵¹¹ Daher ist es auch nicht erstaunlich, dass Léry die Polygamie der Tuupinambaults oder, wie er es nennt, ihre „Vielweiberei“⁵¹², als Sünde verurteilt, die Behandlung der Frauen als Objekte jedoch nicht. Letzteres nimmt er vermutlich gar nicht als eine solche Behandlung wahr, da dieselben Konzepte in Europa galten. Die Konzepte der französisch-christlichen Kultur und der Tuupinambaults überlagern sich an dem Punkt der Objektifizierung viel zu sehr, als dass Léry diese kritisch reflektieren könnte. Es kann somit vielleicht nicht im Detail beantwortet werden, wie die Tuupinambaults nun Heirat, Ehe und Beziehungen tatsächlich bewerteten. Doch können aus Lérys Sprachbenutzung in seinem Bericht Rückschlüsse auf die moralischen und ehelichen Standards eines christlichen Europas gezogen werden. Dort war weder die Ehe mit mehreren Frauen vorgesehen noch ein Mitspracherecht in der Ehe von Seiten der Frauen. Die aufgewertete Ehe in der reformatorischen Kirche galt ausschließlich zwischen einem

⁵⁰⁸ LÉRY, Menschenfresser, 15, 20.

⁵⁰⁹ MONTER, Women, 191.

⁵¹⁰ Ebd., 191-192; ausführlichere Auseinandersetzung siehe EURICH, Huguenot Community, 133-140.

⁵¹¹ EURICH, Huguenot Community, 133; MENTZER, Raymond, Marking the Taboo: Excommunication in Reformed Churches, in: MENTZER, Raymond (Hrsg.), *Sin and the Calvinists: Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Kirksville 1994, 125; MENTZER, Raymond, Le consistoire et la pacification du monde rural, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 135 (1989), 373-389, 388-89.

⁵¹² LÉRY, Menschenfresser, 299.

Mann und einer Frau. Die Ehe mit mehreren Frauen war von Gott verboten, wie Léry auch nochmals, in einer Anekdote verpackt, festhält:

„Alle [die Tuupinambaúts-Frauen] befassen sich mit dem Haushalt, mit dem Weben ihrer Baumwollbetten, mit Gartenarbeit und dem Pflanzen der Wurzeln. Dabei leben sie in einem vorbildlichen Frieden miteinander. Ich überlasse es meinen Lesern sich auszumalen, ob eine solche Eintracht bei uns möglich wäre, wenn Gott es nicht verboten hätte, mehr als eine Frau zu heiraten.“⁵¹³

Im Zuge der Auseinandersetzung mit der Polygamie nutzt Léry die Gelegenheit, um die Rolle der Frau in Europa für alle Rezipierenden zu betonen und um die, die sich nicht daran halten, zu rügen:

„Sicher würde ein Mann sich lieber ins Zuchthaus schicken lassen, als inmitten solcher Keiferei und lärmenden Streiterei zu leben [...]. Wie aber sollte ein Europäer mehrere Frauen gleichzeitig aushalten können, zumal oft schon die einzige Frau, die von Gott dem Mann gegeben wurde, um ihm zu helfen und ihn zu erfreuen, stattdessen in seinem Hause wütet wie ein Hausdrachen. Wenn ich das sage, muß ich um der Gerechtigkeit willen auch die loben, die ihrem Gatten Ehre und Gehorsam erweisen, die ihm gebühren. Wenn sie so ihre Pflicht tun, ehren sie in erster Linie sich selbst, und ich halte sie für ebenso lobenswert, wie mir die anderen zu Recht größten Tadel zu verdienen scheinen.“⁵¹⁴

Das Zitat reflektiert eben jene Debatte um die natürliche Rolle der Frau, die innerhalb der (Männer-)Welt des 16. Jahrhunderts so aktuell gewesen war. Es erstaunt daher nicht weiter, dass Léry diesen Moment nutzt, um alle Frauen, die sich *nicht* an ihre Bestimmung halten, zu tadeln und ihnen nicht nur zu zeigen, wie sie sich zu verhalten haben, sondern auch zu skizzieren, wie sogar die eigentlich gottlosen – weil nicht getauften – Tuupinambaúts-Frauen diese Bestimmung normgetreu erfüllen. Adjektive und Nomen stützen hierbei zusätzlich die göttlich vorgesehene Rolle der Frau in Europa und verweisen auf stereotypische, weibliche Charakterzüge, die entweder als verwerflich oder als tugendhaft galten: ‚Keiferei‘, ‚Hausdrache‘, ‚lärmend‘, ‚Streiterei‘, ‚aushalten‘, ‚geben‘, ‚helfen‘, ‚erfreuen‘, ‚wüten‘, ‚Ehre und Gehorsam‘, ‚erweisen‘, ‚gebühren‘, ‚ehren‘. Das Frauenbild, das dabei entworfen wird, entspricht zumindest den hugenottischen und katholischen Klischees des 16. Jahrhunderts: Die weibliche Streitsüchtigkeit, ihre grenzenlose Emotionalität und Irrationalität, ebenso wie das Kontrastbild dazu, nämlich die gehorsame, helfende, erfreuende Ehefrau, die dem Mann Ehre erweist, die, so war man überzeugt, sie ihm von Natur aus schuldet. Es ist zu bezweifeln, dass Léry an dieser Stelle seine Sprache wis-

⁵¹³ LÉRY, Menschenfresser, 299.

⁵¹⁴ Ebd., 299-300.

send patriarchalisch wählte. Denn selbst heutzutage enthält unsere Sprache noch immer viele patriarchalische und hierarchisierende Elemente, die unreflektiert oder nicht bewusst in den Sprachgebrauch miteinfließen und selten als solche erkannt werden – insbesondere, wenn keine Sensibilität dafür entwickelt wurde. Es zeigt sich trotzdem in den Kontrasten der weiblichen Charakterzüge, die sich durch den Reisebericht ziehen und bis zu einem gewissen Grad die sozialen und religiösen Strukturen Europas jener Zeit reflektieren, dass Léry ein Kind seiner Zeit war.

4.4.1. Geburt und Stillen – die (biblische) Rolle der Frau, Teil 2

Ebenso interessant ist die darauffolgende Auseinandersetzung mit der Thematik des Stillens, der Geburt und dem Verhalten der Frauen nach der Geburt. Wie im vorherigen Kapitel deutlich wurde, ist die Erbsünde Evas ein wesentliches Element von L  rys Frauenbild. Eine weitere Folge der Erbsünde zeigt sich in einer Szene, in der Léry annimmt, dass das schreckliche Schreien einer Frau daher r  hre, dass sie von einem wilden Tier entf  hrt oder angegriffen werde. Letztlich stellt sich jedoch heraus, dass es eine Frau in den Geburtswehen ist.

Der hier verkörperte, schmerzhafteste Prozess der Geburt war in der Frühen Neuzeit noch mit der theologischen Interpretation verknüpft, eine Folge des Sündenfalls zu sein: Die Frau müsse für die von Eva begangene Sünde fortan als Strafe bei der Geburt leiden.⁵¹⁵ Somit zeigt Léry mit dieser Szene zum wiederholten Male, dass Frauen selbst in der ‚Neuen Welt‘ von dieser Strafe Gottes nicht verschont blieben.

Viel weniger bekannt ist üblicherweise jedoch die scheinbar zeitlose Debatte um das Stillen. Bereits in der Antike diskutierten männliche Vertreter der Gesellschaft, ob Mütter ihre Kinder selbst stillen sollten oder nicht. Und wie auch schon im alten Rom und beispielsweise im Florenz des 14. Jahrhunderts, verhielt es sich auch im Frankreich des frühen 16. Jahrhundert so, dass es vor allem die adeligen Frauen waren, die „die Dienste von Ammen in Anspruch“⁵¹⁶ nahmen⁵¹⁷ – Frauen aus den anderen sozialen Schichten würden erst „im 17. Jahrhundert folgen“⁵¹⁸. Aus theologischer Perspektive wurde dies allerdings abgelehnt,

⁵¹⁵ LABOUVIE, Eva, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln-Weimar-Wien 1998, 137– 141.

⁵¹⁶ WOLFRAM, Malte Fues, Amme oder Muttermilch? Der Disput um das Stillen in der frühen deutschen Aufklärung, in: *Aufklärung* 5, 2 (1991), 79-126, 79.

⁵¹⁷ G  LIS, Jacques, Die Individualisierung der Kindheit, in: ARI  S, Philippe/CHARTIER, Roger, *Geschichte des privaten Lebens* (3. Band: Von der Renaissance zur Aufklärung), Paris 1986, 313-332, 322.

⁵¹⁸ WOLFRAM, Amme, 80. Der Disput um das Stillen würde im 17. und 18. Jahrhundert noch an Aufschwung gewinnen und die widersprüchlichsten Annahmen aus

da das Stillen gemeinsam mit der Erziehung der Kinder zur natürlichen Rolle und Pflicht der Frau gehörte. Doch auch „moralisierende Mediziner und Gelehrte“ verurteilten die „Trennung von der leiblichen Mutter [...], um Schuldgefühle bei den Eltern zu wecken: Selbst Tiere ernähren ihre Jungen“.⁵¹⁹ Léry lobt daher die Tuupinambaúts-Frauen, die nach der Geburt sogleich wieder ihren üblichen Pflichten nachgehen und ihre Kinder selbst stillen und erziehen. Ihnen kritisch entgegengestellt werden die „europäischen Damen“, die nach der Geburt das Bett hüten und ihre Kinder sofort in die Obhut Fremder geben:

„mit diesen Schilderungen möchte ich unseren europäischen Damen keineswegs Vorwürfe machen. Wegen unseres schlechten Klimas bleiben sie meistens zwei oder drei Wochen im Bett und die meisten Frauen sind so zart, dass sie – wiewohl sie an keiner Krankheit leiden, die sie am Stillen, wie es die amerikanischen Frauen tun, hindern könnte – so unmenschlich sind, ihre Kinder, sobald sie geboren sind, weit weg zu schicken. Erst wenn die Kinder etwas größer sind, werden sie als Zeitvertreib wieder bei den Müttern geduldet. Vielleicht gibt es einige Zierpuppen, die glauben, dass ich ihnen Unrecht tue, vergleiche ich sie mit den Frauen der Wilden, deren rohe Sitten, wie sie meinen, nichts mit ihren so zarten und delikaten Körpern zu tun habe.“⁵²⁰

Im Anschluss an diese forschende Kritik, stellt er den französischen, nicht-stillenden Frauen nochmals die Tiere und ‚die Wilden‘ als Vorbild gegenüber:

„Ich möchte mich daher damit begnügen, um die bittere Pille zu versüßen, sie bei den im Freien lebenden Tieren in die Schule zu schicken. Diese – sogar die zarten Vögelchen – werden ihnen folgende Lektion erteilen: Alle sind auf ihre Art bemüht, die eigene Nachkommenschaft selber aufzuziehen. Um allen Erwiderungen zuvorzukommen, sage ich ihnen, daß sie verzärtelter sind, als es eine frühere Königin von Frankreich war. In den Geschichtsbüchern kann man lesen, daß jene Königin eifersüchtig wurde, als sie erfuhr, ihr Kind hätte an der Brust einer andere Frau gelegen. Keine Ruhe gab sie, bis sie das Kind veranlaßt hatte, die Milch, die es woanders als an der Brust seiner eigenen Mutter bekommen hatte, wieder herauszubrechen.“⁵²¹

Selbst im 18. Jahrhundert war eine solche Gegenüberstellung von indigenen Frauen bzw. Tieren, die ihre ‚natürliche Pflicht‘ einhielten, mit den französischen Frauen, die dieser durch den Einsatz von Ammen

medizinischer und sozialpsychologischer Sicht hervorbringen, die angeblich *für* oder *gegen* das Stillen sprachen.

⁵¹⁹ GELIS, Individualisierung, 323.

⁵²⁰ LÉRY, Menschenfresser, 302.

⁵²¹ Ebd., 303.

nicht nachkamen, im Diskurs um das Stillen noch höchst aktuell und wurde von der europäischen Gesellschaft, aber vor allem von den adeligen Schichten, als Demütigung aufgefasst.⁵²² Denn auch Léry konnte – nochmals verdeutlicht mit seinem Verweis auf eine französische Königin – damit nur eine einzige soziale Gruppe angesprochen haben, nämlich die adeligen Frauen Frankreichs, in deren Kreisen es damals schon lange üblich war, Ammen mit dem Stillen und teilweise auch mit der Erziehung zu beauftragen.⁵²³ Dies konnte vom Standpunkt der Kirche aus nicht gottesfürchtig sein und diese Kritik wird mit L  rys Gegenüberstellung an diesem Punkt sehr deutlich. Wieder nutzt Léry seinen Reisebericht, um die französische Gesellschaft zu kritisieren.

4.4.2. ‚Unzucht‘ und ‚Ehebruch‘ bei den Indigenen

In seinem Reisebericht erzählt Léry ausführlich über den ‚Ehebruch der Frau‘, der den Männern ein ‚Greuel‘⁵²⁴ ist.   ber einen Ehebruch von Seiten der Männer berichtet Léry allerdings nicht – an diesem Punkt scheint er womöglich Calvins Ansichten zum Ehebruch nicht zu vertreten (siehe Kapitel 3.5.).

„Um nun auf die Heirat unserer Amerikaner zurückzukommen, so ist ihnen der Ehebruch der Frau ein Greuel, sie haben aber kein anderes Recht als das der Natur. Gibt sich eine verheiratete Frau einem anderen als ihrem Mann hin, so hat dieser das Recht, sie zu töten oder sie doch wenigstens auszuschelten und mit Schande zurückschicken. Es stimmt allerdings, daß die Väter und Verwandten, ehe sie ihre Töchter verheiraten, keine große Schwierigkeiten bereiten, wenn sie sie dem ersten besten zur Unzucht preisgeben.“⁵²⁵

Daher ist es auch möglich, dass gewisse „normannische Dolmetscher [...] mit vielen jungen Mädchen in mehreren Dörfern bereits, ohne daß sie deshalb in schlechten Ruf gerieten, Unzucht getrieben“⁵²⁶. Das Verhalten der Dolmetscher oder der einheimischen Väter, die ihre unverheirateten Töchter nach L  rys Erzählungen anderen Männern „zur Unzucht preisgeben“⁵²⁷, wird jedoch weder reflektiert noch negativ beanstandet.⁵²⁸ Léry wundert sich lediglich, weshalb die *Frauen* in keinen

⁵²² WOLFRAM, Amme, 83.

⁵²³ Ebd., 81.

⁵²⁴ LÉRY, Menschenfresser, 300.

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Lediglich zu Beginn wird von Léry erzählt, dass ein Dolmetscher der ‚Unzucht‘   berf  hrt wurde und dafür bestraft wird. Die Bestrafung ist allerdings deswegen, weil die Frau keine Christin ist, vgl. ebd., 113.

schlechten Ruf geraten. Dies mag insbesondere darauf zurückzuführen sein, dass im Europa des 16. Jahrhunderts, sowohl der Sex vor der Ehe als auch „der Ehebruch durch die Obrigkeit bei einer Frau strenger geahndet wurde als beim Mann“⁵²⁹, vor allem, da im Christentum (sowohl in der römisch-katholischen Kirche als auch in den reformierten Gruppen) die „Jungfräulichkeit bei Mädchen, die auf die Ehe hofften, immer höher bewertet wurde“⁵³⁰ und dieses Verhalten in Europa für eine Frau „ein entscheidender Faktor [war], der ihre Zukunft bestimmt[e]“.⁵³¹ Gerade das Gebot der Jungfräulichkeit galt wiederum nicht für den Mann.⁵³²

Léry war in einer hugenottischen Gemeinde sozialisiert worden, und so haben in Lérys Wahrnehmung und in seinem Verständnis – beide waren von der christlichen Gesellschaft des frühen 16. Jahrhunderts geprägt – lediglich die Frauen ihren gesellschaftlichen Stand und Ruf zu riskieren, wenn sie Ehebruch begingen. Daher erfährt man im Reisebericht auch nicht, welche Konsequenzen für die Tuupinambaults-Männern vorgesehen wären, wenn sie Ehebruch begehen würden. Léry geht sogar noch einen Schritt weiter und zieht die Möglichkeit eines Ehebruchs durch die Männer erst gar nicht in Betracht.

Er entwirft hier ein Bild der brasilianischen Frauen, welches letztendlich sehr den französischen und christlichen moralischen Maßstäben folgt. Ähnlich verhält es sich mit Lérys Verurteilung der „Unzucht“, welche die „nichtverheirateten jungen Menschen dieses Landes – Männer und Mädchen“ betrieben:⁵³³ Diese *Unzucht* sei zwar weniger, so Léry, als man bei dem „heißen Klima, in dem sie leben“, angenommen habe, dennoch wird „diese verabscheuenswerte Sünde unter ihnen begangen“, urteilt Léry und hofft gleichzeitig, dass es „Gott gefallen [möge], dass es bei uns nicht schlimmer als bei ihnen zugeht“.⁵³⁴ Im selben Atemzug, in dem er die Unzucht der Tuupinambaults als „Sünde“ bezeichnet, kritisiert er mit einem simplen Nebensatz auch die Gesellschaft in der Heimat. Eine Kritik, die auch die Haltung der Kirche des 16. Jahrhunderts reflektiert – sowohl römisch-katholische als auch reformierte Kirche: Sex vor der Ehe sowie jedes Lustempfinden ist eine Sünde und die eigentliche Sünderin ist hierbei die Frau.

⁵²⁹ LORENZ, Kloster, 13.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Ebd.

⁵³³ LÉRY, Menschenfresser, 300.

⁵³⁴ Ebd.

5. Fazit und Forschungsausblick

In der vorliegenden Arbeit wurden Wahrnehmung und Darstellung von Frauen und Religion in Jean de Lérys Reisebericht *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil (1556-1558)* anhand verschiedener sprachlicher Faktoren analysiert. Hierbei wurde vor allem die Bedeutung des Mediums Sprache und insbesondere der darin enthaltenen ‚Frames‘ für die Prozesse der Fremdwahrnehmung sowie für die Konstruktion und Darstellung des ‚Fremden‘ in der Reiseliteratur verdeutlicht.

Die ‚Neue Welt‘, Amerika, war nicht nur ein neuer geographischer Raum, sondern auch ein Begriff, der mit vielfältigen Bildern und Vorstellung assoziiert wurde – positiven wie negativen, die von Vorurteilen, Unterstellungen, Erwartungshaltungen und Erfahrungsberichten beeinflusst und von der eigenen Kultur und subjektiven Wahrnehmung geprägt waren. Viele dieser Bilder wurden im 16. Jahrhundert speziell von Reiseberichten – wie u.a. von Vespucci, Cortés, Thevet, Montaigne und natürlich auch Léry – neu konstituiert, weitergeführt oder am Leben erhalten – und mit ihnen die damit einhergehenden Vorurteile.

Die vorliegende Arbeit ist an ihre Quellenanalyse mit der Hypothese herangetreten, dass Wahrnehmung und Sprache eines Individuums unwiderruflich von dem jeweiligen soziokulturellen, religiösen, historischen und biographischen Kontext beeinflusst werden. Es wurde festgehalten, dass es sich hierbei um eine Wechselwirkung handelt: Sprache ist soziokulturell geprägt und Individuen können immer nur soweit wahrnehmen und Bilder konstruieren, wie es die ihnen zur Verfügung stehende Sprache erlaubt. Dies bedeutet, dass die Verschriftlichung einer subjektiven Wahrnehmung nur mit der Sprache möglich ist, die dem Individuum zugänglich ist. Die Verschriftlichung dieser Wahrnehmung führt wiederum dazu, dass bei den Lesenden erneut Bilder durch verwendete sprachliche Ausdrücke entstehen, welche die Wahrnehmung und gedanklichen Konzepte der Lesenden prägen. Diese Hypothese wurde durch den methodisch linguistischen Ansatz der *Frame-Semantik* gestützt: Die Frame-Semantik geht davon aus, dass das Wissen einer Person in sprachlichen Strukturen gespeichert ist, die in der Linguistik ‚Frames‘ genannt werden. Sie spiegeln bis zu einem gewissen Grad das Wissensspektrum einer Kultur wider. Diese Perspektive ermöglicht es, der Verbindung zwischen Sprache, Wahrnehmung, Bildkonstruktion und menschlicher Kommunikation nachzugehen. Daher lag das Augenmerk der vorliegenden Quellenanalyse auf der Identifizierung solcher sprachlichen Ausdrücke und Strukturen wie bspw. ‚Frames‘. Diese wurden zum einen im Hinblick auf die historischen, religiösen und biographischen Kontexte, die sie prägten, und zum anderen auf ihre Funktion hin untersucht, die sie innerhalb der Konstruktion, der im Reisebericht vermittelten Fremd-, Frauen- und Religionsbilder, einnehmen.

Wesentlich für die Konstruktion der Frauen- und Religionsbilder in Lérýs Reisebericht waren diverse Frames, die in der vorliegenden Arbeit aufgedeckt und analysiert worden sind. Als besonders resilient sind die Frames *Wilde*, *Nacktheit*, *Unzucht* und *Kannibalen* identifiziert worden. Diese ziehen sich, gleich einem roten Faden, durch Lérýs Beschreibungen der Tuupinambaults und lenken die Bildkonstruktion der Lesenden. Des Weiteren wurden die nicht minder wichtigen Frames *bedauernswert*, *verdorben*, *Hexensabbat* und *Atheisten* besprochen und analysiert, um ihre Rolle für die Konstruktion des Frauen- und Religionsbildes herauszuarbeiten. Diese ließen sich auf unterschiedliche Faktoren zurückführen: Die historischen Ereignisse der Französischen Religionskriege, die Lérý teilweise miterlebte; Lérýs individuelle Sozialisierung in einem hugenottischen Haushalt und einer stark patriarchalischen, misogynen Gesellschaft; seine Studien bei Calvin in Genf; die aufkeimende Hexenverfolgung im Zuge der religiösen Unruhen in Europa. Die Quellenanalyse zeigt, dass diese Faktoren Lérýs Wahrnehmung maßgeblich bestimmen und in seiner Darstellung von Frauen und Religion deutlich zu Tage treten.

Obgleich Lérý ein hugenottischer Pastor war und von Calvin als solcher nach Brasilien entsandt worden war, ist sein Reisebericht jedoch nie als Missionsbericht kategorisiert worden. Dennoch kann seinem Bericht die Eigenschaft beigemessen werden, dass er, wie es einigen Missionsberichten eigen war, nicht der pauschalen Abwertung der Indigenen folgte. Lérý sah auch positive Züge in den Tuupinambaults, wie ihre Lernfähigkeit und Bescheidenheit. Die in dieser Arbeit durchgeführte Analyse seiner Sprache zeigt allerdings, dass Lérý seine Einsichten derart ausdrückt, dass letztlich kein gänzlich positives und würdevolles Indigenenbild vermittelt wird. Wie durch einzelne Zitate ersichtlich, werden die Erkenntnisse positiver Eigenschaften, insbesondere was die Religion betrifft, nicht nur von einem stetigen, herabwürdigenden Erstaunen begleitet, sondern oftmals durch Adjektive wie ‚verdorben‘, ‚arm‘, ‚bedauernswert‘, ‚gottlos‘ und Substantive wie ‚Nacktheit‘ und ‚Wilde‘ sogleich wieder überschattet. Die Analyse der Frames und der Wortwahl verdeutlichen zudem, dass das europäische Überlegenheitsgefühl, das koloniale Machtgefälle und die vorausgesetzte kulturelle, politische und soziale Überlegenheit Europas zum einen unangetastet bleiben und sich in Lérýs Sprachgebrauch widerspiegeln. Zum anderen, dass diese Überlegenheit für Lérý in erster Linie auf dem Aspekt der *Religion* beruht.

Das Religionsbild, das hier über Lérýs Sprache entworfen wird, entspricht den religiösen Grundhaltungen, die trotz religiöser Konflikte im 16. Jahrhundert vorherrschten: Die christliche Religion – für Lérý vor allem der reformierte Glaube – war die einzige, zulässige Religion und der christliche Gott der einzig wahre Gott, und dies galt nicht nur für Europa, sondern auch für die Menschen der ‚Neuen Welt‘. Ebenso klar wird jedoch, dass Lérý, so sehr er sich bemüht, nicht fähig ist, ein ande-

res als das eigene Glaubenskonzept anzunehmen. Sehr deutlich vermittelt Léry, dass Religion für ihn jenes Element ist, das Lebewesen zu Menschen macht und welches Menschen von Tieren und ‚wild‘ von ‚zivilisiert‘ unterscheidet. Lérys Sprache spielt bei diesem Konstruktionsprozess eine entscheidende Rolle, da es letztlich Begriffe bzw. Frames sind, die Bilder konstruieren oder aus denen in uns Bilder konstruiert werden. Und so sind es auch sprachliche Ausdrücke, die letztlich die Rezipierenden in ihrem Konstruktionsprozess des ‚Fremden‘ begleiten und in Lérys Reisebericht das Bild einer ‚gottlosen, verderbten, armen und unschuldigen‘ Gesellschaft ohne Religion konstituieren.

Einen bestimmenden Einfluss auf dieses Religions-Bild hatten zweifellos die Französischen Religionskriege. Nicht nur zeigen die vorliegenden Analysen, inwiefern Léry seinen Reisebericht als Plattform nutzte, um die katholische Kirche und die anhaltenden Konflikte in Frankreich zu kritisieren. Sie bestätigen auch die Annahme, dass Lérys persönliche traumatische Erfahrungen in Sancerre eine entscheidende Auswirkung auf seine Werturteile gegenüber den Tuupinambaults hatten. Denn die berechnete Frage bleibt, ob Lérys Reisebericht *ohne* diese Erlebnisse ähnlich ausgefallen wäre und ob er ihn überhaupt veröffentlicht hätte. Fortwährend hebt Léry die Reformatorische Kirche als die einzige, wahre Religion hervor, während er gleichzeitig immer wieder die katholische Kirche kritisiert – gerade im Kontext der ausartenden Konflikte zwischen Hugenotten und Katholiken in Frankreich ist die Wirkung dieser Kritik in der gespaltenen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts nicht zu unterschätzen. Obwohl ihm die Bekehrung nicht gelang, betonte er, dass diese sicherlich möglich gewesen wäre, hätten sie noch mehr Zeit in Brasilien verbracht – eine Einschätzung, welche die Missionierungsprojekte der Hugenotten und vermutlich auch die protestantischen Gemüter während der Religionskriege wieder stärken sollte.

Eine weitere Frage, die sich zu Beginn der Arbeit stellte, war, ob zwischen dem Aspekt der *Religion* und der *Frauen* eine strenge Trennung vollzogen werden könne oder ob sie nicht vielmehr miteinander verflochten seien. Die Analysen verdeutlichen, dass Zweiteres der Fall ist: Die Erläuterungen der Frauenbilder des 16. Jahrhunderts wurden im Vorfeld der Analyse ausführlich dargelegt und machen erkenntlich, dass die Debatte um Frauenrollen, Ehe und die damit entstehenden Frauenbilder untrennbar mit religiösen Entwicklungen, Auslegungen und Dogmen des Christentums verbunden waren – eine Verbundenheit, die sich über die Analysen auch in Lérys Reisebericht herauskristallisiert. Léry als männlicher Vertreter der französischen Gesellschaft und als hugenottischer Pastor war unweigerlich von diesen Entwicklungen und Bildern geprägt worden, die wiederum in den Inhalten seines Reiseberichts als auch in seiner Sprache Ausdruck fanden: Von religiösen Belehrungen und Zurechtweisungen der europäischen Frauen bezüglich Sexualität und ihrer ‚natürlichen‘ Rolle, über Verweise auf Evas Erbsünde hin zu einer mit patriarchalen Elementen durchzogenen Sprache.

Das Frauenbild, welches durch L  rys Sprache im Reisebericht konstruiert wird, spiegelt auf der einen Seite das gängige Frauenbild im Frankreich des 16. Jahrhunderts wider. Auf der anderen Seite zeugt dieses Bild auch von einer gewissen Idealvorstellung der Frau, ihres Verhaltens und ihrer Rolle, die Léry und mit ihm viele männliche Vertreter Europas gerne sehen wollten. Die Widersprüchlichkeit der im Reisebericht entworfenen Frauenbilder – die unterwürfige, dienende, unschuldige Frau versus ihre gleichzeitige sündhafte Unzucht und Freizügigkeit – sprach eben jene Debatte an, welche die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts gerade auf Grund der religiösen Umwälzungen beschäftigte. Die Ausführungen der vorliegenden Arbeit beweisen zum einen, dass Frauenbilder im 16. Jahrhundert von den Entwicklungen innerhalb der Religion und ihrer Auslegungen abhängig waren. Zum anderen, dass Léry nicht die Fähigkeit besaß, über die sprachlichen Grenzen seiner Sozialisierung und seiner Kultur hinauszugehen und diese Tatsache bei einem Reisebericht, der von subjektiver Wahrnehmung lebt, nicht unbeachtet bleiben darf.

Obgleich Léry bemüht ist, den Indigenen ein gewisses Maß an Verständnis und Anerkennung entgegenzubringen,verstärkt er durch seine Sprache die bereits existierenden Vorurteile in Europa. Zweifellos stellen die Analysen dieser Arbeit unter Beweis, dass Léry zwar einige der Vorurteile, insbesondere bezüglich des Aussehens der Indigenen, mit seinen Beschreibungen widerlegt, jedoch in seinem Reisebericht weder die Würde noch den menschlichen Wert der Tuupinamba  lts bestärkt. Im Gegenteil unterstreicht Léry mit dem durchgängigen Gebrauch der Frames wie *arm*, *bedauernswert*, *wild*, *verdorben*, *gottlos*, *Wilde* und den Bezeichnungen ‚unsere Amerikaner‘ bzw. ‚unsere Wilden‘ eben jene negativen Bilder, die durch frühere Reiseberichte bereits vorherrschten und festigt durch die Possessivpronomen die eurozentrische Grundeinstellung, alles in der ‚Neuen Welt‘ als ihr Besitz ansehen zu dürfen. Unterstützt wird dieser unhinterfragte Besitzanspruch von den Tier-Frames und Tier-Vergleichen, die im Detail dargelegt wurden – sie implizieren eine Dominier- und Lenkbarkeit der Indigenen, auf welche die kolonisierenden M  chte Europas besonderen Wert legten, da es die Möglichkeit der Eroberung versprach, und welche letztlich den Indigenen nicht viel mehr Würde zusprach als ‚wilden Tieren‘.

Ähnlich Calvins ‚Theologie der Fremdlingschaft‘, zeigte sich auch in L  rys Reisebericht die Überzeugung, dass er zwar davon ausging, dass alle Menschen Gottes Kinder seien, Herkunft also in dem Sinne zweitrangig sei, die Unireligiosit  t einer Gesellschaft dafür aber als umso ausschlaggebender betrachtet wurde. Die Herkunft der Tuupinamba  lts schließt sie in den Augen L  rys daher nicht von Gottes Liebe aus. Dennoch wird sehr deutlich, dass für Léry *kein* Glaube oder ein anderer Glaube als der reformatorische inakzeptabel war.

Letztlich kann festgehalten werden, dass durch die Sprache in L  rys Reisebericht eben jene ‚Phantasmagorie‘ vom ‚bösen‘ und dem ‚edlen

Wilden‘ zum Ausdruck gelangt, von der in Kapitel 2.2. die Rede ist: Lérays Sprache verhindert, dass er den Rezipierenden den gänzlich ‚edlen‘ oder ‚bösen Wilden‘ präsentiert – seine Sprache entwirft vielmehr einen ‚Wilden‘, der in erster Linie die ‚Rettung‘ durch die Reformierte Kirche und durch die ‚Zivilisierung‘ von Händen der Europäer benötigt bzw. geradezu herbeisehnt. Einen ‚Wilden‘, der so ‚unschuldig‘ ist, dass er von Europa leicht formbar sein sollte. Einen ‚Wilden‘, der ohne den christlichen Gott zwar anscheinend in Harmonie leben kann, aber dennoch ein ‚verdorbenes‘ und ‚verwerfliches‘ Volk bleibt. Dennoch muss angemerkt werden, dass die Arbeit mit Frames besonders für das 16. Jahrhundert an ihre Grenzen gelangt und letzten Endes natürlich nur eine annähernde Vorstellung darüber gegeben werden kann, welche Bilder des ‚Fremden‘ tatsächlich bei den Rezipierenden des 16. Jahrhunderts vorhanden waren.

Schlussendlich lassen sich in einer einzigen Arbeit nicht alle Aspekte dieses Reiseberichts analysieren und darstellen, weshalb eine Beschäftigung mit Lérays Reisebericht durchaus interessant bleibt. Als Forschungsausblick würden sich einige Aspekte zur Untersuchung anbieten: Zum einen bietet sich ein intensiver Vergleich der unterschiedlichen Ausgaben von Lérays Reisebericht an, mit dem sich bisher lediglich Juall⁵³⁵ ansatzweise auseinandersetzte. Vor allem die späteren Veröffentlichungen enthalten wesentliche Unterschiede zu den frühen Ausgaben wie bspw. zusätzliche Kapitel, die eine noch explizitere Kritik an den Ereignissen in Europa aufweisen. Zum anderen wäre in sprachwissenschaftlicher Hinsicht eine Mehrebenenanalyse besonders interessant, die sich eingehender mit der Verbindung von Text und Bild und mit der Frage auseinandersetzen würde, welche Wirkung die Bilder in Lérays Reisebericht in Verbindung mit dem Text (und umgekehrt) haben.

Um den Ansatz der Frame-Semantik weiterzuführen, wäre es grundlegend von Interesse, einen entsprechenden Korpus unterschiedlicher Reiseberichte des 16. Jahrhunderts zu erstellen und eine kognitiv-linguistische Untersuchung anzustreben, um die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zu erweitern.

⁵³⁵ JUALL, Scott D., „Beaucoup plus barbares que les Sauvages mesmes”. Cannibalism, Savagery, and Religious Alterity in Jean de LÉRY'S *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1599-1600), in: *L'Esprit Créateur* 48, 1 (2008), 58-71.

6. Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

AUTOR UNBEKANNT, Herzog Ernst, 1180 in: SIMROCK, Karl, Die deutschen Volksbücher, gesammelt und in ihrer ursprünglichen Echtheit wiederhergestellt, Brönner, Frankfurt a. M. 1845, Bd. 3, 269-360, online unter <https://archive.org/stream/diedeutschenvolk03simruoft#page/267/mode/1up> (letzter Aufruf am 29.07.2020).

AQUIN, Thomas von, Summa Theologica. I, 1265.

BEAUVOIR, Simone de, Le deuxième sexe, Tome 2. Gallimar, Paris 1949.

CARVAJAL, Gaspar de, Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana, 1541, ediert und herausgegeben von José Toribio Median und H.C Heaton in: *The Discovery of the Amazon according to the account of Friar Gaspar de Carvajal and other documents*, New York 1934.

CORTÉS, Hernán, Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte an Kaiser Karl V. Mit 112 Lithographien von Max Slevogt. Herausgegeben von Claus LITTELSCHIED, Frankfurt a. M./Leipzig 1980.

LÉRY, Histoire mémorable de la ville de Sancerre, Genf 1574, online unter : https://reader.digitale-sammlungen.de//de/fs1/object/display/bsb10178217_00005.html (letzter Aufruf am 10.07.2020).

LÉRY, Jean de, Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil autrement dite Amerique, Contenant la navigation, & choses remarquables, veuës sur mer par l'auteur: le comportement de Villegagnon, en ce pais là. Les meurs [sic] & façons de viure estranges des sauuages ameriquains: avec vn colloque de leur langage. Ensemble la description de plusieurs animaux, arbres, herbes, & autres choses singulieres, & du tout inconues par deça, dont on verra les sommaires des chapitres au commencement du liure. Non encores mis en lumiere, pour les causes contenues en la preface, Geneve 1580, online unter : <https://archive.org/details/reizedoordebinne03carv> (letzter Aufruf am 24.6.2020).

LÉRY, Jean de, Unter Menschenfressern am Amazonas: brasilianisches Tagebuch 1556-1558, übersetzt von Ernst Bluth und herausgegeben von Karl Salzmann, Düsseldorf 2001.

LUTHER, Martin, Ursache und Antwort, dass Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen, Anno 1523, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 11, Weimar 1907.

LUTHER, Martin, Vom ehelichen Leben, Anno 1523, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10, Weimar 1907.

LUTHER, Martin, Eine Predigt vom Ehestand, Anno 1525 zu Wittenberg, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 17, Weimar 1907.

PRESTAGE, E., The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea, London 1896.

THOMASIUS, Thomas/SMALCIUS, Jacob/SAUERBREI, Johannes, De foeminarum eruditione, 1671, in: GÖSSMANN, Elisabeth (Hrsg.), *Das wohlgelehrte Frauenzimmer*, (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 1), München² 1998, 194-238.

VASCONCELOS, Simão de, Notícias antecedentes, curiosas e necessárias dos cousas do Brasil, in: LEITE, Serafim (Hrsg.) *Crônica da Companhia de Jesus*, Petrópolis 1977.

VESPUCCI, Amerigo, Mundus Novus, in: WALLISCH, Robert, *Der Mundus Novus des Amerigo Vespucci* (Text, Übersetzung und Kommentar), Wien 2002.

Sekundärliteratur

ALBRECHT, Corinna, Der Begriff der, die, das Fremde, in: BIZEUL, Yves et. al. (Hrsg.), *Vom Umgang mit dem Fremden*, Weinheim und Basel 1997, 80-93.

ANDERSON, Benedict, Die Erfindung der Nation zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt/Mainz u.a. 2005.

ATILF, Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française, Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500), online unter: <http://www2.atilf.fr/dmf/> (letzter Aufruf am 31.07.2020).

AUERNHEIMER, Georg, Notizen zum Kulturbegriff unter dem Aspekt interkultureller Bildung, in: GEMENDE, Marion et al. (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Pädagogische und sozialpädagogische Zugänge zur Interkulturalität*, Weinheim/München 1999, 27-36.

BARBICHE, Bernard, Édits de pacifications. L'édit de Nantes et ses antécédents (1562-1598), online unter: http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_02 (letzter Aufruf am 10.4.2020).

BARSALOU, Lawrence W., Frames, Concepts, and Conceptual Fields, in: LEHRER, Adrienne/KITTAY, Eva Feder (Hrsg.), *Frames, fields and contrasts. New Essays in Semantics and Lexical Organisation*, Hillsdale, 21-74.

BARTRA, Roger, *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*, Michigan 1994.

BELSEY, Catherine, *Critical Practice*, London² 2002.

BINZ, Louis, *Le Huguenot et les sauvages: Jean de Léry et son histoire d'un voyage au Brésil (1556-1557)*, in: *Annals de la 3era Universitat d'Estiu Andorra* 84 (1985), 47-59.

BITTERLI, Urs, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München 2004.

BLAISDELL, Charmarie Jenkins, *The Role of Noblewomen in the French Reformation*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 63 (1972), 196-226.

BLAISDELL, Charmarie Jenkins, *Calvin's Letters to Women: The Courting of Ladies in High Places*, in: *The Sixteenth Century Journal* 13, 3 (1982), 67-84.

BOUCHER, Philip P., *Les Nouvelles Frances. France in America, 1500-1815. An Imperial Perspective*, Providence/Rhode Island 1989.

BRENNER, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt am Main 1989.

BRENNER, Peter J., *Die Erfahrung der Fremde. Zur Entwicklung einer Wahrnehmungsform in der Geschichte des Reiseberichts*, in: BRENNER, Peter J. (Hrsg.), *Der Reisebericht. Die Entwicklung einer Gattung in der deutschen Literatur*, Frankfurt am Main 1989, 14-49.

BRINKER-GABLER, Gisela (Hrsg.), *Deutsche Literatur von Frauen. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1988.

BROWN, Cynthia, *Family Female Networking in Early Sixteenth-Century France. The Power of Text and Image*, in: BROWN, Cynthia J. (Hrsg.), *Women and Power at the French Court, 1483-1563*, Amsterdam 2018.

BRENNAN, Rosamund Elaine, *European Representations of the New World in Travel Narratives and Literature, Late-Fifteenth to Mid-Seventeenth Centuries*, Cardiff 2006.

BROWN, Alice/DESAN, Philippe, *French Studies: The Sixteenth Century*, in: *The Year's Work in Modern Language Studies* 73 (2013), 24-40.

BUENO, E., *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Rio de Janeiro 1999.

BUSSE, Dietrich, *Frame-Semantik. Ein Kompendium*, Berlin 2012.

CARILE, Paolo, Huguenots sans frontières. Voyage et écriture à la Renaissance et à l'Âge classique, Paris 2001.

CERTEAU, Michel de, Travel Narratives of the French to Brazil: Sixteenth to Eighteenth Centuries, in: *Representations* 33, *Special Issue: the New World* (1991), 221-226.

CHARWATH, Philipp, Kirchengeschichte. Ein Lesebuch, Kelkheim/Taunus 2010.

CNRTL, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, online unter : <https://www.cnrtl.fr/> (letzter Aufruf am 31.07.2020)

CROFT, William/CRUSE, D. Alan, Cognitive Linguistics, Cambridge 2004.

DAVIS, Natalie, City Women and Religious Change, in: *Society and Culture in Early Modern France* 19 (o.J.) 65-95.

DE BOER, W.P., Calvin on the Role of Women, in: HOLWERDE, D. E. (Hrsg.), *Exploring the heritage of J. Calvin*, Grand Rapids 1976, 236-273.

DOUGLASS, Jane D., Women, Freedom, and Calvin, Philadelphia 1985.

DÜRSCHIED, Christa, Medien, Kommunikationsformen, kommunikative Gattungen, in: *Linguistik online* 22, 1 (2005), 3-16.

DWDS, Der Deutsche Wortschatz von 1600 bis heute, online unter: <https://www.dwds.de/wb/Hexensabbat> (letzter Aufruf am 30.07.2020).

EIBACH, Joachim, Annäherung - Abgrenzung - Exotisierung. Typen der Wahrnehmung des Anderen in Europa am Beispiel der Türken, Chinas, und der Schweiz (16. bis frühes 19. Jahrhundert), in: EIBACH, Joachim/CARL, Horst (Hrsg.), *Europäische Wahrnehmungen 1650-1850. Interkulturelle Kommunikation und Medienereignisse*, (The Formation of Europe Historische Formationen Europas, Bd. 3) Hannover 2008, 13-74.

ENGLISCH, Brigitte, Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters, (Vorstellungswelten des Mittelalters, Bd. 3), Berlin 2002.

ENDERS, Angelika, Die Legende von der Neuen Welt. Montaigne und die ‚littérature géographique‘ im Frankreich des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1993.

ERDMANN, Axel, My Gracious Silence. Women in the mirror of 16th century printing in Western Europe, Luzern 1999.

FILLMORE, Charles J., Frame Semantics and the Nature of Language, in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 280 (1976), 20-32.

FILLMORE, Charles J., Entailment rules in semantic theory, Ohio State University 1965.

FILLMORE, Charles J., Frames and the semantics of understanding. In: *Quaderni di Semantica* 6, 2 (1985), 222-254.

FINK-ETTEL, Hinrich, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geschichte, Hamburg 1994.

FISCHER, S., Wege ins Ungewisse. Reise in der Frühen Neuzeit 1500-1800, Frankfurt am Main 1997.

FISHMAN, Laura, French Views of Native American Women in the Early Modern Era: The Tupinamba of Brazil, in: HUNT, Tamara L./LESSARD, Michelin E., *Women and the Colonial Gaze*, Houndmills/New York 2002, 65-78.

FRISCH, Andrea, In a Sacramental Mode: Jean de Lérys Calvinist Ethnography, in: *Representations* 77, 1 (2002), 82-106.

FUNKE, Hans-Günther, Studien zur Reiseutopie der Frühaufklärung. Fontenelles ‚Histoire des Ajaoiens‘ Teil 1, Heidelberg 1982.

GADENNE, Clotilde, Le Chemin de la Civilisation : Réflexions autour de la perception des Indiens du Brésil par les voyageurs français (1843-1906), Doktorarbeit Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris 2012.

GANZENMUELLER, Petra, Wider die ges(ch)ichtslosigkeit der Frau: Weibliche Selbstbewusstwerdung zu Anfang des 17. Jahrhunderts am Beispiel der Sibylle Schwarz (1621-1638), Doktorarbeit University of British Colombia 1998.

GÉLIS, Jacques, Die Individualisierung der Kindheit, in: ARIÈS, Philippe/CHARTIER, Roger, *Geschichte des privaten Lebens* (Bd. 3: Von der Renaissance zur Aufklärung), Paris 1986, 313-332.

GEMENDE, Marion et al., Pädagogische und sozialpädagogische Zugänge zur Interkulturalität, in: GEMENDE, Marion et al. (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen. Pädagogische und sozialpädagogische Zugänge zur Interkulturalität*, Weinheim/München 1999, 7-24.

GÖSSMANN, Elisabeth (Hrsg.), Ob die Weiber Menschen seyn, oder nicht?, (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 4), München² 1996.

GÖSSMANN, Elisabeth (Hrsg.), Eva. Gottes Meisterwerk, (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 2), München² 2000.

GÖSSMANN, Elisabeth (Hrsg.), Das wohlgelahrte Frauenzimmer, (Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 1), München² 1998.

GAUSE, Ute, Reformation, geschlechtergeschichtlich - auch ein notwendiger Nachtrag zum Calvinjahr 2009, in: *Evangelische Theologie* 70, 4 (2010), 293-309.

GEWECKE, Frauke, *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986.

GREEF, Wulfert de, *The Writings of John Calvin: An introductory Guide*, Louisville/London 2008.

HAUSMANN, Frank-Rutger, *Die Literatur der Renaissance*, in: GRIMM, Jürgen (Hrsg.), *Französische Literaturgeschichte*, Stuttgart u.a. 1999, 100-135.

HUNT, Tamara L./LESSARD, Micheline R., *Women and the Colonial Gaze*, Houndmills/New York 2002.

HUPFELD, Tanja, *Zur Wahrnehmung und Darstellung des Fremden in ausgewählten französischen Reiseberichten des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Göttingen 2007.

INSDORF, Cecile, *Montaigne and Feminism*, University of North Carolina Press 1977.

ISA Instituto Socioambiental, online unter: <https://www.socioambiental.org/pt-br> (letzter Aufruf am 29.8.2020).

JOUANNA, Arlette, *La France du XVI^e siècle, 1483–1598*, Paris 2012.

JOHNSON, David E., 'The Habit of God's Gift: Jean De Lérys Conversion', in: *Mediterranean Studies* 11 (2002), 49-168.

JUALL, Scott D., "Beaucoup plus barbares que les Sauvages mesmes". Cannibalism, Savagery, and Religious Alterity in Jean de Lérys *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1599-1600), in: *L'Esprit Créateur* 48, 1 (2008), 58-71.

KARANT-NUNN, Susan, 'Continuity and Change: Some of the Effects of the Reformation on the Women of Zwickau', in: *Sixteenth Century Journal* 12, 2 (1982), 17-42.

KINGDON, Robert, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563*, Geneva 1956.

KINGDON, Robert, 'The Calvinist Reformation in Geneva', in: POCHIA HSIA, R., *The Cambridge History of Christianity* (Bd. 6: Reform and Expansion 1500-1600), Cambridge 2007, 90-103.

KONERDING, Klaus-Peter, *Frames und lexikalisches Bedeutungswissen. Untersuchungen zur linguistischen Grundlegung einer Frametheorie und zu ihrer Anwendung in der Lexikographie*, Tübingen 1993.

KONECNY, Edith / LEITNER, Maria- Luise, *Psychologie*, 2000.

KÖNIG, Hans-Joachim, *Die Entdeckung und Eroberung Amerikas: 1492-1550*, Würzburg 1992.

KÖNIG, Hans-Joachim, 'Entstehen, Fortwirken und Wandlungen der Amerikabilder im deutschen Sprachraum seit 1492: ein Überblick', in: KÖNIG, Hans-Joachim/RINKE, Stefan (Hrsg.), *Transatlantische Perzeption*

tionen: Lateinamerika - USA - Europa in der Geschichte und Gegenwart, (Historamericana Bd. 6), Stuttgart 1998.

KNECHT, Robert Jean, *The Rise and Fall of Renaissance France: 1483–1610*, Blackwell 2001.

LABOUVIE, Eva, *Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt*, Köln u.a. 1998.

LESTRINGANT, Frank, *André Thevet cosmographe des derniers Valois*, Genf/Droz 1991.

LESTRINGANT, Frank, *L'atelier du cosmographe*, Cambridge 1994.

LESTRINGANT, Frank, *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, (The New Historicism, Bd. 37), Berkeley/Los Angeles 1997.

LESTRINGANT, Frank, *Le Huguenot et le sauvage, l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)*, Paris 1999.

LORENZ, Dagmar, *Vom Kloster zur Küche: Die Frau vor und nach der Reformation Dr. Martin Luthers*, in: BECKER-CANTARINO, Barbara (Hrsg.), *Die Frau von der Reformation zur Romantik*, Bonn 1980, 7-35.

LÖNNEKER, Birte, *Konzeptframes und Relationen: Extraktion, Annotation und Analyse französischer Corpora aus dem World Wide Web*, Heidelberg 2003.

LUGER, Dario, *Die Wahrnehmung und Darstellung der Indigenen Brasiliens in Berichten europäischer Reisender 1500-1560: Pêro Vaz de Caminha, Amerigo Vespucci und Hans Staden*, Masterarbeit Universität Wien 2018.

MAAG, Karin, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620*, Aldershot 1995.

MACCULLOCH, Diarmaid, *Reformation Time and Sexual Revolution*, in: *New England Review* 24, 4 (2003), 6-31.

MARSHALL, Bill (Hrsg.), *France and the Americas: Culture, Politics, and History*, (Transatlantic Series, Band 1), Santa Barbara u.a. 2005.

MENTZER, Raymond, *Marking the Taboo: Excommunication in Reformed Churches*, in: MENTZER, Raymond (Hrsg.), *Sin and the Calvinists: Morals Control and the Consistory in the Reformed Tradition*, Kirksville 1994.

MENTZER, Raymond, *Le consistoire et la pacification du monde rural*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 135 (1989), 373–389.

MENTZER, Raymond, The Appeal of Calvinism in France, in: DINGEL, Irene/SELDERHUIS, Herman (Hrsg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011, 103-114.

MINSKY, Marvin, A Framework for Representing Knowledge, in: WINSTON, Patrick H. (Hrsg.), *The Psychology of Computer Vision*, 211-278, New York 1975.

MINSKY, Marvin, *The Society of Mind*, New York 1988.

MUSÉE virtuel du protestantisme, Jean Calvin, online unter: <https://www.museeprotestant.org/de/notice/jean-calvin-1509-1564/> (letzter Aufruf am 1.4.2020).

MONTEIRO John M./WOODARD, James (Hrsg.), *Blacks of the Land. Indian Slavery, Settler Society, and the Portuguese Colonial Enterprise in South America*, Cambridge University Press 2018.

MONTER, William E., Women in Calvinist Geneva (1550-1800), in: *Signs* 6, 2 (1980), 189-209.

MYSCOFSKI, Carole A., Imagining Cannibals: European Encounters with Native Brazilian Women, in: *History of Religions* 47, 2/3 (2007/2008), 142-155.

NAKAM, Géralde (Hrsg.), *Au lendemain de la Saint-Barthélemy. Guerre civile et famine : Histoire mémorable du Siège de Sancerre (1573) de Jean de Léry*, Paris 1975.

NEUBER, Wolfgang, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991.

NOCENTELLI-TRUET, Carmen, Consuming Cannibals: Léry, Montaigne, and Communal Identities in Sixteenth-Century France, in: *Nuevo Texto Crítico*, Año XII, 23/24 (1999), 93-114.

NOWELL, Charles E., The French in Sixteenth-Century Brazil, in: *The Americas* 5, 4 (1949), 381-393.

OSTERHAMMEL, Jürgen, Distanzerfahrung. Darstellungsweisen des Fremden im 18. Jahrhundert, in: KÖNIG, Hans-Joachim (Hrsg.), *Der europäische Beobachter außereuropäischer Kulturen. Zur Problematik der Wirklichkeitswahrnehmung*, Berlin 1989, 9-42.

PETTEGREE, Andrew, *Europe in the sixteenth century*, Oxford 2002.

POVOS INDIGENAS NO BRASIL, online unter: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tupinamb%C3%A1_de_Oliven%C3%A7a (letzter Aufruf am 29.8.2020).

RIEGLER, Bianca Beatrix, *Entwicklung der Selbst- und Fremdwahrnehmung reisender Europäer vom 17. ins 18. Jahrhundert*, Diplomarbeit Universität Wien 2016.

ROELKER, Nancy, The Appeal of Calvinism to French Noblewomen in the Sixteenth Century, in: *The Journal of Interdisciplinary History* 2, 4: *Psychoanalysis and History* (1972), 391-418.

ROELKER, Nancy L., The Role of Noblewomen in the French Reformation, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 63 (1972), 168-195.

ROELKER, Nancy L., One King, One Faith: The Parliament of Paris and the Religious Reformations of the Sixteenth Century, University of California Press, Berkeley 1996.

ROMMELSPACHER, Birgit, Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft, Frankfurt am Main 2002.

ROPER, Lyndal, Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality in Early Modern Europe, London 1984.

RUPPEL, Wendy, Images of discovery: Otherness and the New World in the 16th century, Diss. University of California, Berkeley 1992.

SAUSSURE, Ferdinand de, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967.

SELDERHUIS, Herman J., John Calvin. A pilgrim's life, Nottingham 2009.

SELDERHUIS, Herman J., Calvinus on otiosus, in: DINGEL, Irene/ SELDERHUIS, Herman (Hrsg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011, 3-22.

SCHMIDT, Benjamin, Inventing Exoticism: Geography, Globalism and Europe's Early Modern World, University of Pennsylvania 2015.

SCHWERHOFF, Gerd, Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit, Freiburg 1986.

SHEEHAN, Bernard, Savagism and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia, Cambridge 1980.

SIMEK, Rudolf, Monster im Mittelalter: Die phantastische Welt der Wundervölker und Fabelwesen, Köln 2015.

SIMEK, Rudolf, Menschen brauchen Monster, in: *Frankfurter Allgemeine Online* (08.08.2015), 1-3, 1, online unter: <https://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/interview-mit-rudolf-simek-ueber-monster-13720586.html> (letzter Aufruf am 30.6.2020).

SMITH, David, The Forgotten „Grandfather” of Protestant Mission. Perspectives on Globalization from Jean de Léry, in: *Missiology: An International Review* 34, 3 (2006), 349-359.

SOWINSKI, Bernhard (Hrsg.), Herzog Ernst. Ein mittelalterliches Abenteuerbuch, in der mittelhochdeutschen Fassung B nach der Ausgabe von Karl Bartsch mit den Bruchstücken der Fassung A, (Reclam Universal-Bibliothek Bd. 8352), Stuttgart 1970.

STEIN, Alexandra, Die Wundervölker des Herzog Ernst (B). Zum Problem körpergebundener Authentizität im Medium der Schrift, in: HARMS, Wolfgang et al. (Hrsg.), *Fremdes wahrnehmen – fremdes Wahrnehmen. Studien zur Geschichte der Wahrnehmung und zur Begegnung von Kulturen in Mittelalter und früher Neuzeit*, Stuttgart/Leipzig 1997, 21-48.

STICHWEH, Rudolf, Der Fremde - Zur Soziologie der Indifferenz, in: MÜNKLER, Herfried (Hrsg.), *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997, 45-64.

STURTEVANT, William C./QUINN, David B., This new Prey: Eskimos in Europe, 1567, 1567 and 1577, in: FEEST, Christian F. (Hrsg.), *Indians and Europe, An Interdisciplinary Collection of Essays*, Aachen 1987, 61-140.

TERRAS INDIGENAS NO BRASIL, online unter: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3993> (letzter Aufruf am 29.8.2020).

THOMAS, Keith, Women in the Civil War Sects, in: *Past and Present* 13 (1958), 42-62.

THOMPSON, J.L., J. Calvin and the Daughters of Sarah. Women in regular and exceptional roles in the exegesis of Calvin, his Predecessors, and his Contemporaries, Genf 1992.

TULCHIN, Allan, That Men Would Praise the Lord: The Triumph of Protestantism in Nîmes, 1530-1570, Oxford 2010.

VORSTER, Nico, John Calvin on the status and role of women in church and society, in: *Journal of Theological Studies*, NS, 68, 1 (2017) 178-211.

WALLERICK, Grégory, La représentation du Brésil et de ses habitants dans l'Europe de la fin du XVI^e siècle, in: *Confins. Revues franco-brésilienne de géographie* 8 (2010), 1-21.

WEGNER, Immo, Frame-Theorie und lexikalische Semantik, in: *Deutsche Sprache* 7 (1979), 298-314.

WHATLEY, Janet, Savage Hierarchies: French Catholic Observers of the New World, in: *The Sixteenth Century Journal* 17, 3 (1986), 319-330.

WHATLEY, Janet, Impression and Initiation: Jean de Lérys Brazil Voyage, in: *Modern Language Studies* 19, 3 (1989), 15-25.

WIESNER, Merry E., Beyond Women and the Family: Towards a Gender Analysis of the Reformation, in: *The Sixteenth Century Journal* 18, 3 (1987), 311-321.

WOLFRAM, Malte Fues, Amme oder Muttermilch? Der Disput um das Stillen in der frühen deutschen Aufklärung, in: *Aufklärung* 5, 2 (1991), 79-126.

ZIEGERT, Carsten, Glauben und Vertrauen im Alten Testament. Eine kognitiv-linguistische Untersuchung, in: *ZAW* 131, 4 (2019), 607-624.

ZIEM, Alexander, Frames und sprachliches Wissen, Kognitive Aspekte der semantischen Kompetenz, Berlin/New York 2008.

Abstract

Das 16. Jahrhundert ist ein Zeitalter voller politischer, gesellschaftlicher und religiöser Zäsuren, die bis heute ihre Auswirkungen haben. Mit der Erkundung der ‚Neuen Welt‘ ging der Versuch einher, diese neue Welt und die dort lebenden Menschen zu beschreiben und diese neuen Kulturen zu verstehen oder überhaupt als solche anzuerkennen. Die zahlreichen Reiseberichte jener Zeit bezeugen diesen Versuch und ermöglichen es uns, Prozesse der Fremdwahrnehmung und die damit einhergehende Konstruktion bestimmter Bilder, zu untersuchen. Eine Wahrnehmung, die unmittelbar mit der dem Individuum zur Verfügung stehenden Sprache zusammenhängt bzw. von ihr abhängig ist. Einer Sprache, die wiederum von unterschiedlichen Faktoren wie der gesellschaftlichen Sozialisation, persönlichen Erfahrungswerten, historischen und religiösen und politischen Kontexten, beeinflusst wird. Die vorliegende Arbeit untersucht die Bedeutung von Sprache für die Wahrnehmung und Beschreibung des ‚Fremden‘ sowie für die Konstruktion von Frauen- und Religionsbilder. Hauptquelle dieser Untersuchung ist der 1580 erschienene Brasilien-Reisebericht des hugenottischen Pfarrers Jean de Léry: *Histoire d'un Voyage fait en la terre de Brésil, autrement dite Amerique* (1557-1558). Die Analyse diverser sprachlicher Aspekte und ‚Frames‘ in unterschiedlichen Passagen des Reiseberichts zeigt, wie entscheidend die historischen, politischen und religiösen Kontexte des 16. Jahrhunderts Lérys Wahrnehmung und die Verschriftlichung seiner Eindrücke und Erlebnisse beeinflussten: Die Reformation, die Französischen Religionskriege, Calvinismus, gesellschaftliche Moralvorstellungen und religiös fundierte Frauenbilder. So wird deutlich, wie Fremd-, Frauen- und Religions-Bilder über vereinzelte von ihm verwendete Begriffe/Frames ausgelöst und konstruiert werden und wie Léry Sprache nutzt, um sowohl Bewunderung und europäische Überlegenheitsgefühle als auch scharfe Kritik an der indigenen und europäischen Gesellschaft des frühen 16. Jahrhunderts zum Ausdruck zu bringen.