

**Henss, Christina:** *Fremde Räume, Religionen und Rituale in Mandevilles Reisen. Wahrnehmung und Darstellung religiöser und kultureller Alterität in den deutschsprachigen Übersetzungen.* Berlin: De Gruyter, 2018. 613 pp. ISBN 978-3-11-053752-9. (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 90/324) Preis: € 129,95

Dem Leser mag sich der Eindruck aufdrängen, dass zu Jean de Mandevilles „Reisen“ bereits alles gesagt und geschrieben ist, jeder nur denkbare Aspekt behandelt und jeder Bezug bis ins Kleinste hinein ausgeleuchtet ist und somit eine solch erschöpfende Behandlung der deutschsprachigen Fassungen, wie die hier zu Besprechende, kaum etwas Neues zu bieten vermag, vielleicht gar überflüssig ist, was natürlich vollkommen falsch und zudem abwegig ist – und so hat, um dies gleich vorwegzunehmen, die Arbeit von Christina Henss nicht nur ihre Berechtigung, sondern war (geht man von den Schwerpunkten/Zielsetzungen des Werkes aus) sogar längst überfällig. Im Zentrum der Arbeit stehen dabei drei Schwerpunkte: 1) die Herausarbeitung kultureller und besonders religiöser Alterität anhand der erzählten Wahrnehmung und der narrativen Darstellung derselben, 2) die Behandlung der deutschsprachigen Fassungen des Textes, hier vor allem der Velser- und der Diemerungen-Übersetzung und 3) das Bestreben eines umfassenden Beitrages zur deutschsprachigen de Mandeville-Forschung.

Das Werk gliedert sich an Vorwort (vii–viii) und Inhaltsverzeichnis (ix–xii) anschließend in mit „Hinführungen“, „Räumliche Großstrukturen: Heilsraum“ und „Räumliche Großstrukturen: Machtraum“ betitelte Folgen von Behandlungen einzelner Themen, die sich in de Mandevilles Werk behandelt finden. Beschlossen wird die Hauptteil der Arbeit von Henss von den Schlussfolgerungen (429–432), einem in ein Abkürzungsverzeichnis sowie eine Bibliografie gegliedertes Literaturverzeichnis (433–482), Registern (Namens- und Ortsregister, 483–486 und Sachregister, 487–490) sowie den Anhängen (491–613).

Die Anhänge wiederum gliedern sich in eine Folge synoptischer Gegenüberstellungen ausgewählter Textpassagen verschiedener Versionen der „Reisen“ (hier Velser-Hs [~1390], Velser-Hs. [New York, Public Library; 1459], Velser-Druck [1480], Paris-Text [1371] und des Diemerungen-Drucks [1480/81]) (pp. 495–608), hier z. B. „Beichte und ‘Ablass’ der Mongolen“ (508 f.), „Sarazenisches Unverständnis der christlichen Inkarnationslehre“ (523 f.) oder „Ein Papst in Tibet“ (601) und einen Überblick über die Überlieferung von de Mandevilles „Reisen“. Auf pp. 609–613 wird von der Vf.in schließlich eine grafische Übersicht zur Überlieferung resp. dem Verhältnis der verschiedenen Versionen von de Mandevilles „Reisen“ von dem heute als verloren geltenden Archetyp (~ 1357–1360), über die insulare und die kontinentale Fassung bis hin zu den Versionen aus der Mitte des 15. Jh.s gegeben.

Die Vf.in hat ihrer äußerst lesenswerten Untersuchung die Frage zugrunde gelegt, wie in de Mandevil-

les „Reisen“ Strukturen und Formen des eigenen Religiösen immer wieder durchscheinen und vor dem Hintergrund der Behandlung des fremden Religiösen, seien dies nun Sitten und Bräuche, Glaubensgrundsätze oder religiöse Praktiken, behandelt werden resp. die Darstellung des fremden Religiösen quasi einer Folie gleich über die Behandlung der Strukturen und Formen des eigenen Religiösen ausgebreitet wird.

Ungeachtet des Wertes der Arbeit sind zu selbiger doch auch einige ergänzende Anmerkungen zu machen. Beispielfhaft seien an dieser Stelle – zugegebenermaßen recht willkürlich ausgewählt – nur zwei der Interpretationen angeführt. So möchte der Rezensent den Schlussfolgerungen der Vf.in hinsichtlich der Darstellungen des Nestorianismus, dem der Priesterkönig Johannes angehört hat (420: „Diese Ausführungen zum Glauben des Priesterkönigs sind wahrscheinlich nicht als Herabsetzung des Ostchristentums zu verstehen, schließlich betont Velser (wie auch der Paris-Text), dass die Menschen dort überaus ‘andächtig’ seien. Zudem wird – dies jedoch nur im Paris-Text und in einigen englischen Versionen, sowie in der Insularen Version – an späterer Stelle vom Erzähler davon berichtet, dass die Christen im Land des Priesterkönigs die Messe in der Art der griechischen Christen feiern würden und dass die Messfeier der lateinischen Christen in vielerlei Hinzufügungen von den Päpsten versehen sei. Das Christentum des Priesterkönigs erscheint somit ursprünglicher und näher an der apostolischen Lehre“) nicht folgen. Einerseits geht es bei de Mandeville nicht um eine Beurteilung der Konfession des Priesterkönigs, sondern handelt es sich primär um die Rezeption einer bestehenden Überlieferung. Der Priesterkönig konnte einerseits nicht der Römischen Kirche angehören, sondern musste, da sein Reich irgendwo im Osten angesiedelt war, einer der Kirchen des Ostens folgen, andererseits wollte es die Tradition (so z. B. schon Otto v. Freising), dass er Nestorianer sei. Zwar wurde der Nestorianismus auch im Mittelalter als eine ketzerische Irrlehre betrachtet (und es fehlte in den Ketzerkatalogen der Kirche in der Regel kein Hinweis auf die Lehre des Nestorius) – was de Mandeville natürlich sehr wohl bekannt war –, jedoch war ein irregeleiteter Christ im 14. Jh. (und zuvor), in einer Situation der Konfrontation mit dem Islam im Zeitalter der Kreuzzüge allemal besser als ein Sarazene. Hier wurde einerseits über den „Makel“ des Nestorianismus vor dem Hintergrund der Hoffnung auf Gewinnung eines Verbündeten gegen die „Ungläubigen“ hinweggesehen (im 13. Jh. hatte man ja sogar in den Mongolen Čiŋgis Hāns potentielle Verbündete sehen wollen und den Herrscher der Mongolen als „David, Sohn des Priesters Johannes“ betrachtet) und andererseits das Ideal der Einheit von kirchlicher und weltlicher Macht in eine Utopie gegossen. Dass de Mandeville dies mit der Hoffnung auf eine ursprüngliche Form des Christentums, die irgendwo noch zu finden sein müsse, verbunden hat, mag sich aus dem Charakter dieser Utopie erklären – was nicht greifbar ist, mag als Projektionsfläche für Ideale aller Art bestens geeignet sein, was für

den fernen, schwer erreichbaren Herrschaftsraum des Priesterkönigs natürlich im besonderen zutraf.

Nicht viel anders verhält es sich hinsichtlich des Reichtums des Priesterkönigs Johannes (siehe hierzu 418 f., 424–428). Die Bedeutung dieses christlichen Herrschers musste sich ja geradezu in seinem Besitztum widerspiegeln. Dass dies dann einer anderen Wertung bedurfte als bspw. der Reichtum des Groß-Häns der Mongolen oder gar der Halifen von Bagdad versteht sich von selbst. Dies ist nicht in den Gegensätzen von Rechtschaffenheit/Tugendhaftigkeit verbunden mit Bescheidenheit einerseits und Prunksucht/Zurschaustellung von Macht und Tyrannei andererseits zu verstehen. Der ideale Herrscher in der Ferne muss über märchenhaften Reichtum verfügen (wie sein Archetyp König Salomon), um bedeutender zu sein als die „ungläubigen“ Feinde der Christenheit – wenngleich die Überlegenheit geradezu selbstverständlich auch in seinen persönlichen Vorzügen zum Ausdruck kommen sollte. Natürlich spiegelt sich in der Beschreibung einzelner Objekte – zumindest dann, wenn es sich um Edelsteine handelt – auch die Vorstellungswelt der Zeit, die noch die Symbolhaftigkeit der Preziosen, denen eine bestimmte Wirkmächtigkeit zugeschrieben wurde (bisweilen verbunden mit einer in die Antike zurückreichenden Farbsymbolik) wider, man denke hier bloß auf das ja schon in der „Chronica sive Historia de duabus civitatibus“ beschriebene Smaragdzepter des Priesterkönigs oder dessen Saphirbett.

Ein gänzlich anderes Problem stellt der nahezu vollständige Verzicht auf Umschriften – für Namen und Termini aus dem außereuropäischen Bereich – dar, was ja noch aus dem Charakter des Werkes heraus erklärbar ist. Wenn dann Versuche von Umschriften verwendet werden, sind diese meist fehlerhaft, z. B. p. 390 al-Mustaʿsim statt al-Mustaʿsim, p. 396, Anm. 889 *ulamā* statt *ʿulamā*. Warum hier auf die dt. Form Ulema verzichtet wurde (die Vf.in schreibt ja auch Kalif statt Halifa und Sultan statt Sultān) bleibt unklar.

Solche kleinen Unfeinheiten einmal außer Acht lassend, stellt die Arbeit von Ch. Henss einen ganz besonderen Glücksfall dar – werden hier doch nicht bloß die in der Einleitung formulierten zentralen Fragestellungen beispielhaft beantwortet und dies in einer (zumindest für den Rezensenten) angenehmen Form sowohl der Darstellung als auch der hierfür gewählten Sprache. Mehr noch wird mit den Verweisen auf und in die verschiedenen deutschsprachigen Versionen von de Mandevilles „Reisen“ (etwa dann, wenn geradezu beiläufig auf die in den frühen Fassungen noch formulierte Kritik am eigenen Religiösen und deren weitgehende Unterdrückung im frühen Velser-Druck verwiesen wird) ein überragender Gesamtüberblick, der weit über die von der Vf.in gesteckten Ziele hinausreicht, geliefert.

Michael Knüppel

**Hughes, Jessica:** Votive Body Parts in Greek and Roman Religion. Cambridge: Cambridge University

Press, 2017. 219 pp. ISBN 978-1-107-15783-5. Price: £ 75.00

Generally, this is an excellent and instructive book that should have broad appeal to scholars of all kinds who have an interest in votive body parts in general and votive gifts and healing, specifically. The book results from the author's postdoctoral researches during which she was participating in the project „Changing Beliefs of the Human Body“ (xiii), and is published in the „Cambridge Classical Studies“ Series.

The book includes a „List of Illustrations,“ „Acknowledgements,“ „Bibliography,“ and a very short, but useful „Index.“ The bulk of the book features five chapters, starting with an „Introduction: Fragments of History,“ which is followed by examinations of four different regions that have yielded archaeological findings of votive body parts within the ancient southern European and northern as well as eastern Mediterranean world, structured in a traditional linear historical way: 2) „Fragmentation as Metaphor: Anatomical Votives in Classical Greece, Fifth–Fourth Centuries BC,“ 3) „Under the Skin: Anatomical Votives in Republican Italy, Fourth–First Centuries BC,“ 4) „The Anxiety of Influence: Anatomical Votives in Roman Gaul, First Century BC–First Century AD,“ 5) „Punishing Bodies: The Lydian and Phrygian ‘Propitiatory’ Stelai, Second–Third Centuries AD.“ Following is a short „Afterword: Revisiting Fragmentation.“

The book starts by relating a miracle from an Italian town in 1450 as the origin of a continuing pilgrimage site in Italy (1 f.). Further on, we learn that the study seeks „to track how and why the anatomical votive cult developed and spread in classical antiquity, and to shed light on some of the varied meanings that these objects held for their ancient users and viewers“ (3). This is done by examining the cult in four „different chronological and geographical contexts ... to construct a ‘moving picture’ of the ... cult in the ancient world“ (3), through a comparative approach (18). The chapter provides an historiographical account of scholarship on votive offerings, also stressing the importance of seeing the body parts as fragmentation, the differences between the votives in the case studies at hand, and multiple meanings of the votives. She rightly emphasises the importance of being aware that „different societies choose to see ... categories and distinctions that are literally invisible to others“ (21), and that „anatomical votives and the people using them travelled along networks of cultural exchange“ (21).

By analysing clay, marble, and metal anatomical votives dedicated in Classical Greece, many of which were found in sanctuaries of Asklepios and other healing deities, primarily in Athens and Corinth, also including some of the written testimonia – *iamata* inscriptions (narratives of miraculous cures inscribed on stone stelai) – from Epidauros, chap. 2 focuses on the breaking down of the body in illness and the following remaking or reintegration by the healing God's curing intervention, often through dreams, following the mysterious