

Christian Grönnagel

Das Maurenbild im Werk
von Cervantes

صورة
المسلمين
في
مؤلفات
ثييريانثيس

Heidelberg 2010

A más moros,
más ganancia.¹

¹ M. Fernández: *Refranero español*, 167.

Inhalt

Vorwort	v
Abkürzungsverzeichnis	vi
Zur Transkription arabischer Begriffe	vii
1. Einführung	1
2. Methodische Vorüberlegungen	3
2.1. Terminologische Probleme	3
2.2. Imagologie, Diskurs und Orientalismus	7
3. Historisch-biografische Skizze: Cervantes, Spanien und die Islamische Welt	12
4. Der Maure als literarische Figur bei Cervantes	20
4.1. Negative Stereotype	20
4.1.1. Der Lügner und Betrüger	21
4.1.2. Der Grausame	28
4.1.3. Der Verräter und Verderber Spaniens	37
4.1.4. Der sexuell Ungezügelter, Homosexuelle und Pädophile	42
4.1.5. Der Glaubensfeind	49
4.2. Positive und ambivalente Stereotype	62
4.2.1. Der Reiche und Prachtige	63
4.2.2. Der Gelehrte und Weise	65
4.2.3. Die exotisch-erotische Frau	70
4.2.4. Der ritterlich-höfische Liebhaber	75
4.3. Zwischenbilanz	81

4.4.	Jenseits der Stereotype: Gegen den Diskurs schreiben	83
4.4.1.	Das Schicksal der Exilierten: Ricote und andere Morisken	83
4.4.2.	Die Christin im Maurengewand: Zoraida – María	91
4.4.3.	Die religiöse Toleranz des Verliebten: Der Sultan und Catalina	98
5.	Fazit: Cervantes und der frühneuzeitliche Orientalismus	108
	Benutzte Literatur	112

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2004 als Magisterarbeit am Romanischen Seminar der Universität Heidelberg verfasst und von Prof. Dr. Arnold Rothe betreut, dem ich für vielfältige Anregungen zu Dank verpflichtet bin. Man kann sich sicher fragen, warum nun mehr als fünf Jahre nach Abschluss dieser Arbeit noch ein Interesse an ihrer Publikation bestehen sollte. Ausschlaggebend für den Entschluss, doch noch den Weg der Online-Veröffentlichung einzuschlagen, war die Erfahrung, dass im Laufe der Jahre Studierende sowie Kolleginnen und Kollegen ein Interesse an dieser Analyse des Maurenbildes bei Cervantes entwickelt haben und daher der Verdacht nahe lag, es könnten sich auch außerhalb des engen Kreises des Romanischen Seminars Interessenten finden. Die Publikation über HeiDOK stellt nun diese Arbeit einem größeren Publikum zur Verfügung.

Ich hege die Hoffnung, dass unabhängig von der gewählten Methode und den textsortenbedingten Mängeln einer Abschlussarbeit die systematische Erfassung der verschiedenen, im cervantinischen Gesamtwerk vorliegenden Ausprägungen des Maurenbildes eventuell einen Ausgangspunkt für weitere Arbeiten bieten könnte. Neben den kanonisierten Höhenkammgipfeln um das Zentralmassiv des *Don Quijote* eröffnen verschiedene Hügel und Mittelgebirge einen oft befremdlichen, korrektiven Blick auf zentrale Kapitel und Strukturen des *Ingenioso Hidalgo*, auf die sich traditionell die Forschung konzentriert, wenn es darum geht, ‚Cervantes‘ einer orthodoxen oder heterodoxen Lektüre zu unterziehen. Doch neben den „üblichen Verdächtigen“ um Cide Hamete Benengeli, Zoraida/María, Ana Félix und Ricote stößt man in den *novelas ejemplares* und insbesondere im immer noch vergleichsweise spärlich rezipierten Theater auf Figuren, die *auch* der Feder von Miguel de Cervantes, Überlebender der Schlacht von Lepanto, entsprungen sind. Mit den grausamen Piraten, lüsternen Paschas und Sultanen, mannstollen Orientalinnen und homosexuellen bis pädophilen Qâdîs dürfte es dem postmodernen Interpreten schwer fallen, sich zu identifizieren. Die Frage nach Heterodoxie oder Orthodoxie dürfte sich aber – wenn überhaupt – nur dann beantworten lassen, wenn auch diese Bilder in den Blick der Cervantes-Exegeten geraten.

Ich habe die Arbeit erneut durchgesehen, ein paar offensichtliche Tippfehler beseitigt, aber keine inhaltlichen Veränderungen vorgenommen, auch wenn ich sie heute wohl nicht mehr genauso schreiben würde wie damals. Das Literaturverzeichnis ist auf dem Stand von 2004, ich habe jedoch in einem Anhang meine eigene weitere Beschäftigung mit dem Maurenbild – nicht nur im Werk von Cervantes – offengelegt (vgl. S. 129).

Heidelberg, im Februar 2010

Abkürzungsverzeichnis²

<i>AL</i>	<i>El amante liberal.</i>
<i>BdA</i>	<i>Los baños de Argel.</i>
<i>Canzoniere</i>	Petrarca: <i>Canzoniere.</i>
<i>CC</i>	Clásicos castellanos.
<i>CdC</i>	<i>La casa de los celos y selva de Ardenia.</i>
<i>Coloquio</i>	<i>Coloquio de los perros.</i>
<i>Corominas/Pascual</i>	Corominas/Pascual: <i>Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.</i>
<i>Covarrubias</i>	Covarrubias: <i>Tesoro de la Lengua Castellana o Española.</i>
<i>DQ I</i>	<i>El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha</i> (1605).
<i>DQ II</i>	<i>Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha</i> (1615).
<i>DRAE</i>	Real Academia Española (Hg.): <i>Diccionario de la Lengua Castellana</i> (1780).
<i>FN</i>	Fußnote.
<i>Galatea</i>	<i>Primera parte de la Galatea.</i>
<i>GE</i>	<i>El gallardo español.</i>
<i>GS</i>	<i>La gran sultana doña Catalina de Oviedo.</i>
<i>Koran</i>	<i>Der Koran. Arabisch-Deutsch</i> , hg. v. Adel Theodor Khoury (Zählung der Suren und deutsche Übersetzung nach dieser Ausgabe).
<i>MF</i>	<i>Des Minnesangs Frühling.</i>
<i>MISK</i>	Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt.
<i>Persiles</i>	<i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda.</i>
<i>Romancero</i>	<i>Romancero</i> , hg. v. Paloma Díaz-Mas.
<i>Romancero viejo</i>	<i>Romancero viejo</i> , hg. v. María Cruz García de Enterría.
<i>SC</i>	<i>La señorita Cornelia.</i>
<i>TdA</i>	<i>El Trato de Argel.</i>
<i>Topografía</i>	Haedo: <i>Topografía e historia general de Argel.</i>
<i>Vulgata</i>	<i>Biblia sacra iuxta vulgata[m] versionem</i>

² Bei Werken von Miguel de Cervantes Saavedra wird auf die Angabe des Autorennamens verzichtet.

Zur Transkription arabischer Begriffe

Generell orientiert sich diese Arbeit an den Gepflogenheiten der deutschsprachigen Orientalistik bei der Wiedergabe arabischer Worte. Zwecks größerer Präzision und Nachprüfbarkeit werden die arabischen Begriffe jedoch auch in arabischer Schrift aufgeführt. Dadurch kann die Transkription von einer beim Lesen oft störenden Genauigkeit entlastet werden. So ergeben sich folgende Vereinfachungen: Am Wortanfang wird das Hamza [ʾ] nicht mittranskribiert. Also nicht *'amîr*, sondern *amîr*. Die Vokallänge ist mit dem Zirkumflex markiert. Im Deutschen heimisch gewordene Namen und Begriffe werden in ihrer gebräuchlichen deutschen Form verwendet. Also Mohammed, nicht Muhammad; Islam, nicht Islâm; Ali, nicht *Alî. Da mir im Zeichensatz gewisse phonetischen Sonderzeichen nicht zur Verfügung standen, ergaben sich folgende Abweichungen von der orientalistischen Norm, die sich soweit wie möglich an der deutschen Orthografie orientieren:

â, ʾ = ا (langes a oder stimmloser glottaler Verschlusslaut wie im deutschen *be'enden*).

î, y = ي (langes i oder konsonantisch wie im spanischen *haya*).

û, w = و (langes u oder konsonantisch wie im englischen *water*).

b = ب, d = د, t = ت, n = ن, m = م, f = ف (wie im Deutschen).

h = ه (wie im Deutschen).

ḥ = ح (stimmloser laryngaler Frikativ wie in der Präposition *hatta* > spanisch *hasta*).

ch = خ (wie die spanische *jota*, nie wie im deutschen Wort *ich*).

dsch = ج (stimmhafte dentale Affrikate wie im italienischen *giorno*).

l = ل (wie im Deutschen, außer im Wort Allâh, dort velarisiert wie im Portugiesischen)

r = ر (apikales r wie im Spanischen).

gh = غ (ähnlich dem deutschen gutturalen r).

* = ع (stimmhafter laryngaler Frikativ wie im Namen *Alî).

ḍ' = ض (emphatisches d wie im Wort *al-qâdî* < spanisch *alcalde*).

q = ق (gutturales k wie in *qâdî*).

k = ك (wie im Deutschen).

s = س (stimmloses s wie im deutschen Wort *Masse*).

sch = ش (wie im deutschen *Schwamm*).

s' = ص (emphatisches stimmloses s).

z = ز (stimmhaftes s wie im deutschen Wort *Rose*).

1. Einführung

[N]o te fíes de ningún moro,
porque son todos marfuces.³

Die gemeinsame Geschichte und Kultur von Orient und Okzident ist seit jeher ein spannungsreiches Feld der geisteswissenschaftlichen Analyse und besonders anfällig für ideologisch-religiöse Vorgaben und Vorurteile. Erst seit Edward W. Saids einflussreicher Studie *Orientalism* von 1978 sieht sich dieses Gebiet der Geschichts- und Kulturwissenschaften aber einer radikalen Kritik ausgesetzt, insbesondere dem Vorwurf, ihren Gegenstandsbereich teilweise erst selbst zu entwerfen, der Perpetuierung von nun ‚wissenschaftlich‘ abgesicherten Vorurteilen Vorschub zu leisten und die imperialistische Durchdringung des Orients durch okzidentale Mächte im 19. und 20. Jahrhundert vorbereitet und legitimiert zu haben.

Auch ist im beginnenden 21. Jahrhundert nicht auszuschließen, dass nun nach den Ereignissen des 11. Septembers 2001 alles, was das Prädikat ‚Islam‘, ‚Muslim‘ oder ‚Maure‘ trägt, eine neue, traurige Konjunktur erlebt, indem okzidentale Texte über den Orient erneut nach dem durchforstet werden, was sie faktisch über das Fremde aussagen, um davon ausgehend nach orientalistischer Tradition Rückschlüsse über reale Hintergründe des Bildes zu gewinnen. Es mag zwar längst eine Binsenweisheit von Kulturtheorie und Psychologie sein, dass ein Bild oder Stereotyp des Fremden mehr über die Selbstwahrnehmung des Enunzianten denn über den Beschriebenen aussagt, die Praxis von kulturwissenschaftlichen Untersuchungen zeigt aber leider bisweilen noch Tendenzen, über das Bild zu ermitteln, „wie es eigentlich gewesen.“⁴ Der Sprung vom ‚Maurenbild‘ zum ‚Charakter‘ der Muslime ist dann kein allzu weiter, jedenfalls aber ein fataler Trugschluss.

Diesen methodischen Gefahren sucht die vorliegende Arbeit zu entgehen. Nichts soll hier mit dem analysierten Maurenbild eines spanischen Autors des *Siglo de Oro*, Miguel de Cervantes, über ‚den‘ Orient ausgesagt werden. Es handelt sich um eine genuin romanistische Arbeit, keine arabistische, geschweige denn orientalistische Untersuchung. Die Geschichte der islamischen Reiche des 16. und 17. Jahrhunderts erschließt sich primär über ihre eigenen Quellen. Okzidentale Perspektiven können bestenfalls zum Vergleich herangezogen werden, nicht jedoch umgekehrt eine historische Realität entwerfen, die dann der westliche Orientalist mittels seiner Sprachkompetenz in orientalischen Quellen nachweisen soll. Das Maurenbild im Werk

³ *DQ* I, 467. Zitiert wird nach der von F. Rico herausgegebenen kritischen Ausgabe.

⁴ Vgl. L. v. Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, VII.

von Cervantes wird demgegenüber systematisch nach seiner Struktur, Komposition und Aussagekraft für das Spanien der Habsburgerdynastie untersucht.

Die Wahl des Gegenstandes erweist sich dabei als zweifach problematisch: Zum einen fällt diese Analyse in eine neue Hochphase westlicher Blicke auf den bedrohlich-anziehenden Orient, zum anderen wagt sie sich an einen, wenn nicht gar *den* bestuntersuchten spanischen Autor, den Schöpfer des *Quijote*, Miguel de Cervantes Saavedra. Die erste Gefahr des voyeuristischen Blicks will diese Arbeit durch die bewusste Einbeziehung der Methodik Foucaults und insbesondere Saids minimieren. Aus letzterem folgt jedoch eine Konsequenz, aus der es kein Entrinnen gibt: Die Sekundärliteratur zu Cervantes füllt ganze Bibliotheken und erweist sich für den Einzelnen als nahezu unübersehbar.⁵ Die Versuchung ist also groß, es mit den Worten unseres Autors selbst zu halten: „[N]aturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos.“⁶ Diese Einstellung widerspricht aber der modernen Wissenschaftskonzeption. Als praktikable Lösung werden insbesondere neuere Untersuchungen sowie manche unumgängliche ‚Klassiker‘ der Cervantistik kritisch einbezogen,⁷ v.a. konzentriert sie sich aber auf das Primärwerk des Schöpfers des Ritters von der Traurigen Gestalt.⁸

Diese Arbeit scheint nicht zuletzt auch aus dem Grund gerechtfertigt, dass es zwar eine schier endlose Flut von Einzeluntersuchungen zum orientalischen Moment im cervantinischem Werk,⁹ aber noch keine Monografie zu diesem Themenkomplex zu geben scheint.¹⁰ Nach einführenden Überlegungen zum Begriff des ‚Mauren‘ und zur

⁵ Vgl. zu diesem Dilemma der Literaturwissenschaft H. Bihler: „Miguel de Cervantes Saavedra“, 88.

⁶ *DQ* I, 13.

⁷ Für das Thema dieser Arbeit können als grundlegend die folgenden, schon älteren Darstellungen gelten: A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnoles du Siècle d'Or*, Bd.1-2 und aus linguistischer Perspektive J. M. Sola-Solé: „El árabe y los arabismos en Cervantes“. Ein weiterer ‚Klassiker‘ der Deutung liegt mit F. Márquez Villanuevas Studie vor (*Personajes y temas del Quijote*) Auch erwiesen sich manche Hinweise von W. Krauss zur Biografie des Autors (*Miguel de Cervantes. Leben und Werk*) immer noch als gültig und ergänzen das moderne Standardwerk von J. Canavaggio: *Cervantes*.

⁸ Zitiert wird nach folgenden Ausgaben: Das dramatische Werk in *Obras completas*, hg. v. A. Valbuena Prat, Bd. 1 außer *BdA*, da dieses Stück in einer gesonderten Edition, hg. v. J. Canavaggio vorliegt; die *Novelas ejemplares*, hg. v. H. Sieber, Bd. 1-2; die *Entremeses* hg. v. N. Spadaccini; *Persiles* hg. v. C. Romero Muñoz u. *Galatea* hg. v. F. López Estrada/M. T. López García-Berdoy.

⁹ Als besonders hilfreich für die Zwecke dieser Arbeit erwiesen sich für die Interpretation Cide Hametes als ‚Autor‘ des *Quijote* F. Romo Feito: „Hermenéutica de Cide Hamete Benengeli“, S. González Noriega: „Los ‘autores’ del Quijote“ u. R. M. Flores: „The rôle of Cide Hamete in Don Quixote“. Für die Darstellung der Morisken sei besonders hervorgehoben: R. Quérillacq: „Los moriscos de Cervantes“. Als grundlegend für das Verständnis der *GS* ist immer noch P. Lewis Smith anzusehen („La gran sultana doña Catalina de Oviedo“).

¹⁰ Die Basis der Literaturrecherche zum cervantinischem Werk stellte J. Fernández bereit (*Bibliografía del Quijote*), die für neuere Untersuchungen bis 2003 durch Bibliografien der

methodischen Grundlage dieser Arbeit wird der historisch-biografische Kontext des cervantinischen Œuvres umrissen, um davon ausgehend bei der systematischen Bilderanalyse sicheren Grund im Umgang mit dem islamisch Fremden in der spanischen Frühen Neuzeit zu gewinnen.

2. Methodische Vorüberlegungen

Vor der Untersuchung des Maurenbildes erweist es sich als unerlässlich, den Gegenstand zunächst einer kritischen Reflexion zu unterziehen, um eine sichere terminologische Basis dafür zu legen, was mit ‚Maure‘ überhaupt gemeint sein soll. Auch der methodische Zugriff auf das so definierte Untersuchungsobjekt muss im Anschluss kurz begründet werden.

2.1. Terminologische Probleme

MORO. *Latine maurus*, dicho assí de la provincia de Mauritania. Proverbio: „A moro muerto gran lançada.“¹¹

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist nicht so leicht zu fassen, wie es den Anschein haben könnte. Die Beantwortung der nur scheinbar trivialen Frage ‚Was ist ein Maure für einen Spanier der Frühen Neuzeit?‘ führt zu einem Kernproblem der Interpretation des Bildes vom islamisch Anderen in christlichen Texten des 16. und 17. Jahrhunderts. Will man mit dem Begriff ‚Maure‘ ausschließlich die Muslime der Iberischen Halbinsel bezeichnen, gerät die Arbeit in Gefahr, die okzidental-christliche Sichtweise der Epoche zu verfehlen. Der Begriff *moro* des klassischen Spanisch wurde nämlich unterschiedslos auf alle Muslime und selbst auf ehemalige, zwangsgetaufte Muslime wie im Falle der Morisken angewendet.¹² Auch Renegaten, ehemalige Christen, werden mit ihrem Übertritt zum Islam zu ‚Mauren‘ oder gar zu ‚Türken‘. Die zeitgenössischen, partiell synonymen Wendungen *volverse moro* und *volverse turco*

einschlägigen hispanistischen Zeitschriften zu ergänzen war. Eine erschöpfende Bibliografie konnte die vorliegende Arbeit aber aus dem genannten Grund der schieren Masse nicht erstellen.

¹¹ Covarrubias, s.v. ‚moro‘.

¹² So wird im zweiten Teil des *Quijote* von 1615 Ana Félix, die Tochter des Morisken Ricote, auch „la mora“ genannt, obwohl sie überzeugend ihren christlichen Glauben reklamiert (*DQ* II, 1155). Für das 16. Jahrhundert kann belegt werden, dass *moro* als Oberbegriff für *morisco* verwendet wurde.

Vgl. M. S. Carrasco Urgoiti: „Apuntes sobre el calificativo ‚morisco‘“, 188.

zeigen, dass ethnische Grenzen verwischen, so dass beide mit ‚zum Islam konvertieren‘ übersetzt werden müssen.

Mit dem Ende der ‚Reconquista‘ 1492 in Spanien wird der Begriff des Mauren auf Nordafrika übertragen und die sog. Wiedereroberung ideologisch und militärisch im Maghreb fortgeführt.¹³ Nordafrikanische Muslime werden so aus spanischer Sicht gleichfalls zu Mauren. Hinter dem Begriff *moro* verbergen sich folglich aus heutiger Sicht höchst unterschiedliche historisch-ethnische Realitäten, vor allem Araber und Berber, aber auch christliche Renegaten aller Herren Länder und selbst zwangsgetaufte Morisken.

Erschwerend kommt hinzu, dass die für den modernen Rezipienten eindeutig ethnische Bezeichnung *turco* leicht in genau derselben, generalisierenden Bedeutung wie *moro* gebraucht werden konnte, somit als eigentlich ethnische Zuweisung höchst problematisch wird.¹⁴ So herrscht im cervantinischen Theaterstück *Los Baños de Argel* von 1615 bei einem Überfall muslimischer Piraten heilloses Durcheinander in einem spanischen Dorf, ein Chaos, das auch Spuren in der Begrifflichkeit hinterlässt:

Viejo:	¡Válame Dios! ¿Qué es esto? ¿Moros hay en la tierra? ¡Perdidos somos, triste! [...]
Sacristán:	<i>Turcos</i> , son, en conclusión. ¹⁵

Die Unterscheidung fällt den Christen offenbar schwer. ‚Maure‘ und ‚Türke‘ können als partielle Synonyme betrachtet werden – zumindest erweisen sie sich in der vorliegenden Stelle als austauschbar. Die Identität der Angreifer treffen beide Termini nur insofern, als dass Muslime als Aggressoren auftreten. Deutlich wird die Nähe beider Begriffe – *turco* eventuell mit der Nuance ‚Muslim und Untertan des osmanischen Sultans‘ – in einem Erzählerkommentar des *Amante liberal*, einer der exemplarischen Novellen von 1613. Dort wird das dem impliziten Leser¹⁶ offenbar unbekannt *mosolimán* erläutert

¹³ Vgl. H. Halm: „Die Berberreiche des Westens“, 211.

¹⁴ Die vermeintlich ethnische Realitäten bezeichnenden Begriffe *árabe*, *turco* und *moro* bleiben wohl auch deshalb aus heutiger Perspektive seltsam inhaltsleer, da man im frühneuzeitlichen Spanien schlicht nicht viel über diese Völker wusste. Dies verdeutlichen die ‚Erklärungen‘, die Covarrubias in seinem Wörterbuch von 1611 anbietet: *árabe* und *arábigo* glänzen weitgehend durch Abwesenheit, nur das Toponym *Arabia* wird kurz geografisch erläutert. Auch zur Ethnie der Türken erfahren wir nicht viel: „Esta nación es más conocida de lo que avíamos menester, por aver venido a señorear tan gran parte del orbe; gente baxa y de malas costumbres, que vivían de robar y maltratar de los demás [...]“ (Covarrubias, s.v. ‚turco‘).

¹⁵ *BdA*, 84f.; Hervorhebung von mir. Auf diese Sprachverwirrung hat bereits J. M. Sola-Solé hingewiesen (vgl. „El árabe y los arabismos en Cervantes“, 209f.).

¹⁶ Diesen Begriff entlehne ich W. Iser. Für unseren Fall verweist der „im Text vorgezeichnete Aktcharakter des Lesens“ auf einen spanischen Rezipienten des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, dem im literarischen Werk thematisierte „Normen [seiner Zeit] das Vertraute sind“, vom aktuellen Interpreten aber erst rekonstruiert werden müssen (vgl. *Der implizite Leser*, 8f.).

als „quiere decir turco“¹⁷. Das Lemma ‚Türke‘ erklärt also das unbekannte Wort ‚Muslim‘¹⁸ und zeigt damit, dass ein Oberbegriff ohne zusätzliche ethnische Seme für die Bezeichnung der Anhänger des Islam wie der moderne, rein auf die Religionszugehörigkeit reduzierte Begriff *musulmán* noch nicht zur Verfügung stand.¹⁹ Für diesen fehlenden Terminus treten Begriffe ein, die immer auch ethnische Seme zusätzlich enthalten wie *moro* oder *turco*. Der Versuch, an einer einzigen Stelle im *Amante liberal* als neuen Oberbegriff *mosolimán* einzuführen, gelingt dann auch nur unter kommentierendem Rückgriff auf die dem impliziten Leser geläufigen Termini.

Was nun aus christlicher Sicht Araber, Berber, Morisken, Renegaten und Türken verband, war in der Frühen Neuzeit die gemeinsame Religion des Islam und damit die Zugehörigkeit zu den ‚Anderen‘, nicht zur christlichen Referenzgruppe des Autors Cervantes und seiner zeitgenössischen Leser. Die Fülle von Begrifflichkeiten zur Bezeichnung dieses ‚Anderen‘ gerade im Werk von Cervantes darf nicht täuschen. All die *levantes*, *tagarinos*, *elches*, *mudéjares*, *genízaros*, *alárabes*, *árabes*, *turcos*, *mosolimanes* und *persas* fallen unter den einen, doppelgesichtigen Oberbegriff *morolturco* zusammen und können stets, wenn die Realität zu komplex wird, auf ihn zurückgeführt werden: „[E]l cristiano no sabe o no quiere discernir las diferencias. Hay muchos moriscos o moros, pero en el imaginario todos es uno.“²⁰ Übrig bleibt als minimale Schnittmenge das Semem ‚Muslim und daher Feind der Christenheit‘. Ob der ‚Türke‘ dann nicht doch vielleicht in Wirklichkeit ein griechischer Renegat, der Moriske ein strenggläubiger Katholik und der ‚Maure‘ Nordafrikas ein Berber des Atlasgebirges war, tritt hinter der religiösen Klassifikation weit zurück.²¹

Schematisch stellt sich die terminologische Situation im cervantinischem Œuvre zusammenfassend wie folgt dar: Unter einem doppelten Oberbegriff *morolturco*, der sich als Antonym zu *cristiano* und *español* verhält, finden sich weitere Termini, die spezifisch ethnische, soziale, geografische, funktionale oder religiöse Realitäten des frühneuzeitlichen Islam beschreiben:²²

¹⁷ *AL*, 179; Hervorhebung von mir.

¹⁸ *Mosolimán* erklärt sich nach Corominas/Pascual, Bd. 4, s.v. ‚musulmán‘ über ein türkisches Etymon und dessen volksetymologische Umgestaltung als Kreuzung mit dem Eigennamen des berühmten osmanischen Sultans Süleiman I. der Prachtige (1520-1566), spanisch: Solimán, Zeitgenosse Karls V.

¹⁹ Covarrubias (1611/1674) u. *DRAE* (1780) kennen den Begriff *musulmán* noch nicht. Nach Corominas/Pascual, Bd. 4, s.v. ‚musulmán‘ geht der Erstbeleg auf das Jahr 1817 zurück. Interessant ist der Umstand, dass umgangssprachlich sowohl *moro* in Spanien als auch *turco* in Chile die Tendenz haben, pauschal alle Muslime zu bezeichnen, wie dies im klassischen Spanisch noch üblich war. Vgl. für die chilenische Varietät F. Morales Pettorino (Hg.): *Diccionario ejemplificado de chilenismos*, Bd. 4, s. v. ‚turco‘.

²⁰ B. Vincent: „Las múltiples facetas del Islam tardío español“, 226.

²¹ Die gewählten Beispiele zeigen alternative historische Realitäten auf, die sich auch hinter den Begriffen *turco*, *morisco* und *moro* verbergen konnten.

²² In Kapitälchen sind dabei die eindeutig dominanten Begriffe hervorgehoben. Allen übrigen Termini kommt bestenfalls eine sekundäre Bedeutung im Werk von Cervantes zu.

Oberbegriff(e)	MORO	~	TURCO = <i>mosolimán</i>
Ethnische Unterscheidungen	<i>alárabe?</i> , <i>árabe</i>		<i>turco?</i> , <i>persa</i>
Sozial-geografische Unterscheidungen	<i>alárabe?</i> , <i>elche</i> , <i>tagarino</i> , <i>mudéjar</i> , MORISCO		
Funktionale (militärische) Unterscheidungen			<i>levanté</i> , <i>genízaro</i>
Religiöse Unterscheidungen	RENEGADO		RENEGADO, <i>persa</i> = <i>cabzarroja</i> ²³

Die meisten der oben zitierten Spezialbegriffe sind äußerst selten im Gesamtwerk von Cervantes anzutreffen. Sie scheinen als Realitätspartikel an isolierter Stelle eingestreut vor allem die Funktion zu erfüllen, der literarischen Fiktion einen höheren Wirklichkeitsanspruch zu verleihen, indem sich der Autor als Kenner des Orients zu erkennen gibt.²⁴ Was Cervantes während seiner Gefangenschaft in Algier 1575 bis 1580 aus eigener Erfahrung kennen lernte, war aber gerade nicht „un mundo estrictamente árabe o moro“ sondern „una rara mescolanza de berberisco y turco“²⁵. Die typische Hybridität der islamischen Kultur zu Zeiten des spanischen *Siglo de Oro* spiegelt sich somit auch in der terminologischen Unsicherheit des christlichen Europas wieder: „[L]o árabe, moro, morisco y turco se entremezclaba y confundía“ und wurde gleichsam partiell synonym.²⁶

Die Beispiele dürften illustrieren, wie problematisch es ist, vom cervantinischen ‚Maurenbild‘ zu sprechen. Ein ‚Türkenbild‘ untersuchen zu wollen, stößt sogar auf noch größere Schwierigkeiten.²⁷ Die Trennung von Werken mit maurischer Thematik von solchen mit türkischem Kolorit weist Mas schon 1967 überzeugend als „artificielle“ zurück.²⁸

Wenn in der vorliegenden Arbeit doch die Rede vom ‚Maurenbild‘ sein soll, dann unter der Maßgabe, der zeitgenössischen Perspektive gerecht zu werden: Mit ‚Mauren‘ seien gemäß des spanischen frühneuzeitlichen Sprachgebrauchs

²³ Offenbar pejorativ aus osmanisch-sunnitischer Perspektive für ‚Schiit‘ (vgl. O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, 178f.).

²⁴ L. Morales Oliver spricht in Bezug auf die *novela morisca* von einer „pigmentación arabizante en palabras y frases“, was sich auch auf das cervantinische Werk mit maurischem Lokalkolorit anwenden lässt (vgl. *Sinopsis de Don Quijote*, 43).

²⁵ J. M. Sola-Solé: „El árabe y los arabismos en Cervantes“, 209.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ausgehend von diesen terminologischen Erörterungen erscheint der Versuch problematisch, nach O. Hegyi ein Türkenbild zu isolieren (vgl. *Cervantes and the Turks*), das sich für den Christen der Frühen Neuzeit nicht von *moro* trennen lässt. Schlagender Beweis ist die Selbstaussage des ‚türkischen‘ Sultans in *GS*, der schwört „a fe de moro, bien nacido y bien criado“ (*GS*, 486), was natürlich nicht bedeutet, er sei eigentlich kein Türke und stamme aus Mauritaniens, sondern seine Zugehörigkeit zum Islam unterstreicht.

²⁸ A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, Bd. 1, 280.

unterschiedslos alle Muslime und zwangsgetaufte ehemalige Muslime gemeint. Der Blick weitet sich also erheblich: Neben Arabern, Berbern und Morisken müssen auch christliche Renegaten und Türken in der Bedeutung ‚Untertanen des Osmanischen Reichs‘ in die Untersuchung einbezogen werden, wenn nicht künstliche, anachronistische Grenzen in einem Werk des 16. und frühen 17. Jahrhunderts etabliert werden sollen. Einzelbeobachtungen zu Gruppen des islamischen Kulturkreises werden nicht isoliert, sondern erst im Gesamtkontext der Islamperzeption im cervantinischen Œuvre verständlich.

2.2. Imagologie, Diskurs und Orientalismus

Die vorliegende Arbeit vollzieht methodisch einen Dreischritt. Als Basis dient die imagologische Analyse und systematische Klassifikation der im Werk von Cervantes anzutreffenden Maurenbilder, woraus sich zugleich die Gliederung in ihren Grundzügen ergibt. Davon ausgehend kann das ermittelte Bildprogramm nach Michel Foucault als Diskurs beschrieben und schließlich als westliche Auseinandersetzung mit dem islamischen Orient der Kritik ausgesetzt werden, die Edward W. Said an dieser Diskursformation unter dem Stichwort *Orientalism* formuliert hat. Als imagologische Minimaldefinition soll für das sprachliche Bild gelten:

[T]oute image procède d'une prise de conscience [...] d'un Je par rapport à l'Autre, d'un Ici par rapport à un Ailleurs. L'image est donc le résultat d'un écart significatif entre deux réalités culturelles.²⁹

Da man es bei der Darstellung der Muslime aus christlicher Perspektive aber mit „schematisierten [...], feststehenden und weit verbreiteten Vorstellungen“ zu tun hat, müssen sie als Stereotyp analysiert werden.³⁰ Nach den für die Epoche von Cervantes gültigen Werten können negative von positiven Stereotypen in einer groben Zweiteilung geschieden werden.³¹

Das so ermittelte Fremdbild, das Heterostereotyp, lässt nun zwar Rückschlüsse auf das Selbstbild, das Autostereotyp zu, eröffnet aber keinen direkten Zugang zu realhistorischen Hintergründen der fremden Kultur,³² kann folglich nicht als ‚Analogon

²⁹ D.-H. Pageaux: „Une perspective d'études en littérature comparée“, 170.

³⁰ Vgl. A. Nünning: „Stereotyp“ (Art.), 602. Den stereotypen Charakter der Beschreibung des Mauren konnte P. Lindenbauer auch für den *Romancero viejo* nachweisen (vgl. *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 288).

³¹ Ausschlaggebend ist hierbei die Bewertung des *Siglo de Oro*, nicht unsere Aktualität. Um ein Beispiel zu geben: Das bei Cervantes nachweisbare Bild der orientalischen Frau als willigem Sexualobjekt erweist sich für aktuelle *gender studies* sicher als patriarchalische Männerphantasie. Für die streng patriarchalische spanische Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts handelt es sich bei diesem Bild aber gewiss um eine positive Bewertung der maurischen Frau. Anachronistisches Missverständnis entstünde, wenn der Objektstatus der Maurin als Zeichen ihrer schon topischen Unterdrückung im Islam, als negatives Bild also, gedeutet würde.

³² Vgl. H. J. Kleinsteuber: „Stereotype, Images und Vorurteile“, 62.

der Wirklichkeit³³ untersucht werden. Die Fragestellung darf also nicht lauten, was das Maurenbild jenseits von pauschalen Verallgemeinerungen über die sozialhistorische Realität des frühneuzeitlichen Islam aussagt, denn: „Ethnische Stereotype sind Fiktionen.“³⁴ Fordert schon Pageaux für die Imagologie, nicht bei der Bildbeschreibung stehen zu bleiben, vielmehr die Immanenz zu verlassen und den Text mit seinem historisch-kulturellen Kontext zu konfrontieren, gewinnt die Untersuchung des Maurenbildes als „monolithische Meinung“³⁵ in einem zweiten Schritt an Schärfe, wenn man es nicht isoliert als sprachlich-ästhetisches Zeichen betrachtet, sondern es nach Foucault in seiner „réalité matérielle de chose prononcée ou écrite“,³⁶ in seiner Eigenschaft als Bildprogramm fasst, das sich in einen Spezialdiskurs des frühneuzeitlichen Spaniens einschreibt, den ich ‚Maurendoktrin‘ nenne. Die Grenzen des Diskurses werden durch Kontrolle dessen, „was sagbar ist, was gesagt werden muß und was nicht gesagt werden kann“, scharf gezogen.³⁷ Es gelten die Regeln, die nach Foucault einen Diskurs im Allgemeinen konstituieren: „[P]rocédures d’exclusion“ verknappen den Zugang zur mündlichen oder schriftlichen Äußerung über die Muslime, das Verbot weist den Christen das alleinige Recht zu, sich am Diskurs zu beteiligen:³⁸ Christen sprechen oder schreiben über den islamischen Orient, nicht umgekehrt. Auch können sich die so Beschriebenen, die vom Diskurs Betroffenen, nicht selbst darstellen: Sie werden von Christen zur Darstellung gebracht.³⁹ „[L]a volonté de vérité“ innerhalb des wissenschaftlich-gelehrten Diskurses über die Mauren tendiert auch dazu, auf die anderen Diskurse eine Art Druck oder Zwang auszuüben.⁴⁰ Das heißt, auch der literarische Maurendiskurs orientiert sich an den Vorgaben der gelehrten Rede über den frühneuzeitlichen Islam, so dass mittels Partikeln der geschichtlichen Wirklichkeit in der Beschreibung des literarischen Orients der Anschein von historischer oder gar autobiografisch verbürgter Wahrheit entsteht.

Die Verknappung („raréfaction“) der Sprechenden Subjekte⁴¹ regelt der Diskurs jedoch auch intern. Die Doktrin ist dabei nur eine mögliche Form von Kontrolle des Diskurses. Nachdem externe Verfahrensweisen die Muslime und die neuchristlichen Morisken weitgehend vom Maurendiskurs ausgeschlossen haben,⁴² verwehrt die

³³ Nach D.-H. Pageaux: „Une perspective d’études en littérature comparée“, 171.

³⁴ F. Gewecke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, 274.

³⁵ So definiert F. Gewecke das Stereotyp (ebd.).

³⁶ So lautet eine Basisdefinition des Diskurses bei M. Foucault: *L’ordre du discours*, 10.

³⁷ U. Gerhard/J. Link/R. Parr: „Diskurs und Diskurstheorien“ (Art.), 115.

³⁸ Vgl. M. Foucault: *L’ordre du discours*, 11.

³⁹ In Anlehnung an eine Formulierung von Karl Marx, die E. W. Said als Motto seiner Studie *Orientalism* voranstellte: „Sie können sich nicht selbst vertreten, sie müssen vertreten werden.“ Doch bezieht sich Marx nicht auf den Orient, sondern auf die „Parzellenbauern“ des 2^e Empire (vgl. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 117).

⁴⁰ Vgl. M. Foucault: *L’ordre du discours*, 20.

⁴¹ Ebd., 38f.

⁴² Eine der wenigen Ausnahmen stellen in diesem Zusammenhang die von Morisken gefälschten *libros plúmbeos* in Granada dar. Der Versuch, Einfluss auf den offiziellen Diskurs zu nehmen,

Doktrin weiterhin all denjenigen die Teilnahme, die nicht die ‚Spielregeln‘ der Rede über die Mauren befolgen. Dazu zählen: „la reconnaissance des mêmes vérités et l’acceptation d’une certaine règle [...] de conformité avec les discours validés“⁴³. Wer diese Regeln nicht beachtet, wird durch Institutionen vom Diskurs ausgeschlossen. In unserem konkreten Fall sind die spanische Inquisition, staatliche Zensur und das Instrument der *limpieza de sangre*, der ‚Blutreinheit‘⁴⁴ zu nennen. Da die Doktrin auch „Zeichen, Manifestation und Instrument einer vorgängigen Zugehörigkeit“,⁴⁵ nämlich ethnischer (Blutreinheit) und religiöser (Christentum) Natur ist, genügt die Akzeptanz des Regelwerks allein nicht, um innerhalb der Doktrin wirken zu können: Zunächst muss der potentielle Teilnehmer aus dem Kreis der orthodoxen Altchristen stammen,⁴⁶ in einem zweiten Schritt die Grundprämissen des Diskurses akzeptieren, um schließlich mit seiner Aussage über die Mauren selbst Teil der Doktrin zu werden. Festhalten können wir mit Foucault dieses doppelte Prinzip der Verknappung, das die Doktrin auszeichnet:

La doctrine lie les individus à certains types d’énonciation et leur interdit par conséquent tous les autres; mais elle se sert, en retour, de certains types d’énonciation pour lier des individus entre eux, et les différencier par là même de tous les autres.⁴⁷

Einen besonderen Diskurstyp beschreibt Edward W. Said in seiner einflussreichen Darstellung *Orientalism*, einem der Gründungstexte der *postcolonial studies*. Mit ‚Orientalismus‘ bezeichnet der US-amerikanische Wissenschaftler palästinensischer Herkunft eine bestimmte diskursive Form der Aneignung, Analyse und Beherrschung des Orients durch den Westen, die sich seit dem Mittelalter herausgebildet, ihren Durchbruch als wissenschaftliche Disziplin aber im Imperialismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts erlebt habe. Grundprämisse dieses Diskurses ist der antagonistische Gegensatz von Orient und Okzident, wobei das Fremde häufig als bloße Negation des ‚Normalen‘, also des okzidentalen Denkens sowie geografischer, ethischer und kultureller Gegebenheiten des Westens gedeutet wird.⁴⁸ Es herrscht das für die

scheiterte aber (vgl. hierzu Th. E. Case: „Cide Hamete Benengeli y los *Libros plúmbeos*“, passim).

⁴³ M. Foucault: *L’ordre du discours*, 44.

⁴⁴ Zur ideologischen Funktion der ‚Blutreinheit‘, die Ständegesellschaft zu stabilisieren, indem noch den ärmsten Bauern eingeredet wurde, ihr Blut sei etwas Besonderes, das sie für höchste Staatsämter theoretisch qualifiziere siehe auch J. Salazar Rincón: *El mundo social del Quijote*, 280. Vgl. allgemein zur *limpieza de sangre* im *Siglo de Oro* M. Defournaux: *Spanien im Goldenen Zeitalter*, 40-45.

⁴⁵ Vgl. M. Foucault: *L’ordre du discours*, 45. Die deutsche Übersetzung stammt von W. Seitter in M. Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, 29.

⁴⁶ Oder sich über gefälschte Papiere Zugang verschafft haben.

⁴⁷ M. Foucault: *L’ordre du discours*, 45.

⁴⁸ Zur Definition des Orientalismus vgl. E. W. Said, *Orientalism*, 2f., 31/39 u. 49.

Beschreibung von Alterität im Westen typische binäre Schema,⁴⁹ welches das ‚Eigene‘, Okzidentale, vom ‚Fremden‘, Orientalischen trennt und beide miteinander konfrontiert. In seiner Wirkung verbreitete sich dieser Diskurs auch in der Literatur und den Künsten, indem wissenschaftliche, gelehrte ‚Erkenntnisse‘ über das Wesen des Orientalen in sprachliche oder sinnliche Bilder zu Stereotypen geronnen.⁵⁰ Auch leistete die Literatur ihrerseits einen wesentlichen Beitrag zur Ausformung und ästhetischen Durchdringung des Orientbildes.⁵¹ In seinen Auswirkungen ist diese Form der aneignenden Untersuchung des islamischen Orients bis heute lebendig, wenn auch nicht mehr unwidersprochen. Als ausgearbeitete Theorie mit eigener Struktur hat der Orientalismus jedenfalls seine zähe Langlebigkeit unter Beweis gestellt, wie ja auch Stereotype und Vorurteile Phänomenen der *longue durée* zuzurechnen sind.⁵² Saids Verdienst liegt nun darin, gezeigt zu haben, dass auch die Geisteswissenschaften trotz ihres Objektivitätsanspruchs⁵³ nicht frei von sich unmerklich fortschreibenden Diskursen sind, ja selbst solche ausbilden und im schlimmsten Fall alles ausblenden oder subsumieren, was den einmal als ‚wahr‘ erkannten Regeln des Fachs widersprechen könnte.⁵⁴ Der Orient wurde somit fast zu einer Erfindung Europas, das über das Heterostereotyp, die Abgrenzung vom Fremden, auch die eigene Identität, das Autostereotyp, besser fassen und definieren konnte.⁵⁵

In der Nachfolge Saids muss sich jede Arbeit über ‚den‘ Orient fragen lassen, inwieweit sie ihr eigenes Verhältnis zum Orientalismus reflektiert und wie sie mit dem gewählten Gegenstand umgehen will.⁵⁶ Auch wenn sich die vorliegende Arbeit einem Gegenstand der spanischen Literatur des *Siglo de Oro* widmet, ist der Orient doch gerade über das Maurenbild in Cervantes' Werk präsent. In diesem Zusammenhang stellt sich als methodisches Problem die von Said für den westlichen Orientalismus postulierte „textual attitude“. Gemeint ist damit die letztlich naive Einstellung, dass das, was in Büchern über den Orient steht, unbewusst und unhinterfragt für den Rezipienten zum Orient selbst wird.⁵⁷ Wie Don Quijote glaubt, über die Ritterromane die Wahrheit

⁴⁹ Vgl. A. Horatscheck: „Alterität“ (Art.), 11.

⁵⁰ Vgl. E. W. Said: *Orientalism*, 2.

⁵¹ Ebd., 99.

⁵² Vgl. zu Braudels Begriff der Annales-Schule *longue durée* und zum methodischen Kontext: M. Kessel: „Mentalitätengeschichte“, 235-243.

⁵³ Der mit M. Foucault selbst als Verknappungsinstrument aufzufassen ist und mit dem Zwang zur Wahrheit und dem Ausschluss des Wahnsinns eng zusammenhängt. Vgl. *L'ordre du discours*, 12-21.

⁵⁴ Nach E. W. Said behaupten sich orientalistische Stereotype „regardless of any evidence disputing them. (Indeed, we can argue that these ideas *produce* evidence that *proves* their validity.)“ (*Orientalism*, 239; Hervorhebungen von mir).

⁵⁵ E. W. Said: *Orientalism*, 1f.

⁵⁶ Ebd., 20.

⁵⁷ Ebd., 92. Die vorliegende Arbeit sucht dieser Gefahr zu entgehen. Kommen doch bisweilen westliche Orientalisten zu Wort, um etwas Licht auf islamisch-dunkle Stellen im Werk von Cervantes zu werfen, dann doch nur, um religiöse Grundlagen des Islam zu belegen. Soweit wie irgend möglich wird auch der Koran als Primärquelle herangezogen.

über fahrenden Ritter zu erfahren, findet sich bis in die Aktualität hinein Literaturkritik, die meint, durch eine Analyse der muslimischen Figuren des cervantineschen Œuvre Aussagen über die historischen Mauren treffen zu können.⁵⁸ Literarische Texte sind sicherlich wertvolle Quellen der Kulturgeschichte, denn sie geben uns sehr wohl Auskunft über die Zeit, in der sie entstanden sind. In unserem konkreten Fall wirft das Heterostereotyp Licht auf das Denken, die Vorurteile und den Glauben Spaniens im Goldenen Zeitalter.⁵⁹ Als Quellen des frühneuzeitlichen Islam eignen sie sich aber nicht. Gewisse ‚Selbstverständlichkeiten‘ müssen folglich bei der Analyse des Maurenbildes als Teil eines Diskurses, der Maurendoktrin des frühneuzeitlichen Spaniens, mit Said und Foucault in Frage gestellt werden, denn:

[Le monde] n'est pas complice de notre connaissance [...] Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons⁶⁰.

Das Bildprogramm des Maurendiskurses zwingt die überreiche, widersprüchliche Vielfalt des historischen Islam in eine übersichtliche, beschränkte Anzahl von Stereotypen. Das Ziel seiner systematischen Analyse wäre dann nach Foucault gerade die „Knaptheit der Affirmation – und nicht kontinuierliche Großzügigkeit des Sinns, nicht Monarchie des Signifikanten“ aufzudecken.⁶¹

Die ausgehend von Saids Analyse des Orientalismus abgewandelte Fragestellung soll nun folgendermaßen lauten: Auf welche Weise schreibt sich das Werk von Cervantes genealogisch in den zu seiner Zeit herrschenden Diskurs ein, der bereits Stereotype zur poetischen Gestaltung des islamisch Fremden bereitstellte? Inwieweit wird gegen diesen Diskurs angeschrieben, scheint er modifiziert oder sogar dekonstruiert? Brechen literarische Figuren vielleicht sogar ganz aus den beschränkenden Bahnen eines frühneuzeitlichen Orientalismus aus? Der Autor Miguel

⁵⁸ 1989 werden *El Trato de Argel* und *Los Baños de Argel*, zwei cervantinesche Theaterstücke mit maurischer Thematik, als „docudrama“ gedeutet und ausgehend von den inszenierten Schrecknissen des historischen Algier als Konzentrationslager fehlinterpretiert: Vgl. L. Fothergill-Payne: „*Los tratos de Argel, Los cautivos de Argel y Los baños de Argel: tres 'trasuntos' de un 'asunto'*“, 177f. Auch E. Fernández' Aufsatz bemüht noch im Jahre 2000 die Gefangenenlager des 20. Jahrhunderts, um die Situation der Christensklaven in Algier zu erklären und deutet einen abschließenden Vergleich mit Primo Levis Qualen in einem deutschen KZ an: „*Los tratos de Argel: obra testimonial*“, 10/22.

⁵⁹ Bedenklich scheint uns daher auch die bis heute gängige Praxis, historische Wirklichkeit des Orients, die in die literarische Fiktion des Werks von Cervantes eingeht, mit Hilfe von spanischen Quellen des *Siglo de Oro* zu ‚erhellen‘ oder gar zu ‚erklären‘. Die Verhältnisse im Algier der Osmanen können wohl kaum über propagandistisch-polemische, teils klerikale Texte der spanischen Feinde des Islam ermittelt werden. Zu nennen wären kommentierende Ausgaben des Werks von Cervantes, z.B. besonders auffällig *Los Baños de Argel*, hg. von J. Canavaggio, wo ausführlich die Schrift des Bruders Diego de Haedo: *Topografía e historia general de Argel* zur ‚Erklärung‘ Algiers herangezogen wird.

⁶⁰ M. Foucault: *L'ordre du discours*, 55.

⁶¹ Ebd., 72. Vgl. zur deutschen Übersetzung: *Die Ordnung des Diskurses*, 44.

de Cervantes Saavedra bildet dabei im Sinne Foucaults als „Prinzip der Gruppierung von Diskursen, als Einheit und Ursprung ihrer Bedeutungen, als Mittelpunkt ihres Zusammenhalts“ das traditionelle Ordnungsprinzip dieser Arbeit.⁶²

3. Historisch-biografische Skizze: Cervantes, Spanien und die Islamische Welt

55 Jahre vor der Geburt unseres Autors endet die selbständige Geschichte der Muslime auf iberischem Boden: 1492 schließt sich mit dem Fall Granadas, Hauptstadt des letzten hispanischen Emirats, das Kapitel einer konflikträchtigen und doch fruchtbaren *convivencia* dreier Kulturen, der christlichen, jüdischen und islamischen, nach einer gemeinsamen Geschichte von über sieben Jahrhunderten.⁶³ Noch im selben ‚Jahr der Wunder‘⁶⁴ ergeht das Ausweisungsdekret der Katholischen Könige Isabel von Kastilien und Fernando von Aragón an ihre jüdischen Untertanen, das ihnen nur die Wahl zwischen Taufe und Exil lässt. Nach modernen Schätzungen verlassen 30 000 bis 40 000 Menschen, die Sepharden, das Land.⁶⁵ Dieser Schlag der Krone gegen eine der drei monotheistischen Religionen Spaniens lässt nichts Gutes für die Muslime erwarten: Zwar gestehen ihnen die ausgehandelten Übergabebedingungen Granadas ganz in mittelalterlicher Tradition das Recht zu, ihre Religion unter christlicher Herrschaft weiterhin auszuüben,⁶⁶ doch werden diese Zugeständnisse bereits wenige Jahre später von Vertretern der kastilischen Krone wie dem Kardinal Cisneros zunehmend ausgehöhlt.⁶⁷ Die Folge sind erste Aufstände der Muslime des ehemaligen Emirats in

⁶² Vgl. ebd., 20. Im Gegensatz zu noch herrschenden biografischen Interpretationstendenzen maß sich die vorliegende Arbeit aber nicht an, am Ende zu ‚wissen‘, was der Mensch Cervantes persönlich von den Mauren hielt. Es soll vielmehr ermittelt werden, wie sich das Werk zum Diskurs seiner Zeit verhält.

⁶³ Nach Erträgen der neueren historischen Forschung gestaltete sich dieses Zusammenleben aber konfliktiver als lange Zeit angenommen (vgl. Ch. Windler: „Religiöse Minderheiten in Spanien“, 105-121).

⁶⁴ So der Titel einer neueren Untersuchung: B. Vincent: *1492: Das Jahr der Wunder*.

⁶⁵ Vgl. Ch. Windler: „Religiöse Minderheiten in Spanien“, 111.

⁶⁶ Vgl. M. García-Arenal: *Los moriscos*, 19-28, v. a. S. 21: „Que sus altezas y sus sucesores *para siempre jamás* dejarán vivir [...] á todo el comun, chicos y grandes, en su ley, y no les consentirán quitar sus mezquitas ni sus torres [...] ni les pertubarán los usos y costumbres en que están“ (Hervorhebung von mir).

⁶⁷ Vgl. M. de Epalza: „Musulmans originaires d’Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes“, 153. Der Verstoß gegen die Kapitulationen von 1491 lag aber zunächst auf christlicher Seite, da das Verhalten des Kardinals Cisneros offenbar nicht im Geiste dessen war, was die Katholischen Könige ‚auf immer und ewig‘ versprochen hatten: „Que los jueces, alcaldes

den Jahren 1499 bis 1501, die für die Aufrührer verheerend enden: Zehn Jahre nach der Vertreibung der Juden bleibt auch ihnen nur die Wahl, den Glauben ihrer christlichen Feinde anzunehmen oder ins Exil zu gehen. Die Zwangstaufe ereilt schließlich 1526 unter Karl V. auch ihre Glaubensgenossen in den Gebieten der Krone von Aragón. Als Cervantes 1547 das Licht der Welt in einer Stadt mit arabischem Namen, Alcalá de Henares⁶⁸, erblickt, existieren folglich schon keine ‚echten‘ Muslime mehr auf der Iberischen Halbinsel. Aus islamischen Mauren sind nach 1492 zunächst geduldete *mudéjares*⁶⁹ und schließlich zwangsgetaufte christliche Morisken geworden, die jedoch als Minderheit unter sich bleiben und an ihren Bräuchen, viele wohl auch insgeheim an ihrer Religion festhalten. Misstrauisch beäugt von der altchristlichen Mehrheit geraten sie immer stärker unter den Druck der bereits 1478 unter den Katholischen Königen geschaffenen spanischen Inquisition, zu deren wichtigsten Aufgaben die Überwachung der Glaubensreinheit der Neuchristen, also von ehemaligen Juden (*conversos*) und einstigen Muslimen (*moriscos*) zählte. Die Erinnerung an das Nasriden-Emirat in Granada ist im 16. Jahrhundert aber noch lebendig: Nicht zufällig führen die spanischen Könige seit dem Ende der ‚Reconquista‘ in ihrer *monarquía compuesta*⁷⁰ den Titel eines „Rey [...] de Granada.“⁷¹ Auch die Minderheit der Morisken erinnert sich an die Zeiten, als sie noch weitgehend unabhängig von den christlichen Reichen Spaniens lebte.⁷² Während des Aufstands der Morisken in den Alpujarras von 1568 bis 1570 sucht ihr Anführer, Aben Humeya, an die Traditionen von Al-Andalus (الأندلس), dem islamischen Spanien anzuknüpfen, indem er sich von seinen Anhängern zum Kalifen ausrufen lässt.⁷³ Der Aufstand wird nach zähen Kämpfen in der unübersichtlichen Bergregion

y gobernadores que sus altezas hubieren de poner en la ciudad de Granada y su tierra, serán personas tales que honrarán á los moros y los tratarán amorosamente, y les guardarán estas capitulaciones; y que si alguno hiciere cosa indebida, sus altezas lo mandarán mudar y castigar.“ (zitiert nach M. García-Arenal: *Los moriscos*, 25f.).

⁶⁸ Die arabische Etymologie des Toponyms ‚Alcalá‘ war zu Cervantes’ Zeiten bekannt: Vgl. Covarrubias, s.v. ‚Alcalá‘.

⁶⁹ Der Arabismus *mudéjar* bezeichnet einen Muslim, der unter christlicher Herrschaft seinen Glauben weiter ausüben darf. Die Begrifflichkeit kann von einem christlichen Königreich zum nächsten wechseln. So bezeichnen auch *elche* und *tagarino* ähnliche Realitäten. Vgl. Corominas/Pascual, Bd. 2, s.v. ‚elche‘; Bd. 4, s.v. ‚mudéjar‘ u. Bd. 5, s.v. ‚tagarino‘.

⁷⁰ So interpretiert die aktuelle Geschichtswissenschaft die Struktur der frühneuzeitlichen Monarchie in Spanien. Vgl. W. L. Bernecker: *Spanische Geschichte*, 39.

⁷¹ Als Beleg möge die *Intitulatio* Philipps III. zu Beginn des Druckprivilegs für Aragón der exemplarischen Novellen von 1613 genügen: M. de Cervantes: *Novelas ejemplares*, Bd. 1, 48. Das arabische Wort ‚Emir‘ (أمير) wurde im *Siglo de Oro* generell mit ‚rey‘ übersetzt, obwohl es nicht genau diese Bedeutung besitzt, sondern sich vom Verb *amara* (أمر) herleitet, das soviel wie ‚befehlen‘ bedeutet. Für ‚König‘, ‚Herrscher‘ kennt das Arabische ein eigenes Wort, *malik* (ملك).

⁷² Das Emirat Granada war seit der verlorenen Schlacht am Salado (1340) den kastilischen Königen tributpflichtig. Vgl. Ch. Windler: „Religiöse Minderheiten in Spanien“, 64f.

⁷³ Vgl. A. Hottinger: *Die Mauren*, 348f. ‚Kalif‘ < *chalifa* (خليفة) bezeichnet strenggenommen den legitimierten Nachfolger des Propheten Mohammed als ‚Herrscher der Gläubigen‘, wird jedoch in der islamischen Geschichte auch zunehmend zum usurpierbaren Herrschertitel, man denke nur an Abd al-Rahmān III., der sich 929 zum Kalifen von Córdoba ausrufen lässt. Vgl. D. Sourdél/J.

schließlich von Juan de Austria, dem Halbbruder des spanischen Monarchen Philipps II. niedergeschlagen, der sich mit diesem militärischen Erfolg bald für größere Aufgaben empfehlen sollte. Als Folge der gescheiterten Empörung verschlechtert sich das Los der Morisken weiter. Noch 1570 werden sie aus dem Gebiet des Königreichs Granada vertrieben und über ganz Kastilien verstreut, um auf diese Weise ihren Gruppenzusammenhalt im erzwungenen Kontakt mit altchristlichen Nachbarn aufzubrechen und ihre religiös-kulturelle Assimilation zu forcieren. Dass die Morisken ahnten, die Zeiten islamischer Präsenz auf spanischem Boden seien gezählt, zeigt sich in einer stark pessimistisch geprägten Subliteratur, die auf Kastilisch, jedoch in arabischen Lettern geschrieben wurde: Diese *literatura aljamiada*⁷⁴ ist jedoch erst in Ansätzen ediert und ausgewertet. Erste linguistische Untersuchungen legen aber den Schluss nahe, dass vielfach das arabische Alphabet das einzige Relikt war, das die Schreiber von der Kultsprache des Islam noch beherrschten.⁷⁵ Der hybride Charakter dieser Texte, die frei koranisches Gedankengut, arabische Historiografie und spanische Gedichte assoziieren, spricht für eine zunehmende Anpassung der Morisken an ihre christliche Umgebung. Im Gegensatz zur offiziellen Propaganda von spanischer Krone und Inquisition muss man aus heutiger Perspektive wohl eher von einer gelungenen sprachlich-kulturellen Assimilation der Morisken ausgehen, die jedoch als verfolgte und unterdrückte Minorität verzweifelt an religiösen Relikten des Islam, dessen heiliges Buch sie schon nicht mehr lesen konnten, und ihrem traditionellen Brauchtum festhielten und selten echten Glauben für die Religion ihrer Oppressoren aufbrachten.⁷⁶

Ihre Abweichung von der verordneten spanisch-katholischen ‚Normalität‘ ließ sie jedoch für die Autoritäten, noch bestärkt durch die Aufstände der Morisken,

Sourdél: *Dictionnaire historique de l'islam*, 179-182. Vgl. zum historischen Hintergrund der Moriskenrevolte von 1568: B. Vincent: „La cuestión morisca“, passim. Dieser Aufstand ist zugleich auch Stoff vieler literarischer Bearbeitungen, ob semi-historiografisch wie die um 1573 von Diego Hurtado de Mendoza verfasste *Guerra de Granada* oder theatralisch-barock wie Calderóns Drama *Amar después de la muerte o el Tuzaní de la Alpujarra*, entstanden um 1633 (vgl. zu den Datierungen M. Franzbach: *Geschichte der spanischen Literatur im Überblick*, 128 u. F. B. Pedraza Jiménez: *Calderón*, 190).

⁷⁴ aljamiado < al-*adschamiyya (العجمية), was soviel wie ‚Fremdsprache‘ im Gegensatz zum Arabischen bedeutet. Der „morisco aljamiado“ (*DQ* I, 107) als Übersetzer im *Quijote* ist als jemand zu verstehen, der auch eine romanische Volkssprache, hier das Kastilische, spricht. Vgl. Corominas/Pascual, Bd. 4, s.v. ‚moro‘.

⁷⁵ Vgl. zur *aljamiado*-Literatur: L. López-Baralt: „The Legacy of Islam in Spanish Literature“, 532-534.

⁷⁶ Eine Spezialistin der *aljamiado*-Literatur fasst die Lage der Morisken wie folgt zusammen: „[I]n Spain the Moriscos were subjected to a long process of deculturation: their Arabic language, religion, customs, names and clothing were prohibited by successive legal edicts during the 16th and 17th centuries, and by the time of the 1609 expulsion they had been virtually absorbed into the mainstream of ‘official’ Spanish culture – this in spite of their clandestine activities and their secret practice of the last remnants of their Islamic religion.“ Konsequenterweise werden die Exilierten in islamischen Ländern als ‚echte‘ Europäer empfangen, „for they almost invariably lacked the most basic elements of their ancestors’ Islamic culture.“ Vgl. L. López-Baralt: „The Legacy of Islam in Spanish Literature“, 541.

zunehmend als Gefahr für die innere Sicherheit und religiöse Einheit Spaniens erscheinen, da man befürchtete, sie könnten als Verräter an Spanien mit seinen Feinden, in erster Linie mit den islamischen Osmanen, aber auch mit Frankreich oder den Protestanten, gemeinsame Sache machen.⁷⁷

Nicht nur innenpolitisch, sondern vor allem außenpolitisch stellte der Islam eine Bedrohung der Interessen des Habsburgischen Spaniens dar: Bereits 1453 war mit dem Fall des christlichen Konstantinopel ein neuer Akteur auf die europäische Bühne getreten, der viele Jahrhunderte lang christliche Länder militärisch bedrohen sollte. Das Osmanische Reich entwickelte sich nach seinem definitiven Sieg über Ostrom rasch zu einem Großreich, das aufgrund seiner Eroberungen viele Völker und Religionen in seinen Grenzen beherbergte. Getragen vom stolzen Selbstbewusstsein seiner Sultane, Rechtsnachfolger der oströmisch-byzantinischen Kaiser⁷⁸ und als Kalifen Herrscher aller Gläubigen zu sein⁷⁹, vor allem aber dank seiner gut organisierten Verwaltung und des schlagkräftigen Heeres mit seinem Elitekorps der Janitscharen dehnte dieses islamische Imperium seine Grenzen rasch nach Orient und Okzident hin aus. Als Stoßrichtungen der osmanischen Expansion wurde für das christliche Europa in erster Linie der Griff der Sultane nach Südosteuropa und dem östlichen Mittelmeer, sekundär aber auch die Ausdehnung osmanischer Einflusssphären im Maghreb und dem westlichen Mittelmeer von Bedeutung.⁸⁰ Knapp 80 Jahre nach dem Untergang des christlich-orthodoxen Byzanz schockierte 1529 die Christenheit die osmanische Belagerung Wiens, das wohl eher dank des schlechten Wetters denn der christlichen Verteidigung nicht von den Truppen des jungen Sultans Süleiman I. erobert wurde.⁸¹

Karl V. konnte sich der ‚türkischen Gefahr‘ in seiner Funktion als römisch-deutscher Kaiser und spanischer König nicht verschließen, doch zeigen seine militärischen Aktionen, dass er in erster Linie gewillt war, die mediterrane Politik der Krone von Aragón fortzuführen und die Osmanen indirekt in ihrer maghrebischen Einflusssphäre zu attackieren. Erfolg und Misserfolg hielten sich bei seinen Unternehmungen die Waage: 1535 gelingt im Beisein des Kaisers die propagandistisch verklärte Eroberung von Tunis, 1541 scheitert – gleichfalls am schlechten Wetter – die Belagerung Algiers, ohne dass davon die christliche Öffentlichkeit viel erfuhr.⁸² Die Ziele dieser maritimen Expeditionen lassen sich aber nicht auf religiöse Propagandazwecke reduzieren; vielmehr bedrohte die maurisch-osmanische Piraterie ausgehend von Häfen wie Tunis und Algier spanische Wirtschaftsinteressen. Nicht nur

⁷⁷ Vgl. M. García-Arenal: *Los moriscos*, 217-220. Die befürchtete massive Unterstützung der Morisken durch das Osmanische Reich blieb aber sogar während des Alpujarras-Aufstandes fast gänzlich aus (vgl. B. Vincent: „La cuestión morisca“, 289).

⁷⁸ Vgl. A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, Bd. 2, 207-209. Das Selbstverständnis der osmanischen Sultane schlug sich auch in der Anrede als *Împărate*, ‚Kaiser‘ in der rumänischen Volksliteratur nieder. Vgl. P. Lindenbauer: *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 281.

⁷⁹ Der osmanische Sultan führte seit 1517 den Kalifentitel (vgl. E. Schulz: *Kaiser Karl V.*, 155).

⁸⁰ Vgl. J. Matuz: *Das Osmanische Reich*, 117.

⁸¹ Vgl. zu dieser Einschätzung der aktuellen Geschichtswissenschaft: S. Faroqhi: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 9.

⁸² Vgl. zu den Militäraktionen Karls V. gegen Nordafrika A. Kohler: *Karl V.*, 240-246 u. 258-260.

die Küsten der Halbinsel wurden von muslimischen Piraten bedroht, auch die Schiffsverbindungen mit den spanischen Besitzungen in Italien wurden wie auch der Handel empfindlich gestört. Alles in allem muss aber festgehalten werden, dass die Prioritäten der kaiserlichen Politik stets an anderer Stelle lagen: Nicht der propagandistisch zwar opportune und im Einzelfall auch unabdingbare Kampf gegen das Osmanische Reich, sondern vielmehr die Auseinandersetzung mit dem französischen König Franz I., dem *Rex christianissimus*, um die Hegemonie in Italien und letztendlich in ganz Europa sowie der Kampf gegen die Ausbreitung des Protestantismus im Römisch-Deutschen Reich charakterisieren die Epoche Karls V. vorrangig.⁸³

Erst unter seinem Sohn Philipp II. rückte der Krieg gegen den ‚Erzfeind‘ der Christenheit zeitweise in den Vordergrund neben letztlich wichtigeren Feldern wie den aufständischen Niederlanden, dem anhaltenden Kampf mit Frankreich und der spanischen Einmischung in dortige Religionskriege. Im Rahmen einer Koalition mit dem religiös verbrämten Namen ‚Heilige Liga‘ mit Venedig und dem Papst wurde schließlich eine Flotte ausgerüstet, die gegen die Osmanen segeln sollte, um deren Seeherrschaft im östlichen Mittelmeer zu brechen. Da das militärische Talent Juans de Austria nach seinem Sieg über die Morisken im schwierigen Alpujarras-Feldzug außer Frage stand, ernannte ihn sein königlicher Halbbruder zum Oberbefehlshaber der Koalitionsflotte. Von Italien aus setzte man Segel nach Osten, gen Griechenland, und stieß 1571 auf die osmanische Flotte bei Lepanto. An Bord eines spanischen Schiffes finden wir einen jungen Soldaten, der unter dubiosen Umständen seine Heimat 1569 verlassen hat, um sich in Italien den *armas* zu widmen: Miguel de Cervantes Saavedra. Die Heldengeschichte des *Manco de Lepanto* ist hinlänglich bekannt;⁸⁴ für die Zwecke dieser Arbeit genügt festzuhalten, dass der Autor des *Quijote* Zeit seines Lebens mit großem Stolz auf seine Teilnahme an der Seeschlacht von Lepanto zurückblickte, die mit einem deutlichen Sieg der Heiligen Liga endete. Noch im hohen Alter, ein Jahr vor seinem Tode, verweist Cervantes 1615 im Prolog zum zweiten Teil des *Quijote* darauf, seine „manquedad“ der „más alta ocasión que vieron los siglos pasados, los presentes, ni esperan ver los venideros“⁸⁵ zu verdanken, dem Kampf gegen die Muslime des Osmanischen Reiches. Auch wenn er die Zeit zurückdrehen könnte, würde er doch stets die Wunde seiner Abwesenheit vom Schlachtfeld vorziehen:

[S]i ahora me propusieran y facilitaran un imposible, quisiera antes haberme hallado en aquella facción prodigiosa que sano ahora de mis heridas sin haberme hallado en ella.⁸⁶

⁸³ Den Widerspruch von ideologischem Anspruch und realer Herrschaftspraxis in Karls ‚Universalmonarchie‘ bringt E. Schulin am Beispiel der Osmanenabwehr auf den Punkt: „Das Osmanische Reich war die Haupt-Gegenmacht des Kaisers [...], mit der er trotzdem nie in direkte Konfrontation kam.“ (*Kaiser Karl V.*, 155).

⁸⁴ Vgl. J. Canavaggio: *Cervantes*, 94-102.

⁸⁵ *DQ* II, 617.

⁸⁶ *DQ* II, 617f. Mag sie auch rein militärisch nicht von welthistorischer Bedeutung gewesen sein, zeigte die Seeschlacht von Lepanto doch, dass die Osmanen nicht unbesiegbar waren: vgl. I.

Während die christliche Koalition schon bald wieder zerfällt und sich Philipp II. anderen Brennpunkten seines Weltreiches zuwendet, schiffte sich 1575 Miguel de Cervantes, befördert und ausgezeichnet für seine Tapferkeit zusammen mit seinem Bruder Rodrigo nach Spanien ein. Doch die Heimkehr soll sich ganze fünf Jahre hinauszögern: Das Schiff, auf dem sich die Cervantes-Brüder befinden, wird von maurischen Piraten aufgebracht, die damit auch im Kleinen zeigen, dass Lepanto weder die Freibeuterei im Mittelmeer noch den osmanischen Einfluss auf den Maghreb signifikant schwächen konnte. Miguel und Rodrigo werden in die Sklaverei nach Algier verschleppt, wo unser Autor gezwungenermaßen und auf schmerzliche Weise mit dem Islam erstmals in enge Berührung kommt. Das Los der gefangenen Christen ist hart, doch können viele auf Freilassung hoffen, wenn nur das Lösegeld stimmt: Für Algier stellten nämlich die Piraterie, der Sklavenhandel und die Lösegelder zentrale Pfeiler seiner Wirtschaft und seines Wohlstandes dar. Mutmaßlich reiche Gefangene wurden daher schon aus wirtschaftlichen Überlegungen nicht allzu schlecht behandelt; auch konnten die Christen ihrer Religion weitgehend frei nachgehen, da gefangene katholische Priester mit Erlaubnis der islamischen Obrigkeit regelmäßig Messen in Algier abhielten. Die Konversion zum Islam wurde gleichfalls aus ökonomischen Interessen nicht forciert, verlor doch der zum Islam übergetretene Christ jeden pekuniären Wert für die Algerier.

Die Gefangenschaft in Algier dürfte Cervantes tief geprägt haben. Was er dort über den Islam und das Osmanische Reich erfuhr, bleibt jedoch weitgehend Spekulation.⁸⁷ Ob er aber ein positives Bild gerade aus der Sklaverei, der er fünfmal vergeblich zu entfliehen suchte,⁸⁸ mitnahm und in sein dichterisches Werk integrierte, sei an dieser Stelle schon einmal als Arbeitshypothese mit einem Fragezeichen versehen. Wenn auch der moderne Historiker im direkten Vergleich wohl zu Recht die relative Toleranz der Muslime in Algier gegenüber dem religiösen Purismus Spaniens hervorheben könnte,⁸⁹ muss dem zeitgenössischen Christensklaven auch zugestanden werden, vor allem die Härte der Gefangenschaft, die tägliche Grausamkeit der maurischen Herren und die allgegenwärtige Todesgefahr aus der Sklaverei als Eindrücke mitzunehmen.

Mieck: *Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit*, 87. Immerhin gelang es den Osmanen, innerhalb nur eines Jahres die Verluste an Schiffen wieder wettzumachen (vgl. J. Matuz: *Das Osmanische Reich*, 140).

⁸⁷ Trotz vielfältiger biografischer Untersuchungen ist diese Phase im Leben von Cervantes bei weitem nicht in allen Einzelheiten bekannt. Gerade was für diese Arbeit von besonderem Interesse ist – Cervantes persönlicher Blick auf die ihm fremde Kultur des Islam – kann nach J. Canavaggios Auffassung nicht rekonstruiert werden (vgl. *Cervantes*, 126).

⁸⁸ Vgl. M. Franzbach: *Cervantes*, 8.

⁸⁹ Vgl. z.B. C. Larqué: „Captifs chrétiens et esclaves musulmans“, 402-404.

Der weitere Lebensweg von Cervantes nach seiner Rückkehr 1580, freigekauft von den Trinitariern⁹⁰, ist durch den Gegensatz von großer literarischer Fruchtbarkeit und persönlichem Scheitern bei dem Versuch, seinen Platz in der spanischen Ständegesellschaft in geachteter Position einzunehmen, charakterisiert. Entfaltet sich das dichterische Werk seit seiner Rückkehr aus der muslimischen Gefangenschaft bis hin zum Höhepunkt des *Quijote*, erweisen sich seine Tätigkeiten als Steuereinnahmer für die spanische Krone und Proviantbeschaffer der Armada als berufliche Frustrationen, die ihm keine wirtschaftliche Absicherung, wohl aber einige schmähliche Gefängnisaufenthalte einbringen.

Während Cervantes vermutlich bereits an den *Novelas ejemplares*, dem zweiten Teil des *Quijote* und einigen *Comedias* schreibt, endet für viele Zeitgenossen überraschend mit einem Federstrich unter königlichem Dekret die Geschichte der spanischen Muslime und ihrer Nachfahren abrupt im Jahre des Herren 1609: Philipp III., beraten von seinem *valido* Lerma, verfügt die Ausweisung aller Morisken, ein Dekret, dessen vollständige Umsetzung noch bis 1614 andauern sollte. Als der zweite Teil des *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* und damit auch die Episode vom Morisken Ricote und seiner schönen Tochter Ana Félix 1615 in den Druck geht, gibt es bereits keine Morisken mehr in Spanien. Als eines der letzten Refugien war – Zufall? – das Valle Ricote im Königreich Murcia von der Vertreibungspolitik Philipps III. betroffen.⁹¹ Nach modernen Schätzungen verlassen zwischen 270 000 und 500 000 Menschen das Land⁹², ein Aderlass, von dem sich die spanische Demografie und Wirtschaft, bereits schwer angegriffen durch die Pest von 1598 bis 1602,⁹³ unter den Habsburgern nicht mehr erholte. Dies war aber noch zu Lebzeiten von Cervantes wohl kaum absehbar. Vielmehr herrscht an Apologeten der Ausweisung kein Mangel in Spanien; reichlich kuriose Beispiele werden uns auch bei der Analyse des cervantinisches Werkes noch beschäftigen.⁹⁴ Als der Autor des *Quijote* 1616 stirbt,

⁹⁰ Es handelt sich um einen bereits im Hochmittelalter zum Freikauf christlicher Gefangener gegründeten religiösen Orden (vgl. M. Franzbach: *Geschichte der spanischen Literatur im Überblick*, 168).

⁹¹ Vgl. G. Güntert: *Cervantes. Novelas el mundo desintegrado*, 90 u. F. Márquez Villanueva: *Personajes y temas del Quijote*, 253-257.

⁹² Die beiden Extreme vertreten P. Schmidt für das Minimum von 270 000 („Philipp III.“, 89) und W. Montgomery Watt für das Maximum einer halben Million Vertriebener (*Historia de la España musulmana*, 171).

⁹³ Die Pest kostete ihrerseits nach modernen Schätzungen bereits rund 500 000 Menschen das Leben. (vgl. W. L. Bernecker: *Spanische Geschichte*, 35). Zusammen verlor Spanien in einem Jahrzehnt somit „gut zehn Prozent seiner Bevölkerung“ (P. Schmidt: „Philipp III.“, 89). Reichsteile wie das Königreich Valencia waren mit einem Verlust von bis zu 34% der Gesamtbevölkerung besonders schwer von der Moriskenvertreibung betroffen (vgl. H. Halm: „Die Berberreiche des Westens“, 209).

⁹⁴ Die Apologie ist paradoxerweise gerade den Betroffenen, Ricote (*DQ* II, 1072) und Jarife (*Persiles*, 547-549/553f.), in den Mund gelegt. Vgl. Kap. 4.1.3 u. Kap. 4.4.1. Selbst in modernen historischen Studien wird die Vertreibung der Morisken noch bisweilen gerechtfertigt: Vgl. z.B. H.-R. Singer: „Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel im Mittelalter“, 321-322.

bleibt fraglich, ob den Zeitgenossen bewusst war, dass sich die spanische Großmacht im Niedergang begriffen befand. Philipp IV. und sein energischer *valido* Olivares wollten nach dem Tode Philipps III. 1621 offensichtlich nichts davon wissen.⁹⁵ Auch literarisch sind noch Meisterwerke zu erwarten – man denke nur an das Œuvre Calderóns. Und doch hat Spanien seine Kräfte überdehnt, die eigene Wirtschaftsgrundlage durch den inflationären amerikanischen Silberimport, die Ausweisung der in Landwirtschaft und Handel aktiven Morisken sowie durch unbezahlbare Kriege ruiniert, und sah sich somit nach einem letzten, (quijotesken?) Aufbäumen 1659 im Pyrenäenfrieden gezwungen, die Hegemonie in Europa an das Frankreich des jungen Ludwigs XIV. abzugeben.

⁹⁵ Bei Hofe wurde die zunehmende Dekadenz des Landes offenbar weder unter Philipp III. noch Philipp IV. wahrgenommen (vgl. W. L. Bernecker: *Spanische Geschichte*, 36).

4. Der Maure als literarische Figur bei Cervantes

Im cervantinischen Werk sind maurische Figuren recht häufig anzutreffen. Von den ca. 1220 Personen, die Valbuena Prat insgesamt aufführt,⁹⁶ stammen immerhin 70 aus der islamischen Sphäre, also mehr als 5,7%.⁹⁷ Von für die Handlung wichtigen Protagonisten bzw. Antagonisten über anekdotische Gestalten bis hin zu bloßen Allusionen finden sich vielfältige Beispiele für Muslime im literarischen Personal von Cervantes. Die Figurendarstellung als Manifestation der Maurenstereotypie⁹⁸ führt uns in der Analyse zu einer groben Zweiteilung in negative und positive Bilder vom Fremden. Ein negatives Stereotyp soll in diesem Zusammenhang als Bild verstanden werden, das historisch verortet in der Epoche des *Siglo de Oro* spanischen Christen zur Abwertung der Muslime diene. Ein positives Stereotyp zeigt demgegenüber eine zeitgenössische Erhöhung des Fremden als Wunschtraum des Eigenen und wird uns als Kontrapunkt im Anschluss beschäftigen.

4.1. Negative Stereotype

Bei der imagologischen Auswertung der den Maurenfiguren zugeschriebenen Eigenschaften fällt als erster Eindruck auf, dass die negative Stereotypie klar überwiegt. Im cervantinischen Werk erfährt der Leser somit, dass man einem Mauren nicht trauen könne – die Muslime seien eben Lügner und Betrüger – ihre Alterität wird im erklärten Gegensatz zum Christentum als Glaubensfeindschaft beschrieben, was den Verdacht nahe legt, die in Spanien verbliebenen, zwangsgetauften Moriskaner seien in Wirklichkeit keine echten Christen, sondern gleichsam die „fünfte Kolonne“⁹⁹ des Islam, Verräter an der sich herausbildenden spanischen Nation. Ein weiteres Merkmal der Mauren von Cervantes ist ihre Grausamkeit, eine pervers zu nennende Lust am Quälen und Töten der Christen. Ihre angeblich freiere Sexualität bevorzugt das Öfteren homosexuelle Bindungen oder begehrt sogar unschuldige Christenknaben, die ihnen als Sklaven in die

⁹⁶ Vgl. M. de Cervantes: *Obras completas*, hg. von A. Valbuena Prat, Bd. 2, 1121-1148. Gezählt werden *types*, nicht *tokens*. Doch scheint über die Anzahl der literarischen Figuren im cervantinischen Werk keine Einigkeit zu herrschen. Geht man mit H. Bihler von der Gesamtzahl 669 aus, erhöht sich der Anteil der Mauren auf 10,5% (vgl. „Miguel de Cervantes Saavedra“, 102).

⁹⁷ J. M. Sola-Solé geht von bis zu 8% aus („El árabe y los arabismos en Cervantes“, 210).

⁹⁸ Vgl. A. Nünning: „Stereotyp“ (Art.), 602.

⁹⁹ Vgl. F. Edelmayr: „Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger“, 170.

Hände fallen.¹⁰⁰ Dieser Parcours maurischer Charaktereigenschaften soll nun besprochen und die Negativzuschreibungen kritisch analysiert werden.

4.1.1. Der Lügner und Betrüger

[P]ocos [moros] hallarán que no juren y perjuren y digan mil mentiras o inventen mil engaños, así en tratar, vender y comprar, como en el hablar y común conversación[.]¹⁰¹

Dieses Bild hat bereits eine lange mittelalterliche Tradition vorzuweisen, die wir nun auch im Spanien der Frühen Neuzeit antreffen.¹⁰² Letztlich dürfte sich das Stereotyp von der mangelnden Wahrheitsliebe und fehlenden Verlässlichkeit der Muslime auf das Bild zurückführen lassen, das der Prophet Mohammed in Literatur und Gelehrsamkeit des christlichen Westens hinterlassen hat.¹⁰³ Aufgrund der irrigen Annahme, es handele sich beim Islam um eine christlich-häretische Sekte, wurden dem Religionsstifter Lügen im Umgang mit Gottes Wort und Betrug an seinen leichtgläubigen Anhängern zugeschrieben. Mohammed erhielt schon bald das schmähende Prädikat des ‚Pseudopropheten‘, das ihn vom Mittelalter bis weit ins 18. Jahrhundert begleiten sollte.¹⁰⁴ Der Vorwurf, der Prophet des Islam sei in Wirklichkeit ein Lügner und Betrüger, war dabei von entscheidender Bedeutung für die christliche Auseinandersetzung mit der Religion der Muslime: Um den christlichen Glauben zu verteidigen, musste Mohammed als falscher Prophet ‚entlarvt‘ werden.¹⁰⁵

Im *Quijote* evoziert der Ritter von der Traurigen Gestalt dieses Stereotyp vom „falso profeta Mahoma“¹⁰⁶. Seine gesamte Lehre ist davon ausgehend ein reines Lügengebäude, das selbst vom muslimischen Renegaten Mahamut¹⁰⁷ im *Amante liberal*, einer der *Novelas ejemplares* von 1613, durchschaut wird. Der Namensvetter des

¹⁰⁰ Die Stereotype des Lügners, Verräters und des grausamen Glaubensfeindes kann P. Lindenbauer schon im *Romancero viejo* nachweisen. Vgl. *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 278.

¹⁰¹ *Topografía*, Bd. 1, 172.

¹⁰² So auch im einführenden Zitat des Bruders Diego de Haedo, Zeitgenosse von Cervantes. Die mittelalterliche Vorgeschichte vieler hier behandelte Stereotype kann nicht verwundern, da diese ‚monolithischen Meinungen‘ eben „ein Teil [des] kulturellen Erbes“ einer Gesellschaft bilden (F. Gewecke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, 280).

¹⁰³ Vgl. zum Bild des ‚Betrügers‘ bezogen auf Mohammed: H. Bobzin: *Mohammed*, 13f.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu ebd., 9-11.

¹⁰⁵ „Christian polemic ought [...] to be so directed as wholly to discredit the Prophet. If he could be shown to be no prophet, the whole Islamic fabric failed.“ (N. Daniel: *Islam and the West*, 67). Der Wahrheitsanspruch des Islam steht und fällt also mit seinem Propheten.

¹⁰⁶ *DQ I*, 189.

¹⁰⁷ Mahamut < Mohammed trägt wohl nicht zufällig den Namen des Propheten, um dessen Paradiesesvorstellung als Lüge und pure Fiktion zu entlarven, und versöhnt sich konsequenterweise im Happyend der Erzählung auch wieder mit der Römisch-Katholischen Kirche.

Propheten zitiert in Bezug auf Halima, eine verliebte Maurin, ironisch die Paradiesesvorstellung des Islam, um sie sogleich als fingiert zu denunzieren: „[Halima] no sólo no se fuera a casa de sus padres, sino al *fingido* paraíso de Mahoma no quisiera irse[.]”¹⁰⁸

Auch ein Prinzip des islamischen religiösen Rechts konnte Anlass für die Behauptung geliefert haben, Muslime seien Heuchler und Lügner: Die Regel der *taqiyya* (تقية), was soviel wie Vorsicht und Geheimhaltung bedeutet, gestattet es dem Muslim, in Lebensgefahr seinem Glauben nach Außen zu entsagen und doch im Herzen Muslim zu bleiben. Man konnte also gezwungenermaßen zum Christentum übertreten und gewisse unislamische Bräuche oberflächlich annehmen, wenn man nur den festen Willen hatte, innerlich die Gebote Gottes einzuhalten und dem Islam treu zu bleiben.¹⁰⁹

Im cervantinischen Werk wird der Leser mit verschiedenen Lügnern und Betrügnern im Maurengewand konfrontiert. Einen besonderen Platz nimmt unter ihnen der „primer autor“¹¹⁰ des *Quijote*, der weise, doch nicht gerade vertrauenserweckende arabische Chronist Cide Hamete Benengeli¹¹¹ ein. Dieser durchbricht – wenn auch nur augenzwinkernd innerhalb der literarischen Fiktion – das Verbot (*l'interdit*) als Verkappungsinstrument des Diskurses, das nur Christen das Recht zuzubilligen pflegt, sich über den Orient zu äußern.¹¹² Don Quijote zeigt sich im zweiten Teil auch ganz in Übereinstimmung mit der herrschenden Maurendoktrin wenig erfreut, als er erfährt, seine ruhmreichen Taten würden ausgerechnet von einem muslimischen Gelehrten aufgezeichnet:

[Don Quijote] desconsolóle pensar que su autor era moro, según aquel nombre de Cide, y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque *todos son* embelecadores, falsarios y quimeristas.¹¹³

Dieses altchristliche Misstrauen ist nicht nur auf den *Caballero de la Triste Figura* beschränkt. Schon im ersten Teil von 1605 werden Zweifel an der Verlässlichkeit des „*historiador árabe*“¹¹⁴ geäußert:

¹⁰⁸ *AL*, 168; Hervorhebung von mir.

¹⁰⁹ Vgl. D. Sourdel/J. Sourdel: *Dictionnaire historique de l'islam*, 792. Das Prinzip der *taqiyya* geht auf eine Sure zurück (*Koran* 16,106). Vgl. auch das zeitgenössische Rechtsgutachten eines maghrebinischen Mufti zum Problem der *taqiyya* M. García-Arenal: *Los moriscos*, 43-45.

¹¹⁰ *DQ* II, 829.

¹¹¹ Als Deutung des Namens scheint sich durchgesetzt zu haben, Benengeli mit der Aubergine (*berenjena*) in Verbindung zu bringen, angeblich ein Leibgericht der Morisken, immerhin ein Wort mit arabischem Etymon. Diese Interpretation kann sich auf eine Aussage Sanchos stützen, der bereits Benengeli und *berenjena* durcheinander bringt: „[H]e oído decir que los moros son amigos de berenjenas.“ (*DQ* II, 645). Der Eigenname lässt sich also nicht komplett ins Arabische ‚rückübersetzen‘, da der letzte Bestandteil eine Verballhornung darstellt. Die ersten beiden Teile sind aber klar als ‚Herr Ahmed‘ zu erkennen: *sayyid Ahmad* (سيد أحمد), was auch Don Quijote bekannt ist: „Cide, que en árabe quiere decir ‘señor‘.“ (*DQ* II, 645).

¹¹² Vgl. M. Foucault: *L'ordre du discours*, 11.

¹¹³ *DQ* II, 646; Hervorhebung von mir.

¹¹⁴ *DQ* I, 108.

Si a [la historia] se le puede poner alguna objeción cerca de su verdad, no podrá ser otra sino haber sido su autor arábigo, siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos;¹¹⁵

Die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des *Quijote* verschärft sich durch eine zweite Ebene, die den Leser von Cide Hametes fiktivem Original trennt. Was uns vorliegt, ist ja gemäß der Herausgeberfiktion die spanische Übersetzung des arabischen Texts des maurischen Chronisten, die von einem Morisken aus Toledo besorgt wurde,¹¹⁶ auch dieser als Nachfahre der spanischen Mauren eine Quelle der Unsicherheit, da der Verdacht besteht, der Übersetzer sei gleichfalls ein *embelecador, falsario y quimerista* wie schon der Verfasser des ‚Originals‘! Der Moriskenübersetzer geht mit dem von Cide Hamete überlieferten Text auch sehr selbständig um, indem er streicht, was ihm ‚apokryph‘ oder unsinnig erscheint¹¹⁷, und schreibt sich so als potenziell unzuverlässig in die Tradition ein, wie man sich im frühen 17. Jahrhundert aus spanisch-klerikaler Perspektive die ‚Herstellung‘ des Korans vorstellte, nämlich als ein beliebiger Umgang mit dem von Mohammed überlieferten Quellenmaterial:

[E]l Alcorán fué ordenado, y recopilado en tiempo del alifa [!] Moavia, juntando todos los papeles que avía de lo que dexó Mahoma, y cometió a seys varones que lo sacassen en limpio, los quales quitaron y pusieron lo que les pareció, y compusieron seys volúmenes; todo lo demás echaron en el río [...].¹¹⁸

Bei der Interpretation des Lügnerstereotyps im *Quijote* ist aber Vorsicht geboten, stellt der Roman ja einen hochkomplexen Fall von hierarchischen Erzählebenen dar, in denen Cide Hamete als *primer autor* die bedeutende Position des Chronisten einnimmt. Als solcher zeichnet er gemäß den literarischen Traditionen des Genre der *novela de caballerías* die Taten des fahrenden Ritters auf, fixiert diese für die Nachwelt und greift ggf. kommentierend oder kritisierend in die Handlung ein.¹¹⁹ Für die analysierten Fälle

¹¹⁵ *DQ* I, 110.

¹¹⁶ Vgl. *DQ* I, 107f. Nach E. C. Graf könnte in diesem Detail bereits eine ironische Spitze zu finden sein, wenn man bedenkt, dass es sich bei Toledo traditionell um „the very heart of Spain“ als ehemalige westgotische Hauptstadt Toletum handelt (vgl. „When an Arab Laughs in Toledo“, 77).

¹¹⁷ Vgl. *DQ* II, 663: „Llegando a escribir el traductor desta historia este quinto capítulo, dice que le tiene por apócrifo“ u. *DQ* II, 772: „[A]l traductor desta historia le pareció pasar estas y otras semejantes menudencias en silencio, porque no venían bien con el propósito principal de la historia [...]“.

¹¹⁸ Covarrubias, s.v. ‚Alcorán‘; Hervorhebung von mir. Der *traductor* des *Quijote* belegt aber auch allgemein den Topos ‚traduttore, traditore‘, also dass jeder Übersetzer zugleich den Originaltext verfälscht, ihn gleichsam ‚verrät‘.

¹¹⁹ Vgl. zur Funktion Cide Hametes als Chronist in der Tradition der Ritterromane: F. Romo Feito: „Hermenéutica de Cide Hamete Benengeli: Perspectivas“, 125. Da der *sabio* der *novela de caballerías* Garant der Wahrheit des fiktionalen Universums des Romans ist, parodiert Cide Hamete als „historiador mentiroso“ auch diesen Aspekt des Ritterromans (vgl. ebd., 128).

des Lügnerstereotyps im *Quijote* muss somit das interessante Detail gesonderte Beachtung finden, dass das Verdikt vom lügnerischen Mauren just von einem (betrügerischen?!) Maurenchronisten tradiert wird.¹²⁰ Aus seiner „naturaleza paradójica: a la vez mentiroso e historiador veraz“ leiten sich somit nicht nur „un número prácticamente ilimitado de interpretaciones“¹²¹, sondern auch konkret für das Maurenbild im *Quijote* ein logisches Paradoxon ab, das dem Abendland seit der griechischen Antike unter dem Namen ‚Der Lügner‘ oder ‚Der Kreter‘ bekannt ist.¹²² Seine Struktur lässt sich leicht auf den *Quijote* übertragen:

Cide Hamete tradiert das Stereotyp vom lügnerischen Muslim.
Cide Hamete ist selbst Maure.

Daraus ergibt sich ein logischer Zirkel, der für den Gegenstand dieser Arbeit bewirkt, dass sich der ‚Wahrheitsgehalt‘ des Vorwurfs, Muslime seien Lügner und Betrüger, nicht einmal innerhalb der literarischen Fiktion des *Quijote* überprüfen lässt, da der Leser im Falle des Heterostereotyps einem Angehörigen der inkriminierten Gruppe, der Mauren, vertrauen muss.¹²³

Noch deutlicher tritt diese paradoxe Zirkelstruktur in einer Äußerung Zoraidas hervor. Die schöne Maurin schärft in der *Historia del Cautivo* ihrem spanischen Galan ein, er dürfe auf gar keinen Fall einem Muslim vertrauen: „[N]o te fíes de ningún moro, porque son *todos* marfuces.“¹²⁴ Wenn aber nun alle Mauren Lügner oder hier genauer:

Unlängst wurde ein weiteres Modell für Cide Hamete vorgeschlagen, das des Fälschers in der Nachfolge der *Libros plúmbeos* von Granada (vgl. Thomas E. Case: „Cide Hamete Benengeli y los *Libros plúmbeos*“, passim). Bei diesen Büchern in einer Bleikiste handelte es sich um eine von illustren Morisken besorgte Fälschung, die in einem apokryphen Evangelium promaurische Propaganda verbreiten sollte.

¹²⁰ Die Grenze vom Fremden zum Eigenen verwischt schließlich gänzlich, als dem vermutlichen Altchristen Avellaneda, dem ‚lügnerischen‘ Aragonesischen Verfasser des apokryphen Teils des *Quijote* von 1614, gerade der Maure Cide Hamete als Chronist der ‚wahren‘ Geschichte des Ritters von der Traurigen Gestalt im Original von 1615 gegenübergestellt wird (vgl. *DQ* II, v. a. 1110-1115).

¹²¹ F. Romo Feito: „Hermenéutica de Cide Hamete Benengeli“, 117.

¹²² Hierauf hat bereits S. González Noriega: „Los ‘autores’ del *Quijote*“, 48f. hingewiesen. Auch gelingt ihm der Nachweis, dass dieses Paradoxon Cervantes bekannt war: Im *Quijote* sieht sich nämlich Sancho als Gouverneur der Insel Barataria dem gleichen Rätsel ausgesetzt (vgl. *DQ* II, Kap. 51). Vgl. zum Paradoxon des Lügners N. Rescher: *Topics in Philosophical Logic*, 14-17 und zu seiner formal-logischen Struktur I. M. Bocheński: *Grundriß der formalen Logik*, 92-94.

¹²³ Oder anders gewendet: „A estas alturas lo único que está claro en el sentir del lector es que todo es sumamente oscuro [...]“ (S. González Noriega: „Los ‘autores’ del *Quijote*“, 50). Als Spiel mit den Vorurteilen der zeitgenössischen Leser, ohne dass die Position von Cervantes letztlich deutlich würde, interpretiert M. Walter die Erzählstruktur des *Quijote* (vgl. „La imaginación de moro historiador y morisco traductor“, 36-39).

¹²⁴ *DQ* I, 467; Hervorhebung von mir.

Verräter¹²⁵ sind, denen man nicht trauen dürfe, warum sollte der spanische Christensklave dann *ihr* vertrauen? Ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma weist uns die religiöse Perspektive: Wenn wir uns erinnern, dass der Begriff *moro* im klassischen Spanisch häufig mit ‚Muslim‘ zu übersetzen ist¹²⁶ und wir das Selbstverständnis Zoraidas miteinbeziehen, die sich – wenn auch noch ungetauft – bereits als Christin fühlt, die Jungfrau Maria anbetet und ihren arabischen Namen in das christliche Marién/María ändern will, ließe sich ihr negatives Urteil über ihre Landsleute als Heterostereotyp verstehen. Da sie ‚eigentlich‘ Christin ist, kann sie über die *moros* ein ähnliches Urteil abgeben wie die altchristlichen Figuren des Romans.

Nach dieser Analyse der logischen Zirkel kann zumindest eine ironische Infragestellung des Stereotyps vom lügnerschen Muslim und davon ausgehend letztlich aller Maurenbilder im *Quijote* über die Einbettung des Bildes in seine komplexe Erzählstruktur festgehalten werden.¹²⁷ Weitere Ironiesignale stützen diese Deutung. So steht dem negativen Heterostereotyp in der eingeschobenen Erzählung vom Christensklaven in Algier zunächst eindeutig ein positives Autostereotyp gegenüber: Hauptmann Ruy Pérez de Viedma, der Erzähler-Protagonist, versichert seiner Zoraida: „[H]as de ser mi mujer, yo te lo prometo como buen cristiano; y sabe que los cristianos cumplen lo que prometen mejor que los moros.“¹²⁸

Diese Selbsteinschätzung bleibt aber nicht unwidersprochen. Der Renegat, welcher Don Ruy Pérez und Zoraida zur Flucht verhilft und sich somit als vertrauenswürdiger Mensch entgegen der Befürchtung Zoraidas erweist, lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Wahrheitsliebe der Christen: Viele vergäßen nach ihrer Flucht aus Algier alles, was sie in der Gefangenschaft ihren Kameraden versprochen hätten.¹²⁹ Und selbst der Hauptmann traut seinen Mitgefangenen nicht, da er befürchten muss, die Gier der Christen nach Gold könnte die gemeinsamen Fluchtpläne gefährden.¹³⁰ Nicht zuletzt äußert sich auch Zoraida, die eben noch die Muslime pauschal als Lügner und Betrüger abgeurteilt hat, ähnlich generalisierend über die Christen: „[V]osotros, cristianos, siempre mentís en cuanto decís y os hacéis pobres por engañar a los moros.“¹³¹

¹²⁵ Gerade das Schimpfwort *marfuz*, mit dem Zoraida die Araber belegt, ist ironischerweise selbst ein Arabismus. Es leitet sich vom arabischen Verb *rafada* (رفض) ab, was soviel wie ‚im Stich lassen, verraten; desertieren‘ bedeutet. Das dazugehörige Verbalsubstantiv lautet im Arabischen *marfūd* (مرفوض).

¹²⁶ Vgl. Kap. 2.1.

¹²⁷ M. McGaha vergleicht die Komposition des *Quijote* kühn mit einer Arabeske, also einer komplizierten geometrischen Figur der islamischen Architektur. Im Spiel von Symmetrie und Perspektivität lässt sich nicht entscheiden, was letztlich Gültigkeit im Roman besitzt. Auch diese Ambiguität des Romans bringt M. McGaha in Verbindung mit der islamischen Kultur (vgl. „Don Quixote as Arabesque“, 163f./169). Die Frage, ob die Mauren stereotype Lügner im *Quijote* sind oder nicht, lässt sich somit nicht entscheiden.

¹²⁸ *DQ* I, 468. Kursivierung im Original.

¹²⁹ Vgl. *DQ* I, 470.

¹³⁰ Vgl. *DQ* I, 472.

¹³¹ *DQ* I, 475.

Diese Bemerkung fällt jedoch im Gespräch mit Hauptmann Viedma im Beisein ihres Vaters. Als plausible Erklärung bietet sich daher an, dass Zoraida nur das Heterostereotyp der Muslime zitiert, um sich vor ihrem Vater als ‚gute‘ Maurin zu verstellen. Auffällig ist jedoch, dass sich Fremd- und Eigenbild spiegelbildlich verkehren: Da auch die Mauren ihre christlichen Gegner für Lügner und Betrüger halten, wird das Muslimstereotyp der Christen zumindest zweifelhaft. Es wird als das entlarvt, was es in erster Linie ist, ein weitverbreitetes Vorurteil des *Siglo de Oro* gegenüber dem muslimisch Fremden.¹³²

Im *Quijote* löst sich die stereotype Gewissheit von der mangelnden Wahrheitsliebe der Mauren somit immer mehr in logisch nicht entwirrbare Paradoxien, feine Ironie und Spiegelbildlichkeit der Vorurteile auf. In Cervantes' Meisterwerk steht der Interpret auf schwankendem Grund. Bei jeder erneuten Lektüre muss der Leser selbst seine Position gegenüber dem Text bestimmen, jeder Zugriff auf Cide Hamete muss dabei auch erneut frustriert scheitern, da textimmanent keine eindeutige Antwort auf die Frage nach der Verlässlichkeit des Mauren gegeben wird.¹³³

Doch auch an anderer Stelle im Werk von Cervantes melden sich Zweifel an der Wahrheitsliebe der Muslime, die nicht in eine komplexe Narration wie im *Quijote* eingebettet sind. Ein Beispiel für lineare, relativ eindeutige Erzählstrategien bieten die *Novelas ejemplares*. Der Zugang zu Stereotypen ist daher direkter. So trifft der Leser im *Amante liberal* auf den Renegaten Mahamut, der das Lügnerstereotyp zwar evoziert, um es dann aber in seiner Freundschaft zum christlichen Protagonisten Ricardo zu widerlegen:

[A]unque mis pocos años y el desatino que he hecho en vestirme deste hábito [oriental] están dando voces que de ninguna destas dos cosas [ayuda y consejo] que te ofrezco se puede fiar ni esperar alguna, yo procuraré que no salga verdadera esta sospecha[.]¹³⁴

Die eigentlichen Lügner der Novelle verkörpern gegenüber dem positiv charakterisierten Mahamut zwei türkische Paschas, Alí und Hazán, Vizekönige von Zypern, sowie der Kadi¹³⁵ der Insel. Diese drei Angehörigen der Verwaltungselite des Osmanischen Reichs überbieten sich geradezu gegenseitig im Lügen, nur um in den Besitz der schönen Christensklavin Leonisa zu gelangen, die ihnen von einem jüdischen Händler zum Kauf angeboten wird. Nachdem sich Alí im Bieten als Schnellster erwiesen hat, fällt ihm Hazán mit einer List in den Arm: „[E]sta gentil esclava no pertenece para ninguno de nosotros, sino al Gran Señor solamente; y así digo que en su

¹³² Auch im *GE*, 256 findet sich eine ironische Rückprojektion des Heterostereotyps, als der Maurenkönig von Alabez in einer Hyperbel die *Vanitas* christlicher Schwüre enthüllt: „De cristianos juramentos/ está preñada la tierra,/ lleno el mar, densos los vientos.”

¹³³ Vgl. F. Romo Feito: „Hermenéutica de Cide Hamete Benengeli“, 120.

¹³⁴ *AL*, 154.

¹³⁵ Der Kadi (قاضی) wacht als geistlicher Richter über die Ausführung des Gesetzes, der Scharia (vgl. D. Sourdel/J. Sourdel: *Dictionnaire historique de l'islam*, 174).

nombre la compro[.]”¹³⁶ Als der Streit zwischen beiden Würdenträgern zu eskalieren droht, interveniert der islamische Richter, der Kadi, doch nur zu seinem eigenen Vorteil: Er bietet an, die Sklavin bei sich als ‚neutraler‘ Partei zu behalten und sie im Namen beider Paschas dem osmanischen Sultan zu schicken.¹³⁷ Motor dieses beindruckenden Lügengebäudes, dieser Klimax der Unwahrheiten ist in der Novelle die maurisch-türkische Libido, die ungezügelt-wilde Sexualität der Muslime. Dieses noch zu untersuchende Bild des maurischen Eros¹³⁸ generiert im *Amante liberal* das weitere Stereotyp des Lügners, ein Bild erklärt somit innerhalb der literarischen Fiktion die Entstehung des anderen.

Im Theater fehlt nun gänzlich die Erzählerinstanz, die Figuren entwickeln im Dialog die Handlung, so dass ihre Charakterisierung nicht von einem möglicherweise unzuverlässigen Chronisten abhängt. Den positiv besetzten Protagonisten wird dabei in ihren Aussagen ein größerer Wahrheitsgehalt zugebilligt als ihren Antagonisten. So äußert im cervantinischen Frühwerk *El Trato de Argel* Aurelio, Christensklave und Sympathieträger des spanischen Publikums seiner Zeit, ein Pauschalurteil über die Falschheit der Mauren:

[E]sta gente [mora], do bondad no mora,
no dio jamás palabra que cumpliese,
como falsa, sin ley, sin fe y traidora.¹³⁹

Auch im *Gallardo español*, einer späten *comedia* aus dem Sammelband von 1615, treffen wir auf einen lügnerischen Muslim mit Namen Nacor. Besonders pikant ist dabei der Umstand, dass es sich bei ihm nach christlichem Verständnis der Zeit um einen Angehörigen des islamischen ‚Klerus‘¹⁴⁰ handelt: Er ist *jarife*, folglich als Nachfahre des Propheten im Islam besonders geachtet.¹⁴¹ Dieser Abkömmling Mohammeds wird somit exemplarisch als ähnlich vertrauensunwürdig wie sein illustre Vorfahre gebrandmarkt. Der Vorwurf kommt besonders effektiv aus dem Munde einer positiv

¹³⁶ *AL*, 158.

¹³⁷ Vgl. *AL*, 159: „[Q]uedárase la cautiva en poder mío para que en nombre de entrambos yo la envíe a Constantinopla [...]”

¹³⁸ Vgl. Kap. 4.1.4.

¹³⁹ *TdA*, 149; auch der Reim ist hier nicht unschuldig. Der identische Reim von *mora* (< *moro*) / *mora* (< *morar*) reimt immerhin mit *traidora*!

¹⁴⁰ Als ‚Klerus‘ wurden aus spanischer Sicht z.B. die islamischen Richter angesehen, was sich im Werk von Cervantes in einer Selbstbezeichnung des Kadi aus dem *AL* bestätigt: „¿Cómo, maldito, has osado poner las manos y las armas en tu cadí, y en un ministro de Mahoma?” (*AL*, 180). Richtig ist, dass es im Islam zwar einen Stand von Schriftgelehrten und Juristen gibt, die Ulema (علماء), aber keine der christlichen Kirche vergleichbare Organisation und folglich auch keinen ‚Klerus‘ (vgl. A. Schimmel: *Die Religion des Islam*, 19/55).

¹⁴¹ *jarife* < *scharif* (شريف) in der Bedeutung ‚edel, vornehm, ehrenhaft‘ und als Titel der Nachkommen des Propheten (vgl. Corominas/Pascual, Bd. 3, s.v. ‚jarifo‘). Vgl. zu der Stellung der Nachfahren Mohammeds im Islam D. Sourdel/J. Sourdel: *Dictionnaire historique de l’islam*, 750f.

besetzten maurischen Gegenfigur, dem höfischen Liebhaber Alimuzel: „¡Un jarife miente! ¡Por Alá, que es gran maldad!“¹⁴²

Was aus der Perspektive des literarischen Muslims als „gran maldad“ erscheint, fügt sich aber für das christliche Publikum der Epoche in die Tradition vom falschen Propheten, dem seine Nachfahren also beim Lügen in nichts nachstehen. Die Überraschung bzw. das Entsetzen liegt also ganz auf Seiten Alimuzels. Für die spanischen Rezipienten des *Siglo de Oro* bestätigt sich vielmehr durch die Ausrufezeichen zum wiederholten Male ein Stereotyp von großer Langlebigkeit, das vom Mauren als Lügner und Betrüger.¹⁴³

4.1.2. Der Grausame

[S]e verán casos estraños, muertes espantosas, y tormentos exquisitos, que conuiene se entiendan en la Christiandad.¹⁴⁴

Der den Mauren zugeschriebene Charakterzug der sadistischen Grausamkeit steht wie das bereits untersuchte Bild des Lügners in einer langen Tradition, die sich schon in der christlichen Auseinandersetzung mit dem Propheten des Islam ankündigt. Mohammed habe demnach die fehlenden Wunder zur Bekräftigung seiner göttlichen Sendung durch brutale Gewaltanwendung ersetzt, Überzeugungsarbeit quasi mit dem Schwert geleistet.¹⁴⁵ Übertragen auf die literarischen Muslime wird die Grausamkeit im cervantinischen Werk häufig bis ins Hyperbolische gesteigert. Mit Blick auf die Mauren – „¡Gente soberbia y cruel!“¹⁴⁶ – erfüllt das Adjektiv ‚grausam‘ fast die Funktion eines feststehenden Epithetons, das auch die historisch verbürgten politisch-militärischen Führer der Muslime in Cervantes’ Werk beständig begleitet.¹⁴⁷

Die Grausamkeit der Muslime wird im cervantinischen Werk vor allem an zwei Orten ausgelebt, die miteinander in enger Verbindung stehen. Die Topografie des maurischen Sadismus umfasst die Galeeren der Piraten auf See und die *baños*, Gefängnisse für Christensklaven zu Lande.¹⁴⁸ Das Los der gefangenen Christen ist in beiden Fällen äußerst hart. Sie alle leiden unter Kälte, Hunger und vor allem unter der

¹⁴² GE, 226. Vgl. zum positiven Stereotyp des ritterlich-höfischen Liebhabers 4.2.4.

¹⁴³ In unserer Aktualität überlebt das Bild vom lügnerischen und betrügerischen Muslim z.B. in der Filmgestalt des arabischen oder türkischen Händlers, der seine Waren zu stark überhöhten Preisen an naive westliche Touristen verkauft.

¹⁴⁴ *Topografía*, Bd. 1, 1.

¹⁴⁵ Vgl. H. Bobzin: *Mohammed*, 13f.

¹⁴⁶ GE, 261.

¹⁴⁷ So ist noch fast anerkennend die Rede von „Muley Hamida, el moro más cruel y más valiente que tuvo el mundo“ (*DQ* I, 456) aber auch klar pejorativ von „este perro de Dragut [...] cosario tan famoso como cruel, y tan cruel como Fálaris, o Busiris, tiranos de Sicilia“ (*Persiles*, 530).

¹⁴⁸ Vgl. zur Etymologie des Wortes Corominas/Pascual, Bd. 1, s.v. ‚baño‘.

Grausamkeit ihrer maurischen Herren.¹⁴⁹ Besonders finster tritt dem Leser in der Erzählung des Christensklaven ein Azán Aga entgegen, von dessen „jamás vistas ni oídas crueldades“ der spanische *Cautivo* berichtet:

Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a este, desorejaba aquel, y esto, por tan poca ocasión, y tan sin ella, que los turcos conocían que lo hacía no más por hacerlo y por ser natural condición suya ser homicida de todo el género humano.¹⁵⁰

Die hyperbolische Grausamkeit des Herrn lässt selbst die Türken erzittern; einzig ein „tal de Saavedra“ scheint mit dem Pascha gut zurechtzukommen – ein augenzwinkernder Hinweis auf die autobiografische Autorität, die Cervantes für sein Maurenbild beansprucht.¹⁵¹

Wie in den *baños* sind die Christen auf den Galeeren der maurischen Piraten ihren sadistischen Herren ausgeliefert. Doch mischt sich im *Persiles* in eine besonders übertriebene Inszenierung der menschenverachtenden, muslimischen Grausamkeit auch eine ironische Note: Der staunenden Menge einer spanischen Kleinstadt erzählen zwei vermeintlich ehemalige Christensklaven ihr Martyrium auf dem Schiff des grausamen Piraten Dragut. Dieser habe sich eine besonders perverse Form der Bestrafung seiner Sklaven ausgedacht: der ausgerissene Arm eines Christen diene ihm als Geißel der Ruderer.¹⁵² Das von den Christensklaven entworfene blutrünstige Tableau lässt kein Schauerdetail aus, um damit die Unmenschlichkeit des ‚Türken‘ zu brandmarken und zugleich das Mitgefühl der Menge zu gewinnen, die ja am Ende der Erzählung um eine milde Gabe gebeten werden soll:

Aquel cautivo primero del primer banco, cuyo rostro le disfigura la sangre que se le ha pegado de los golpes del brazo muerto, soy yo, que servía de espalder en esta galeota,¹⁵³

Persönliche Betroffenheit und Anteilnahme am Geschehen des Erzählers sollen dem Publikum als Garantie für die ‚Wahrheit‘ des Berichts bürgen.¹⁵⁴ Schließlich lösen sich die Schrecknisse jedoch ganz anders auf als zunächst gedacht: Die Erzähler werden als Betrüger von den Bürgermeistern der Stadt entlarvt, ihre Geschichte erweist sich als

¹⁴⁹ In gewisser Weise schreibt sich aber auch die hierarchische Gesellschaftsordnung Spaniens selbst in maurischer Knechtschaft fort, da nur die Sklaven zur Arbeit gezwungen werden, bei denen keine Aussicht auf ein großes Lösegeld besteht (vgl. *DQ* I, 462f. u. J. Canavaggio: *Cervantes*, 127f.).

¹⁵⁰ *DQ* I, 463.

¹⁵¹ Vgl. ebd.

¹⁵² Vgl. *Persiles*, 529: „[C]on un brazo en la mano, que cortó a aquel cristiano [...] para que le sirva de rebenque y azote a los demás cristianos que van amarrados a sus bancos [...]“

¹⁵³ *Persiles*, 529.

¹⁵⁴ Die Schauer Geschichte endet dann mit einer wirkungsvollen Antithese: „[P]ara mayor horror y espanto, con los brazos muertos azotan los cuerpos vivos.“ (*Persiles*, 531).

pure Imagination. Damit wird zugleich dem Szenario des brutalen Piratenkapitäns Dragut und seiner monströsen Grausamkeit der Boden entzogen.

Die Kritik richtet sich in dieser Episode in erster Linie wohl gegen den damals in Spanien weit verbreiteten Missbrauch, der mit der Behauptung getrieben wurde, man sei ein freigekaufter Christensklave der schrecklichen Mauren. Zugleich zeigt sich aber auch die Leichtgläubigkeit des Publikums, das ausgehend vom bereits bekannten Stereotyp der maurischen Grausamkeit die phantastische Geschichte vom ausgerissenen Arm als Prügel in der Hand des entmenslichten Kapitäns sogleich akzeptiert. Auch dem *alcalde*, der selbst Gefangener der Mauren war, kommen erst ernste Zweifel, als er die scheinbaren *cautivos* nach geografischen Fakten Algiers ausfragt.¹⁵⁵

Die *Persiles*-Episode belegt somit, wie stark das Stereotyp der orientalischen Grausamkeit im Volksglauben Spaniens des 16. und 17. Jahrhunderts verwurzelt war. Was den historischen Hintergrund betrifft, kommentiert Romero Muñoz ausgewogen, indem er zu Recht auf reziproke Grausamkeit von maurischer und christlicher Sklaverei verweist:

Malo, malísimo era el trato que a los galeotes cristianos daban los turcos, pero igual - y aun peor - era el que los cristianos daban a los turcos o, en general, a los moros e incluso a los propios galeotes.¹⁵⁶

Doch nicht nur an gefangenen Christen zeigt sich die Grausamkeit der Muslime, sondern auch in ihrem eigenen Strafrecht. Wenn erwiesen ist, dass ein Renegat wieder seinen christlichen Glauben annehmen und damit den Islam verraten wolle, erwartet den Unglücklichen ein grausamer Flammentod.¹⁵⁷ Auch Zoraida zittert vor der Strafe, die sie von Seiten ihres Vaters Agi Morato trafe, sollte er hinter ihr Verhältnis mit einem Christen kommen: „[S]i mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo y me cubrirá de piedras.“¹⁵⁸

Im frühen Theaterstück *El Trato de Argel* wird das Leiden der Christen unter den Muslimen besonders radikal in Szene gesetzt. Die „tormentos inhumanos“ beklagt pathetisch Sebastián, ein Christensklave, indem er von einer Racheaktion der Mauren berichtet: Die spanische Inquisition habe ‚zu Recht‘ einen als Pirat und *relapsus* überführten Morisken zum Feuertod auf dem Scheiterhaufen verurteilt, dadurch aber die

¹⁵⁵ Vorher bemerkt auch er zu seinem Amtskollegen: „Este cautivo, hasta agora, parece que va diciendo verdad y que, en lo general, no es cautivo falso; pero yo le examinaré en lo particular y veremos cómo da la cuerda“ (*Persiles*, 531).

¹⁵⁶ Ebd., Fußnote 18. Auch W. Hoenerbach mahnte bereits zur Vorsicht bei der Bewertung maurischer Grausamkeiten gegenüber Christensklaven im cervantinischen Werk: „Fragen wir nach Durchschnittszustand und Behandlung, so dürfen wir den üblichen Klagen nicht ganz vertrauen.“ (Vgl. *Cervantes und der Orient*, 27).

¹⁵⁷ Vgl. *DQ I*, 466: „[S]i los moros le hallaran estos papeles, le quemaran vivo.“

¹⁵⁸ *DQ I*, 467; wahrscheinlich klingt an dieser Stelle eher die Steinigung der Ehebrecherin an, wie sie die Scharia vorsieht (vgl. A. Schimmel: *Die Religion des Islam*, 59).

Rache seiner Verwandten in Algier provoziert. Diese hätten als Vergeltung einen katholischen Priester grausam gemeuchelt:¹⁵⁹

¿Hase visto tal maldad?
¿Hay tierra tan sin concordia,
do falta misericordia
y sobra la *crueidad*?
[...]
¡Este sí que es pueblo injusto,
donde se tiene por gusto
matar los siervos de Cristo!
¡Oh España, patria querida!
Mira cuál es nuestra suerte,
que, si allá das justa muerte,
quitan acá justa vida.¹⁶⁰

Die Antithetik von Hetero- und Autostereotyp, von Fremd- und Eigenperspektive wird an dieser Stelle deutlich. Während der Tod des Morisken in Spanien als verdiente Strafe für seine bösen Taten als Korsar vom Christen Sebastián gelobt wird,¹⁶¹ erscheint die Rache der maghrebinischen Muslime als unmotiviert, grausam und ungerecht. Unversöhnlich stehen spanische Gerechtigkeit und maurische Perfidie, verdienter Tod und wahlloses, grausames Morden einander gegenüber. Die propagandistische Wirkung auf das zeitgenössische Publikum kann wohl kaum unterschätzt werden.¹⁶² Das Heterostereotyp erfüllt hier in erklärter Antithese zum Eigenbild die Funktion, die spanisch-christliche Identität auf Kosten der maurischen Alterität zu stärken. Eine kritische Reflexion der Dialektik von Ursache und Wirkung wird innerhalb der fiktionalen Realität nicht angestrebt. Elios, Phobos und nicht zuletzt Hass auf das Fremde einerseits, selbstzufriedene Bestätigung des Eigenen andererseits stehen im

¹⁵⁹ Diego de Haedo berichtet von der Hinrichtung eines Priesters in Algier just zu der Zeit, als auch Cervantes dort gefangen war (vgl. *Topografía*, Bd. 3, 140). Ob damit aber die Historizität des Falles als Faktum belegt ist, kann für die Zwecke dieser Arbeit offen bleiben, da es uns ja nicht um Rekonstruktion des ‚Wahren‘ innerhalb des Stereotyps geht. Falls sich aber D. Eisenbergs Hypothese, der eigentliche Autor von Haedos Werk sei Cervantes (vgl. „Cervantes, autor de la *Topografía de Argel*“, passim), als richtig herausstellt, wäre damit auch unabhängig vom Orientalismusvorwurf die historische Glaubwürdigkeit der Darstellung erheblich beschädigt.

¹⁶⁰ *TdA*, 135; Hervorhebung von mir.

¹⁶¹ Zu diesem Zweck muss das Portrait des Morisken natürlich besonders finster gezeichnet werden; vgl. *TdA*, 136.

¹⁶² Die anti-maurische Polemik des Stückes ist offensichtlich, gerade wenn das Stück unlängst auch als „literatura testimonial“ mit ihrer doppelten Finalität – „voluntad política de movilizar a la sociedad“ und „efecto terapéutico que narrar el pasado tiene sobre el autor“ – gedeutet wurde. Über die Denunziation maurischer Grausamkeit sollte das Publikum zu Spenden für den Freikauf von Christen aufgefordert werden (vgl. E. Fernández: „*Los tratos de Argel*: obra testimonial“, 8/14). Schon 1966 hat W. Krauss darauf hingewiesen, dass *TdA* „fast wie ein Tendenzstück für eine Befreiungsaktion in Algerien“ wirke (*Miguel de Cervantes. Leben und Werk*, 38).

Zentrum dieser Verse. Die Hinrichtung des Priesters – der innerhalb der literarischen Logik ja auch kein zufälliges, sondern als Angehöriger des katholischen Klerus ein besonders schockierendes Opfer abgibt – wirkt dementsprechend auch recht unterschiedlich auf die fremde und die eigene Referenzgruppe:

Queda el moro muy gozoso
del injusto y crudo hecho;
el turco está satisfecho;
el cristiano, temeroso.¹⁶³

Abschließend kommentiert die Nebenfigur Saavedra, Sprachrohr des Autors und zugleich lebender, autobiografischer Beleg für die ‚Wahrheit‘ des Stücks, Sebastián Bericht und gibt damit dem Publikum noch einmal explizit vor, wie es die Szene zu verstehen habe:

Muéstrase allá [en España] la justicia
en castigar la maldad;
muestra acá [en Argel] la crueldad
cuánto puede la injusticia.¹⁶⁴

Deutlicher könnte der Gegensatz von Eigenem und Fremdem nicht mehr formuliert werden. Wie es Pageaux in seiner Definition des Stereotyps fasst, steht ein Ich, Saavedra, einem Anderen, Fremden, das heimatische Spanien dem fernen Tunis gegenüber als „résultat d’un écart significatif entre deux réalités culturelles.“¹⁶⁵

Als weitere Steigerung des eigentlich bereits Unüberbietbaren stellt unser Autor in seinem Stück *Los Baños de Argel*, das auf das Frühwerk *El Trato de Argel* rekurriert,¹⁶⁶ das Martyrium des Christenknaben Francisquito auf die Bühne, der als zweiter Christus¹⁶⁷ diesmal nicht von den Juden, sondern den Muslimen hingerichtet wird, da er nicht zum Islam konvertieren will. In den Szenenanweisungen heißt es zu diesem Schauereffekt: „[D]escúbrese Francisquito atado a una columna en la forma que pueda mover a más piedad“¹⁶⁸. Bei der Deutung dieser Schauergeschichte ist jedoch höchste Vorsicht geboten.¹⁶⁹ Als unrealistisches Element wird sie von Hegyi

¹⁶³ *TdA*, 138.

¹⁶⁴ *TdA*, 138.

¹⁶⁵ D.-H. Pageaux: „Une perspective d’études en littérature comparée“, 170.

¹⁶⁶ Vgl. zum Verhältnis beider Stücke zueinander E. Fernández: „*Los tratos de Argel*: obra testimonial“, 8.

¹⁶⁷ „[H]e de ser un nuevo Justo“, sagt Francisquito deutlich und stellt sich damit in die Tradition christlicher Märtyrer (*BdA*, 183).

¹⁶⁸ *BdA*, 219. Auch an Theaterblut wird nicht gespart, wenn Francisquitos Vater nach dessen Tod die Knochen seines Sohnes als Reliquie in einem blutgetränkten Tuch bei sich trägt (vgl. *BdA*, 240).

¹⁶⁹ Eine Vorsicht, die L. Fothergill-Payne leider vermissen lässt, wenn sie nicht nur anachronistisch die Zustände in Algier mit einem Konzentrationslager vergleicht, sondern zugleich in naiver Gleichsetzung von literarischer Fiktion und historischen Fakten beide Stücke,

überzeugend isoliert.¹⁷⁰ Bereits 1953 äußerte sich Hoenerbach skeptisch über die Hinrichtung Francisquitos:

Die so wirkungsvolle Szene scheint barbaresker Grundhaltung nicht zu entsprechen: Schon aus Geldgier sträubt man sich gegen die wirtschaftliche Selbstaufgabe als Ergebnis konsequenter Islamisierung der Sklaven. Hören diese doch im Augenblick des Übertritts auf, Ware zu sein.¹⁷¹

Grausamkeit ist nun aber kein Charakterzug einzelner literarischer Figuren in Cervantes' Werk, sondern eine Konstante des Maurenbildes, exemplifiziert durch das Verhalten herausragender Muslime wie der Kadis als Angehörige der Ulema¹⁷² sowie anhand ihrer Ethik und ihres Strafrechts. Im *Amante liberal* kann somit das Pauschalurteil über das Osmanische Reich von Seiten des Renegaten Mahamut – der es ja wissen müsste – nicht überraschen: „[T]odo este imperio es violento, señal que prometía no ser durable [...]“¹⁷³

Im Umgang mit christlichen Gefangenen tritt zu der allgemeinen Grausamkeit der Muslime noch eine besondere Form der Gewaltausübung gegenüber Frauen: Die Vergewaltigung ihrer Sklavinnen geht vielen orientalischen Figuren bei Cervantes durch den Kopf und wird dementsprechend von den gefangenen Christinnen gefürchtet. So macht der Kadi im *Amante liberal*, geachteter Angehöriger der islamischen Gelehrtenkaste, aus seinem Herzen keine Mördergrube, wenn er darüber nachsinnt, wie er mit der schönen Christin Leonisa schlafen könne: Wenn alles nichts nutze, wolle der „religioso moro“ sie auch mit Gewalt nehmen. Um im Anschluss alle Spuren seines schändlichen Verhaltens zu verwischen, scheut der Richter auch vor Mord an der Wehrlosen nicht zurück:

[C]uando por este modo no se pudiese alcanzar [a gozar de Leonisa], que usaría él la fuerza, pues estaba en su poder. Y esto hecho, con decir que era muerta se excusarían de enviarla a Constantinopla.¹⁷⁴

v.a. aber das frühe *El Trato de Argel* zu einem „docudrama“ erklärt (vgl. „*Los tratos de Argel, Los cautivos de Argel y Los baños de Argel*“, 177f.). Auch dem Versuch J. Canavaggios, den historischen ‚Realismus‘ der Szene über Haedo zu belegen, stehe ich ausgehend von der fragwürdigen Verlässlichkeit eines spanischen Priesters, der über den Glaubensfeind schreibt, skeptisch gegenüber. Vgl. M. de Cervantes: *Los baños de Argel. Pedro de Urdemalas*, hg. v. J. Canavaggio, 191 (Kommentar zu Vers 1140). Der französische Cervantist scheint dort die skeptische Haltung seiner Dissertation zu revidieren, die es noch ablehnte, *TdA*, geschweige denn *BdA* einen „réalisme documentaire“ zuzusprechen (*Cervantès dramaturge*, 65).

¹⁷⁰ Vgl. O. Hegyi: „Cervantes y la Turquía otomana“, 21.

¹⁷¹ W. Hoenerbach: *Cervantes und der Orient*, 35.

¹⁷² Die Ulema (علماء), die islamischen Schriftgelehrten, werden ja durch einen Analogieschluss im Werk von Cervantes als Pendant zum christlichen Klerus begriffen, der Kadi in *AL* explizit als „religioso moro“ bezeichnet (*AL*, 167).

¹⁷³ *AL*, 141.

¹⁷⁴ *AL*, 167.

Die Kombination von Vergewaltigung und grausamem Mord nimmt im Plan des Kadi bald konkretere Formen an. Unter dem Vorwand, Leonisa sei an einer Krankheit gestorben, könne man sie auf dem Weg nach Konstantinopel ja über Bord gehen lassen und auf diese Weise ihre Entjungferung verbergen.¹⁷⁵ Die kriminelle Klimax hat ihren Höhepunkt aber noch nicht erreicht. Als sich nämlich herausstellt, dass ihn auch seine Frau Halima auf der Fahrt nach Istanbul begleiten wird, bietet sich für den verworfenen Richter die Gelegenheit, zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: Die Stelle der Christensklavin, die für Leonisa sterben solle, könne ja gleich die unglückliche Ehefrau einnehmen.¹⁷⁶ Ehebruch, Vergewaltigung und Mord charakterisieren somit einen herausragenden Vertreter der islamischen Gesellschaft.¹⁷⁷

Sollte das Stereotyp der orientalischen Grausamkeit aber im Werk von Cervantes einfach affirmiert werden? Auf der Suche nach möglichen Dissonanzen in einem scheinbar monolithischen Diskurs müssen wir uns einem besonders komplexen Theaterstück des *Manco de Lepanto* zuwenden: Die Rede ist von *La gran sultana doña Catalina de Oviedo* aus dem Sammelband von 1615. Doch auch in dieser *comedia* scheint zunächst die Handlung in den bereits analysierten diskursiven Bahnen zu verlaufen. In konsequenter Übereinstimmung mit dem Stereotyp vom grausamen Muslim als potentiellm Vergewaltiger fürchtet auch die spanische Haremssklavin Catalina die Grausamkeit des Sultans. Ängstlich wendet sie sich gleich im ersten Akt an ihren einzigen Vertrauten, den Eunuchen und heimlichen Christen Rustán, um Informationen über den Charakter des Sultans zu erhalten und so besser einschätzen zu können, was sie im Serail erwartet:

Sultana: ¿Es cruel el gran señor?

Rustán: Nombre de blando le dan;
pero, en efecto, es tirano.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Vgl. *AL*, 174f.: „[O] por grado o por fuerza, alcanzaría [el cadí] su deseo; y que para el inconveniente que se podía ofrecer de cumplir con el Gran Señor, sería bueno comprar otra esclava, y en el viaje fingir o hacer de modo como Leonisa cayese enferma, y que una noche echarían la cristiana comprada a la mar, diciendo que era Leonisa, la cautiva del Gran Señor, que había muerto [...]“

¹⁷⁶ „[E]n cambio de la cristiana [...] serviría Halima, de quien deseaba librarse más que de la muerte.“ (*AL*, 175). Daher ist wohl Vorsicht bei der Interpretation der islamischen Justiz im Werk von Cervantes angebracht. Die von O. Hegyi und A. Mas postulierte pauschal positive Bewertung der fremden Rechtsprechung übersieht meiner Auffassung nach, *wer* im literarischen Osmanenreich Recht spricht: In *AL* jedenfalls ein Kadi, der jungen Christinnen nachstellt, Leonisa zu vergewaltigen sucht, damit Ehebruch begeht und zu ‚guter‘ Letzt auch noch seine Frau umbringen will. Genauso wenig taugt zur juristischen Lichtgestalt sein Amtskollege, der Groß-Kadi von Konstantinopel in *GS*: Dieser erweist sich als pädophil, leichtgläubig-dumm und betrügerisch. Vgl. zur vorgeblich positiven Bewertung der islamischen Justiz O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, 247-252 u.a. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, Bd. 2, 355.

¹⁷⁷ Auf den rein sexuellen Aspekt im Verhalten des Kadi wird auch in Kap. 4.1.4 noch einzugehen sein.

¹⁷⁸ *GS*, 444. Mit „sultana“ ist durchgängig Catalina gemeint.

Die erste Einschätzung des Eunuchen scheint sich zunächst auch zu bestätigen: Der cholerische Sultan droht seinen Sklaven permanent mit einem grausamen Tod.¹⁷⁹ Besonders das Pfählen scheint sich einer besonderen Beliebtheit zu erfreuen, wie folgende Tirade des Sultans belegt: „¡Empalad luego a ese monstruo! ¡Empalad aquel también!”¹⁸⁰

In einem solchen Szenario orientalischer Grausamkeit vor allem gegenüber gefangenen Christenfrauen, das sich, wie Said nachweisen kann, bis ins Hollywoodkino verfolgen lässt,¹⁸¹ muss der Rezipient das Schlimmste für Catalina befürchten: Vergewaltigung und Martyrium für ihren christlichen Glauben.¹⁸²

Soweit scheint sich auch die *Gran sultana* in das Stereotyp der maurischen Grausamkeit widerstandslos einzuschreiben. Doch entspricht interessanterweise den Befürchtungen der christlichen Figuren der *comedia* keine fiktionale Realität, was den intendierten Rezipienten¹⁸³ verwirren dürfte, der gemäß dem Diskurs ein tragisches Ende des Stücks für unausweichlich halten muss. Es stellt sich aber heraus, dass der Cholerik des Sultans keine Umsetzung der barbarischen Strafen entspricht, da im gesamten Stück niemand den Tod findet.¹⁸⁴ Der osmanische Herrscher erweist sich folglich als rasch in der Verurteilung, als sehr zurückhaltend aber in der Ausführung der Strafen und lässt sich von seiner Wut leicht wieder abbringen, so dass sich Rustáns Bemerkung, man nenne den Sultan „blando“¹⁸⁵, letztlich als zutreffend herausstellt. Zur großen Überraschung Catalinas und wohl auch des Rezipienten wird in der weiteren Handlung auch das Bild vom Vergewaltiger destruiert, so dass beide Bilder – grausame Bestie und Vergewaltiger wehrloser Christensklavinnen – als pure Imaginationen der

¹⁷⁹ Eine kleine Auswahl ‚türkischer‘ Hinrichtungsarten aus dem Munde des Großherrn möge genügen: „te he de entragar al fuego“ (GS, 450); „os he de hacer empalar/ antes que pase este día.“ (GS, 451). Die muslimische Grausamkeit ist dabei offenbar Allgemeingut der Epoche. Vgl. A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, Bd. 2, 247.

¹⁸⁰ GS, 470. Beim Motiv des Pfählens ließe sich aber auch an eine transsilvanische Reminiszenz denken, da die Geschichte von Vlad Țepeș (der Pfähler), der als christlicher Herrscher der Walachei vor allem seine osmanischen Feinde auf diese Art hinrichten ließ, seit dem 16. Jahrhundert in ganz Europa bekannt war und auch geografisch dem osmanischen Orient nahestand. Für eine solche Kontamination spricht auch die Herkunft des Liebespaares Clara und Lamberto in GS. Beide stammen eben aus Transsilvanien (vgl. GS, 484).

¹⁸¹ Vgl. E. W. Said, *Orientalism*, 287: „The Arab leader [...] can often be seen snarling at the captured [...] blond girl [...]: ‘My men are going to kill you, but – they like to amuse themselves before.’“ Genau dieser Gegensatz von gefangenen blonden Frauen und muslimischem Anführer, „perro general“ und „bárbaro descreído“, der sein „libidinoso deseo“ an wehrlosen Christinnen stillen will, findet sich auch in *Galatea*, 495.

¹⁸² Vgl. GS, 444.

¹⁸³ Das heißt, der vom Autor angenommene Rezipient seines Werks; im Falle von Cervantes der Rezipient des *Siglo de Oro*.

¹⁸⁴ Die tolerante Haltung des Sultans gegenüber Catalinas christlicher Religion verhindert auch ihr Martyrium. Sie wird nach F. López Estrada zu einer „mártir frustrada“ und endet zwangsläufig im Ehebett des osmanischen Herrschers (vgl. „Vista a Oriente“, 38).

¹⁸⁵ Vgl. GS, 444. Vgl. zur mangelnden Grausamkeit des Sultans auch S. Hernández Araico: „Estreno de *La gran sultana*“, 159.

Christen entlarvt werden. Der Sultan lehnt es jedenfalls kategorisch ab, seine Sklavin Catalina zum Geschlechtsakt zu zwingen:

No quiero gustos por fuerza
de gran poder conquistados:
que nunca son bien logrados
los que se toman por fuerza.¹⁸⁶

Von stereotypen Fehleinschätzungen sind in *La gran sultana* jedoch nicht nur Catalina und Rustán, sondern auch das gefangene Liebespaar Clara/Zaida und ihr als Frau verkleideter Geliebter Lamberto/Zelinda betroffen.¹⁸⁷ Auch sie sind bereit, das Martyrium auf sich zu nehmen,¹⁸⁸ auch sie meinen schon das Todesurteil zu vernehmen:

[Y]a me parece que escucho
que vuelve Mamí¹⁸⁹ diciendo:
„Zaida, ya de tus amores
se sabe todo el suceso.
¡Dispónte a morir, traidora,
que para ti queda el fuego
encendido, y puesto el gancho
para enganchar a Lamberto!”¹⁹⁰

Neben der Erwähnung einer weiteren pittoresk-orientalischen Hinrichtungsart – Lamberto soll in der Imagination Zaidas/Claras am Haken (*gancho*) sterben – ist besonders bemerkenswert, dass sich in dieser um Clara und Lamberto als zweitem Handlungsstrang gewobenen Episode eine zunehmende Ironisierung erkennen lässt, so dass immer unklarer wird, wie ‚ernst‘ der Rezipient die Handlung insgesamt noch nehmen kann.¹⁹¹ Jedenfalls erweisen sich auch ihre Befürchtungen als Schall und Rauch.

¹⁸⁶ GS, 461.

¹⁸⁷ Es handelt sich hierbei um den auch im cervantinischen Werk häufig anzutreffenden Topos der *mujer vestida de hombre*, wie er typisch für das Theater des *Siglo de Oro* ist.

¹⁸⁸ Vgl. GS, 463: „[H]emos de morir de suerte/ que nos granjee la muerte/ nueva y perdurable vida./ Quiero decir que muramos/ cristianos en todo caso.“

¹⁸⁹ Das ‚böse‘ islamische Gegenbild zum guten christlichen Eunuchen Rustán.

¹⁹⁰ GS, 484. Zu bezweifeln ist aber, ob das intendierte Publikum die lebensbedrohliche Situation der Christen in Konstantinopel als komisch empfindet, da es erkannt hat, dass die Muslime des Stücks keine grausamen Bestien sind und der Harem fast einem „lugar [...] idílico“ gleichkommt; so jedenfalls die problematische Interpretation von S. Hernández Araico: „Estreno de *La gran sultana*“, 162.

¹⁹¹ An dieser Stelle lässt sich im Vorgriff auf Kap. 4.4.3 bereits festhalten, dass die Destabilisierung des Stereotyps der orientalischen Grausamkeit in eine komplexe, karnevaleske Dramenstruktur eingebunden und gerade dadurch wieder in Zweifel gezogen ist. Vgl. zur postulierten Karnevalisierung der Literatur in der *Frühen Neuzeit* M. M. Bachtin: *Literatur und Karneval*, v.a. 47-60.

4.1.3. Der Verräter und Verderber Spaniens

MORISCOS. Los convertidos de moros a la Fe Católica, y si ellos son católicos, gran merced les ha hecho Dios y a nosotros también.¹⁹²

Die in Spanien verbliebene Minderheit der zwangsgetauften Morisken sah sich bis zu ihrer Ausweisung durch Philipp III. den generalisierenden Verdächtigungen der altchristlichen Mehrheit ausgesetzt, sie hielten insgeheim am Islam fest, betrieben enge Verbindungen zu ihren muslimischen Glaubensgenossen in Nordafrika, sogar zum Osmanischen Reich als ‚Erzfeind‘ der Christenheit und bildeten gleichsam eine verräterische Subkultur, die das gegenreformatorische Spanien seinen Feinden, Muslimen wie Protestanten, ausliefern wolle.¹⁹³ Ausgangspunkt dieser altchristlichen Ängste ist wohl das Lügnerstereotyp, das in seiner Ausprägung der bloß geheuchelten Bekehrung zum Christentum die Zugehörigkeit der Morisken zur christlichen Sphäre in Frage stellt. Die Zwangstaufe hat ja, wie bereits erwähnt, für das Gewissen der Morisken nichts zu besagen.¹⁹⁴ Bereits in der Literatur des christlichen Mittelalters sind Beispiele einer Zwangsbekehrung zum Christentum bei gleichzeitig erklärtem Festhalten am islamischen Glauben anzutreffen.¹⁹⁵ Durch äußere Zeichen wie die Worte des katholischen Priesters oder symbolische Handlungen wie die Taufzeremonie muss ein Muslim somit nicht zwangsläufig in das Christentum integriert werden. Eine Unsicherheit und ein Unbehagen im Umgang mit den neuchristlichen Morisken bleibt in Spanien als Spannungsverhältnis bis 1614 bestehen, als mit dem Valle Ricote das letzte Refugium der Morisken im Königreich Murcia von der Ausweisung betroffen ist.

Die literarischen Morisken im Werk von Cervantes sehen sich entsprechend genau den historisch überlieferten Vorwürfen ausgesetzt, den Übertritt zum Christentum nur geheuchelt zu haben und Spanien an seine Feinde zu verraten. Sie erscheinen als nicht assimilationsbereite Minorität, die mit dem Symbol des Teufels – der Schlange – gleichgesetzt wird: „[N]o era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa.“¹⁹⁶ Es fehlt daher auch nicht an Stimmen, die das Ausweisungsdekret Philipps III. affirmieren, unter ihnen auch der Hund Cipión, dem sein Freund Berganza sein pikareskes Leben im *Coloquio de los perros* von 1613 erzählt:

¹⁹² Covarrubias, s.v. ‚moriscos‘.

¹⁹³ Von der Vorstellung einer homogenen Minderheit hat die moderne Forschung aber Abschied genommen. Vielmehr scheint gesichert, dass die Morisken als heterogene Gruppe nach geografischer, sprachlicher und sozialer Zugehörigkeit beschrieben werden müssen (vgl. L. F. Bernabé Pons: „Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada“, 89-91).

¹⁹⁴ Vgl. *Koran* 16,106.

¹⁹⁵ So wird der Emir von Orkenie in Jean Bodels *Jeu de Saint Nicolas*, vv. 1514-1518 am Ende des Stückes zwar mit Gewalt von seinem König zur Konversion gezwungen, doch betont der Muslim zugleich, seinen inneren Glauben könne man nicht zwingen: „Sains Nicolais, c'est maugré mien/ Que je vous aour et par forche;/ De moi n'arés vous fors l'escorche;/ Par parole devieng vostre hom./ Mais li creanche est en Mahom.“

¹⁹⁶ *DQ* II, 1072.

[P]ero celadores prudentes tiene nuestra república, que considerando que España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos, ayudados de Dios hallarán a tanto daño cierta, presta y segura salida.¹⁹⁷

Der Verrat liegt den Morisken gleichsam im ‚Blut‘, ererbt von ihren maurischen Vorfahren, die sich auch als falsch und verräterisch herausstellen. Dies muss im *Quijote* ein spanischer Adliger erfahren, der gerade von den Mauren ermordet wird, in die er sein Vertrauen setzte.¹⁹⁸

Den feigen, ‚orientalischen‘ Verrat verkörpert auch der Nachfahre des Propheten Nacor im Theaterstück *El gallardo español* von 1615. Von Liebe zur Maurin Arlaxa geblendet, ist er zu allen Schandtaten bereit. Noch zu feige, seinen edlen Rivalen Alimuzel im Schlaf zu töten, sucht er als schlechter Ratgeber seine „amorosa traición“¹⁹⁹ zu verwirklichen, indem der *jarife* seine Glaubensgenossen dem Feind ausliefert, um so in den ‚Besitz‘ Arlaxas zu gelangen.²⁰⁰

[Q]uiero a la bella sin igual Arlaxa.
Por ella tengo *tan infame empresa*
por ilustre, por grande, y no par baja;
[...]
No siento ni descubro otro camino,
para ser poseedor de aquesta *mora*,
que hacer este amoroso desatino,
*puesto que en él crueldad y traición mora.*²⁰¹

Maurischer Verrat macht folglich nicht einmal vor den Glaubensgenossen halt, was auch der zypriotische Kadi des *Amante liberal* am eigenen Leib erfahren muss, als sein Schiff gerade von Alí und Hazán, den beiden Würdenträgern des Osmanischen Reichs, überfallen wird. Die Entrüstung des alten Richters kann die Rasenden von ihrem schändlichen Tun aber nicht abhalten:

¿Qué es esto, traidor Alí Bajá? Cómo siendo tú mosolimán, (que quiere decir turco) [!] me salteas como cristiano? Y vosotros, traidores de Hazán, ¿qué demonios os ha movido a [a]cometer tan grande insulto?²⁰²

¹⁹⁷ *Coloquio*, 350.

¹⁹⁸ *DQ I*, 458: „[L]os cuales alárabes le cortaron la cabeza y se la trujeron al general de la armada turquesca“; der osmanische Offizier lässt die Verräter aber hinrichten gemäß dem Sprichwort: „[A]unque la traición aplace, el traidor aborrece [...]“.

¹⁹⁹ *GE*, 243.

²⁰⁰ Was auch der Christ Don Martín in einer antikisierenden Apostrophe an Eros beklagt: „¡Amor, como otro Marte nos desvelas [...] hasta las religiosas almas dañas, [= jarife Nacor]/ y fundas en traiciones sus hazañas!“ (*GE*, 247).

²⁰¹ *GE*, 238; Hervorhebungen von mir; besonders effektiv wird auch der identische Reim *mora/mora* zur Bekräftigung der maurischen Perfidie eingesetzt. Auch sei an Zoraidas Warnung vor den Mauren im Allgemeinen erinnert: „[N]o te fies de ningún moro, porque son todos marfuces.“ (*DQ I*, 467).

In diesen traditionsreichen, auf mittelalterliche Wurzeln zurückreichenden Diskurs schreiben sich nun auch die Morisken als Nachfahren der Mauren Spaniens ein. Aber nicht nur im großen, welthistorischen Maßstab begehen sie als Krypto-Muslime²⁰³ unter katholischen Christen Verrat an ihrem ‚rechtmäßigen‘ König²⁰⁴ und der Sache der Gegenreformation, sondern auch ganz konkret im Alltagsleben an ihren altchristlichen Landsleuten. Ein besonders dunkles Kapitel stellt in diesem Kontext eine Episode des *Persiles* dar, in dem ein ganzes Moriskendorf zum kollektiven Verräter an christlichen Reisenden wird. Diese Morisken heucheln nur aus dem Grunde Gastfreundschaft, um die Altchristen an muslimische Piraten ausliefern zu können, die, von den Morisken ins Land gerufen, alle Einwohner des Dorfes nach Nordafrika übersetzen sollen.²⁰⁵ Der Verrat an Spanien im Pakt mit seinen Feinden und parallel der Verrat an einer so essenziellen Tugend wie der Gastfreundschaft wird hier zu einer unheilvollen Kombination verwoben, so dass die Morisken dem Leser als verworfene, heuchlerische und gefährliche Bande – kurz: als tückische Schlange – entgegentreten. Ihre Assimilation wird konsequenterweise als „engaño“ entlarvt.²⁰⁶ Nur zwei im ganzen Dorf erweisen sich als echte Christen, denen die Reisegruppe dann auch ihre Rettung zu verdanken hat: Rafala, die Tochter des falschen Gastgebers, und ihr Onkel, der *jadraque* Jarife, der das Loblied auf Philipp III. und die notwendige Ausweisung seiner Gruppe singt:

¡Ay [...] si han de ver mis ojos, antes que se cierren, *libre* esta tierra *destas espinas y malezas que la oprimen!* ¡Ay, cuándo llegará el tiempo que tiene profetizado un abuelo mío, famoso en el astrología, donde se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana, que ella sola es el rincón del mundo donde está recogida y venerada la *verdadera verdad de Cristo!*²⁰⁷

Die Gruppe der Morisken, der sich Jarife aber als ‚echter‘ Christ nicht mehr zugehörig fühlt, stellt offenbar eine Bedrohung für Spanien und die katholische Orthodoxie dar. Die eigentlichen Machtverhältnisse sind in der Rede ins Gegenteil verkehrt: Nicht die Morisken leiden als wehrlose Minderheit seit ihrer erzwungenen Umsiedlung im Anschluss an die letzte gescheiterte Rebellion von 1568 unter der christlichen

²⁰² *AL*, 179.

²⁰³ Unter Krypto-Muslime versteht man zwangsgetaufte Muslime, die klandestin den Islam weiter praktizieren.

²⁰⁴ Dieser Vorwurf lässt sich zumindest bis in die zeitgenössischen Darstellungen des Alpujarras-Aufstandes von 1568 verfolgen: „[L]os moriscos eran unos rebeldes que se levantaban contra su rey [...] Su máxima culpa era la traición“ (B. Vincent: „La cuestión morisca“, 288)

²⁰⁵ Diese Schauergeschichte erinnert an weit verbreitete Ängste der Epoche. Ähnliches hat auch ein gewisser Bermúdez de Pedraza zu berichten – mit der zusätzlichen Nuance des Kinderraubs: „En las [...] aldeas de el Alpuxarra y costa acogian a Turcos y Moros de Berberia que hurtavan niños de noche, y aun los moriscos, como ladrones de casa lo hazian mexor, y despues en una noche se passavan a Berberia con la infanteria (los niños) christiana.“ (zit. nach M. García-Arenal: *Los moriscos*, 31).

²⁰⁶ Vgl. *Persiles*, 547.

²⁰⁷ *Persiles*, 547f.; Hervorhebungen von mir.

Oppression, sondern *sie* unterdrücken Spanien als freiwucherndes Unkraut. Sie sind „frutos venenosos en España“²⁰⁸, wie es im *Quijote* heißt. Die Minderheit wird dort auch beim Morisken Ricote zur heimlichen Mehrheit, zumindest zu einer bedrohlichen Masse.²⁰⁹ Die Nähe zu biblischer Bildlichkeit ist offensichtlich. So werden die ahnungslosen Altchristen, welche die Gastfreundschaft der Morisken annehmen, in biblischer Sprache als „mansas y simples ovejas“ dargestellt, wohingegen das Dorf als ihr „matadero“ erscheint. Rafalas Vater, zynisch als „buen viejo“ vorgestellt, verwandelt sich entsprechend in den „verdugo“ der Hilflosen.²¹⁰ Was die Symbolik der Dornen und Giffrüchte betrifft, ließe sich an Jesu Wort denken: „[A] fructibus eorum cognoscetis eos [...] Numquid colligunt de *spinis* uvas aut de *tribulis* ficus [...]“²¹¹ und vor allem an das Gleichnis vom Sämann:

[E]cce exiit qui *seminat* *seminare* et dum *seminat* quaedam ceciderunt secus viam et venerunt volucres et comederunt ea [...] alia autem ceciderunt in *spinis* et creverunt *spiniae* et suffocaverunt ea [...].²¹²

Der Wortlaut der Vulgata zeigt die sprachliche Nähe zum cervantinischen Text, *fructus* kehrt im spanischen *fruto*, *spina* als *espina* wieder. Die Entfaltung des wahren christlichen Glaubens ist somit in Spanien durch die sich ‚frei‘ entfaltenden Morisken bedroht. Die krypto-muslimische Minderheit stellt durch ihren Verrat am Christentum eine Bedrohung Spaniens dar, die eliminiert werden muss. Für das Zentrum der Moriskendoktrin gilt dabei, was der Hund Berganza quasi als Kurzdefinition eines Stereotyps zusammenfasst: Kennt man einen, kennt man alle: „Estuve con [el morisco] más de un mes, no por el gusto de la vida que tenía, sino por el que me daba saber la de mi amo, y por ella la de todos cuantos moriscos viven en España.“²¹³ So herrscht am Verrat der Morisken auch im *Persiles* kein Zweifel. Nicht nur die Gastfreundschaft, sondern, was noch schwerer wiegt, zugleich die ihnen ‚geschenkte‘ christliche Religion werden von den Morisken in Kollaboration mit den Feinden Spaniens verraten. Als

²⁰⁸ *DQ* II, 1166.

²⁰⁹ Vgl. ebd.: „España [...] ya desembarazada de los temores en que *nuestra muchedumbre* la tenía.“ (Hervorhebung von mir).

²¹⁰ *Persiles*, 545.

²¹¹ *Vulgata (Secundum Mattheum)* 7,16; Hervorhebungen von mir. Auch eine Voraussage des Schicksals von Morisken vor der Inquisition ließe sich in dieser Bibelstelle finden, heißt es doch bei Jesus weiter (ebd. 7,19): „[O]mnis arbor quae non facit fructum bonum esciditur et in ignem mittitur [...]“ Vgl. zum Flammentod von Morisken als *relapsi* J. Vidal: *Quand on brûlait les Morisques*, passim.

²¹² *Vulgata (Secundum Mattheum)* 13,3-7; Hervorhebungen von mir. Aller Wahrscheinlichkeit stand Cervantes als Bibel nur die lateinische Vulgata zur Verfügung (vgl. J. Lloret: „Cervantes i la Bíblia“, 4/Quadern). Möglicherweise bildet das Gleichnis vom Sämann sogar einen Gemeinplatz des Moriskendiskurses. So heißt es in einem zeitgenössischen Text über die Evangelisierungsbemühungen bei den Morisken: „Era sembrar en arena y aun en peñas. Reconociose brevemente que todas estas eran obras muertas. Eran christianos aparentes y moros verdaderos“ (zitiert nach M. García-Arenal: *Los moriscos*, 30).

²¹³ *Coloquio*, 349.

unterdrückte Muslime richtet sich nach Ankunft ihrer Verbündeten ihr ganzer Hass gegen christliche Symbole wie das Kreuz und die Kirche des Ortes; auch bricht ihr islamischer ‚Irrglaube‘ nach einer langen Zeit der heuchlerischen Verstellung in der Anbetung des Propheten Mohammed wieder hervor:

[Los moriscos] derribaron una cruz de piedra que estaba a la salida del pueblo; llamando a grandes voces el nombre de Mahoma, se entregaron a los turcos, ladrones pacíficos y deshonestos públicos.²¹⁴

Das Verb *entregarse a alguien* legt jedoch bereits nahe, dass die *Persiles*-Morisken in ihr Verderben gehen, zum einen im spirituellen Sinne, da als Bedeutung wohl *entregarse al diablo* mitschwingt, zum anderen im konkret-materiellen, da sie in der islamischen Fremde weder die Ehre ihrer Frauen und Töchter noch ihren Besitz schützen können.²¹⁵

Eine tragische Note mischt sich in die Euphorie des Moriskendorfes, das der spanischen Unterdrückung durch Verrat am Christentum zu entrinnen glaubt: Da sie sich blindlings den ‚Türken‘ verschrieben haben, müssen sie als poetische Gerechtigkeit nun in der Fremde für ihr böses Tun an Spanien büßen. Für den zeitgenössischen Rezipienten dürfte weniger Mitgefühl mit dem Los der Morisken denn vielmehr das Gefühl einer gerechten Strafe für Menschen, die das Geschenk des ‚wahren‘ Glaubens ablehnten, die Kirche ihres Ortes in Brand zu stecken suchten,²¹⁶ die elementare Tugend der Gastfreundschaft an ihren altchristlichen Landsleuten verrieten und das Kreuz als Symbol für Christi Opfertod zerstörten, im Vordergrund gestanden haben.

Ein weiteres Element des Verräterstereotyps ist die Vorstellung, die Morisken raubten Spaniens Schätze. Nur konsequent erscheint in diesem Zusammenhang, dass Sancho Panza es ablehnt, seinem Moriskenfreund Ricote bei der Hebung seines Schatzes zu helfen, denn dies sei Verrat am spanischen König.²¹⁷ Ricote ist wohl auch nicht zufällig Teil einer deutschen Pilgergruppe, die sehr weltliche Motive nach Spanien geführt hat. Ihr Ziel ist es nämlich, Geld aus dem Land zu schmuggeln (*sacar*)²¹⁸. Das gleiche Verb benutzt parallel der Moriske in Bezug auf seinen Schatz, um den der spanische König folglich geprellt werden soll: „Ahora es mi intención, Sancho, *sacar* el tesoro que dejé enterrado [...]“²¹⁹

Ricote steht auch in Sanchos Auffassung auf der Seite der Feinde Spaniens, obwohl er ihm insoweit die Freundschaft hält, als er ihn nicht an die Behörden ausliefert. Im *Persiles* werden demgegenüber die ‚verräterischen‘ Morisken explizit mit

²¹⁴ *Persiles*, 551.

²¹⁵ Vgl. ebd.: „Desde la lengua del agua [...] comenzaron a sentir la pobreza que les amenazaba su mudanza y la deshonra en que ponían a sus mujeres y a sus hijos.“ Die *deshonra* antizipiert die destruktiv-bedrohliche Sexualität der Muslime bis hin zur Pädophilie, von der die Kinder der Morisken in der Fremde auch betroffen wären. Vgl. zu diesem Stereotyp Kap. 4.1.4.

²¹⁶ Vgl. *Persiles*, 551.

²¹⁷ *DQ II*, 1074: „[P]arecerme haría traición a mi rey en dar favor a sus enemigos [...]“

²¹⁸ Vgl. *DQ II*, 1073.

²¹⁹ *DQ II*, 1073; Hervorhebung von mir.

Räubern verglichen, die das altchristliche Spanien um seine Reichtümer betrögen: „[E]starán estos caminos seguros y la paz podrá llevar en las manos las riquezas, sin que los salteadores se las lleven.“²²⁰ Die Ausweisung wird somit als gerechte Strafe für die mangelnde Assimilationsbereitschaft der Morisken antizipiert und gewinnt im analysierten Kapitel des *Persiles* zusätzlich eine ironische Note, da sich dieses Moriskendorf ja gleich selbst ausweist.²²¹

Das analysierte Moriskenstereotyp²²² stabilisiert auch dann die offizielle Apologetik des Ausweisungsdekrets, wenn man sich vor Augen führt, wie wenig Morisken sich im Werk von Cervantes als echte und überzeugte Christen herausstellen, so dass ihre Ausnahme eher die Regel zu bestätigen scheint: Jarife, Rafala, Francisca Ricota, Ana Félix und *à la limite* Ricote stehen isoliert im Umfeld pauschaler Verurteilungen *à la Berganza* oder kollektiver Akteure wie dem Moriskendorf im *Persiles*, so dass sich eine Auffassung bestätigt findet: „Por maravilla se hallará entre tantos [moriscos] uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana [...]“²²³ Dass gerade dieses ‚Wunder‘ aber literarisch möglich ist, führt der Autor in den genannten Einzelschicksalen vor und wird in seiner Brisanz für die Stabilität des offiziellen Diskurses in Kapitel 4.4.1 noch eingehend untersucht.

4.1.4. Der sexuell Ungezügelter, Homosexuelle und Pädophile

Conforme a la doctrina de Mahoma, la fornicación simple no la tienen por pecado [...] La sodomía se tiene [...] por honra, porque aquel es más honrado que sustenta más garçones[.]²²⁴

Bei der Analyse des Klischees vom lügnerischen und betrügerischen Muslim stießen wir bereits auf Don Quijotes negative Reaktion angesichts der Mitteilung, seine Heldentaten zeichne ausgerechnet ein maurischer Chronist auf. Der Ritter von der Traurigen Gestalt befürchtet jedoch nicht nur allgemein gesprochen eine verzerrte Darstellung seiner selbst durch die unzuverlässige Feder Cide Hametes, sondern ganz konkret die Preisgabe seiner höfisch-körperlosen Liebe durch einen schamlosen maurischen Chronisten. Es scheint auch innerhalb des christlichen Bildprogramms nahe

²²⁰ *Persiles*, 549.

²²¹ Einige Moriskendörfer wurden offenbar schon vor der Ausweisung unter Philipp III. nach Emigrationsbewegungen verlassen (vgl. B. Vincent: „La cuestión morisca“, 286) und könnten somit als historisches Modell für die *Persiles*-Episode gedient haben.

²²² R. Quérillacq kommt bei seiner Auszählung der negativen Moriskenstereotype im cervantinischen Werk zu dem vorläufigen Ergebnis, dass diese selbst für einen den Morisken wohlgesonnenen Leser klar überwiegen, sieht dieses Resultat aber bei genauerer Lektüre durch die typisch cervantinische Ironie in Frage gestellt (vgl. „Los moriscos de Cervantes“, 80-83 u. 88-98).

²²³ *Coloquio*, 349.

²²⁴ *Topografía*, Bd. 1, 176.

zu liegen, dem muslimischen Weisen eine ungezügelter sexuelle Phantasie zu unterstellen und zu fürchten, Benengeli habe die keusche Liebe Don Quijotes zu seiner Dame Dulcinea zugunsten pikanter erotischer Darstellungen in den Wind geschrieben:

Temíase [don Quijote] no hubiese tratado [Cide Hamete] sus amores con alguna indecencia, que redundase en menoscabo y perjuicio de la honestidad de su señora Dulcinea del Toboso[.]²²⁵

Diese Bedenken Don Quijotes führen uns zum Stereotyp vom sexuell aktiven, seine Lust frei auslebenden Muslim, der auch ‚Perversionen‘ wie Homosexualität bis hin zur Pädophilie praktiziere. Dieses Klischee hat nicht nur eine lange Tradition, sondern beweist auch eine extreme Langlebigkeit.²²⁶ Said kann dieses ambivalente Bild der angeblich freieren orientalischen Sexualität über das 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart verfolgen: Als „a remarkably persistent motif in Western attitudes“ scheint der Orient „not only fecundity but sexual promise (and threat)“ zu verkörpern.²²⁷ Während das Versprechen sexueller Freizügigkeit in das positive Stereotyp der ‚willigen‘, erotisch-exotischen Frau mündet,²²⁸ deutet die Bedrohung der christlichen Sexualmoral auf die Vorstellung des maurischen Kinderschänders,²²⁹ der dabei stets auch homosexuell konzipiert ist: Seine Lust zielt auf unschuldige Christenknaben oder Pagen (*garzones*) am Hofe des Sultans.²³⁰ Zwischen erwachsener Homosexualität und Pädophilie wird dabei keine scharfe Grenze gezogen, da die christliche Sexualmoral der Epoche beide Präferenzen als „Handeln *contra naturam*“ scharf verurteilt.²³¹ So

²²⁵ *DQ* II, 646; das Zitat maurischer Sexualität aus dem Munde Don Quijotes könnte auch als weiteres parodistisches Element gegen die Poetik der Ritterromane gedeutet werden, in denen die Erotik innerhalb eines höfischen Kontexts viel Platz einnimmt. Man denke nur an das nächtliche Zusammentreffen Elisenas und Periós über Vermittlung Darioletas, das in erotischen Bildern recht deutlich das Zusammensein der Verliebten beschreibt und dem Amadís de Gaula entspringen wird (vgl. *Amadís*, Bd.1, 237-241).

²²⁶ Das Phänomen, dass Bilder sich als „äußerst änderungsresistent“ erweisen, wird als ein Element der Stereotypendefinition angesehen (vgl. F. Gewecke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, 274).

²²⁷ E. W. Said: *Orientalism*, 188.

²²⁸ Vgl. Kap. 4.2.3.

²²⁹ Für A. Mas handelt es sich geradezu um ein Leitmotiv des Orientbildes im cervantinischen Werk (vgl. *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, Bd. 2, 334).

²³⁰ Koran, Prophetenaussprüche und auch die islamische Rechtspraxis verurteilen aber Homosexualität wie Pädophilie auf das Schärfste. Nach Auffassung einer der Rechtsschulen des Islam, der Malikitischen, steht auf homosexuellen Geschlechtsverkehr die Steinigung beider Beteiligten. Dessen ungeachtet blickt homosexuelle Liebe auch in islamischen Gesellschaften auf eine lange Tradition zurück (vgl. M. Chebel: *Die Welt der Liebe im Islam*, 192f. u. 320-322 zur Päderastie/Pädophilie).

²³¹ Vgl. U. Rauchfleisch/W. Korff/G. Bier u.a.: „Homosexualität“ (Art.); in: *LThK*, Bd. 5, Sp. 256, B. G. Carlsson/E. Otto/H. Kreß u.a.: „Homosexualität“ (Art.); in: *RGG*⁴, Bd. 3, Sp. 1884 („Keine andere Form menschlichen Verhaltens wurde traditionell von Juden und Christen als so unnatürlich betrachtet wie die H[omosexualität]“) u. G. Denzler: *Die verbotene Lust*, 192-198.

befürchtet Ricotes Tochter Ana Félix, ihr Geliebter Gregorio, der als „uno de los más gallardos y hermosos mancebos que se podía imaginar“²³² beschrieben wird, könne die lüsternen Blicke des Beys von Algier auf sich ziehen, da die Muslime einen schönen Knaben oder Jüngling jeder Frau vorzögen. Die Vermengung der Konzepte Homosexualität und Pädophilie tritt an dieser Stelle deutlich zu Tage:

Túrbeme [yo, Ana Félix], considerando el peligro que don Gregorio corría, porque entre aquellos bárbaros turcos²³³ en más se tiene y estima un mochacho [Pädophilie] o mancebo [Homosexualität] hermoso que una mujer, por bellísima que sea.²³⁴

Als kluge und tatkräftige Frau ersinnt Ana Félix jedoch einen pfiffigen Ausweg aus dieser Gefahr: Sie gibt ihren Geliebten vor dem muslimischen Potentaten als Frau aus und verkleidet Gregorio entsprechend. Seine große Schönheit bringt den Bey aber auf die Idee, die vermeintliche Frau als Geschenk an den Harem seines Herrn, des osmanischen Sultans, zu senden. Die Gefahr ist somit nicht gebannt, im Gegenteil: Gregorio schwebt weiter in Lebensgefahr – nun als ‚Transvestit‘ unter Frauen.²³⁵ Ana Félix muss auf eine neue List sinnen, um sich und Gregorio zu retten. Ihr Angebot, für den Bey einen Schatz in Spanien zu heben, führt zu einem interessanten doppelten Kleidertausch: Ihr Geliebter bleibt als Maurin verkleidet in Algier, während Ana als Maurenkapitän (*arráez*²³⁶) eine Galeere mit der vorgeblichen Mission nach Spanien kommandiert, den besagten Schatz zu suchen.²³⁷ Ihr weiteres Los wird an anderer Stelle zur Illustration des Schicksals der exilierten Morisken bis zum glücklichen Ende verfolgt. An dieser Stelle lässt sich für das Stereotyp vom homosexuellen Mauren festhalten: Anas erste List, Gregorio als Frau auszugeben, hat dem Liebespaar insofern Zeit verschafft, als der Bey keine eigenen erotischen Gefühle für die vermeintliche Frau entwickelt. Seinen Gelüsten ist Gregorio durch den Kleidertausch als Sexualobjekt entzogen, nicht jedoch dem allgemeinen sexuellen ‚Appetit‘ der Muslime. Als Frau könnte Gregorio immer noch die erotische Sammelleidenschaft des Großherrn befriedigen.

Um diese nicht einmal eurozentristisch, sondern eher jüdisch-christlich zentriert zu nennende Sichtweise zu relativieren, ließe sich auf das Beispiel der abendländischen Antike verweisen. Für die alten Griechen galt die Knabenliebe bekanntlich alles andere als unnatürlich, vielmehr ganz im Gegenteil gerade als die edelste Form des Eros (vgl. Platon: *Symposion*, v.a. S. 57 aus der Rede des Aristophanes).

²³² *DQ* II, 1153.

²³³ Hiermit ist ja bekanntlich selten die eigentliche Ethnie der Türken gemeint, sondern die Muslime im allgemeinen als Untertanen des osmanischen Sultans: vgl. Kap. 2.1.

²³⁴ *DQ* II, 1153.

²³⁵ Vgl. *DQ* II, 1154: „En resolución, don Gregorio queda en hábito de mujer entre mujeres, con manifiesto peligro de perderse [...]“

²³⁶ Einer der zahlreichen Arabismen im Werk von Cervantes zur Bekräftigung des islamisch-arabischen Ambientes: *arráez* < *ar-ra's* (الرأس) = ‚Kopf, Kapitän, Anführer‘ (mit Artikel).

²³⁷ Vgl. *DQ* II, 1153.

Besonders deutlich wird die Pädophilie der literarischen Mauren im *Trato de Argel* gestaltet, einem theatralischen Frühwerk von Cervantes, das zeitnah zu seinen Erfahrungen als Gefangener der Muslime in Algier entstanden sein dürfte.²³⁸ Eine besonders bittere Episode des Stücks setzt einen Sklavenmarkt in Szene, auf dem auch Christenknaben in zartem Alter als eindeutige Sexualobjekte von den muslimischen Händlern gekauft werden. Einer der Mauren macht aus seiner Intention keinen Hehl, einen besonders jungen Lustknaben erstehen zu wollen: „Un mozo de poca edad/ de estos sendos comprar quiero.“²³⁹

Dass hierfür ein pädophiles Verlangen ausschlaggebend ist, wird explizit ausgesprochen, um den Zuschauern die Mauren im schlechtesten Licht des *peccatum indicibile*²⁴⁰ vorzuführen: Der algerische Marktschreier vergleicht fachmännisch die Schönheit der Knaben und die Händler zeigen deutlich, wie sehr sie das Kind erotisch anspricht:

	Que es más bello y más lozano que no es el otro hermano. [...]
Mercader 2°:	Enamorado me ha el donaire del garzón. ²⁴¹

Das Gespräch mit dem ‚Handelsgut‘ erweist sich aber als kompliziert: Missverständnisse sind nicht selten, etwa wenn der zweite Händler einen Christenknaben fragt, ob er ‚brav‘ sein wolle – gemeint ist wohl die Bereitschaft des Kindes, den pädophilen Neigungen des Mauren nachzugeben, also seine Gefügigkeit. Der Knabe versteht die sexuellen Untertöne in seiner Naivität aber nicht:

Mercader 2°:	Si te compro, ¿serás bueno?
Hijo:	Aunque vos no me compréis, seré bueno.
Mercader 2°:	¿Serlo heis?
Hijo:	Ya lo soy, sin ser ajeno.
Mercader 2°:	Por este doy ciento y treinta. ²⁴²

Von den christlichen Figuren des Stücks wird die Pädophilie der Mauren scharf verurteilt. Ihre perversen Präferenzen für die Christenknaben bilden nach Auffassung des Protagonisten Aurelio geradezu ein Herzstück islamischer Kultur in Algier:

²³⁸ Vgl. zur Datierung von *TdA* um 1580: I. Arellano: *Historia del teatro español del siglo XVII*, 47.

²³⁹ *TdA*, 140.

²⁴⁰ Vgl. R. Krohn: „Homosexualität“ (Art.), 366f.

²⁴¹ *TdA*, 143.

²⁴² *TdA*, 141; Hervorhebung von mir. Auch der andere Händler (*Mercader 1°*) kauft auf dem Sklavenmarkt ein und verweist eindeutig auf das sexuelle Vergnügen, das nicht nur ihn, sondern in seiner pädophilen Perspektive auch den Knaben nun erwarte: „Comprad, compañero, ese otro./ Ven, niño, vente a *holgar*“ (*TdA*, 142).

[E]l mancebo cristiano al *torpe vicio*
es dedicado de esta gente perra,
do consiste *su gloria y ejercicio*.²⁴³

Das Publikum wird im *Trato de Argel* mit dem verworfenen, homosexuell-pädophilen Muslim konfrontiert, dessen höchstes, im Spanischen auch religiös konnotiertes Glück (*gloria*) in der Erfüllung seiner sexuellen Perversionen besteht, der keiner produktiven Tätigkeit nachzugehen scheint, vielmehr den Tag mit seinen jungen Sklaven verbringt (*ejercicio*) oder auf der Suche nach neuen Opfern über den Sklavenmarkt schlendert.²⁴⁴

Die Anspielungen auf muslimische ‚Perversionen‘ sind auch über das weitere Werk gestreut, wenn auch der negative Höhepunkt dieses Stereotyps im Frühwerk zu verorten ist. Im *Amante liberal* von 1613 wird die Pädophilie des maurischen Piratenkapitäns Fetala evoziert, einer besonders negativen Figur, die konsequenterweise auch im weiteren Erzählverlauf in die Hölle fährt:²⁴⁵ „Yzof dio a Fetala, que así se llamaba el arráz de la otra galeota, seis cristianos, los cuatro para el remo, y *dos muchachos hermosísimos* [...]“²⁴⁶ In dieser Novelle stößt man darüber hinaus auch auf das übergeordnete Stereotyp vom sexuellen ‚Appetit‘ der Mauren, den wirkungsvoll gerade der islamische Richter Zyperns den beiden Paschas vorhält, die sich der schönen Christensklavin Leonisa zu bemächtigen suchen und zur Befriedigung ihrer Lust vor keinem Verrat und keiner Grausamkeit zurückschrecken:²⁴⁷ „¿Cómo por *cumplir el apetito lascivo* del que aquí os envía [!] queréis ir contra vuestro natural señor?“²⁴⁸

Die *Gran sultana* stellt im Werk von Cervantes einen Sonderfall dar, der noch zu besprechen sein wird.²⁴⁹ In Bezug auf den osmanischen Hof wird jedoch auch die Schönheit der Pagen mehrmals betont²⁵⁰ und vor allem der Kadi der osmanischen Hauptstadt als Pädophiler diskreditiert. Der *gracioso* Madrigal überzeugt den leichgläubigen Muslim von seiner ‚Gabe‘, er könne die Sprache der Vögel verstehen. Dies benutzt der Spanier, um den Kadi mit dem Wissen um dessen pädophile Phantasien unter Druck zu setzen:

[A]quella calandria bella
[...] dijo, en conclusión,

²⁴³ *TdA*, 149; Hervorhebungen von mir. Algier wird auch explizit mit dem biblischen Sodom gleichgesetzt (vgl. *TdA*, 157: „esta Sodoma“).

²⁴⁴ Der evozierte Müßiggang der maurischen Händler lässt an ein Stereotyp denken, das sich erst in späteren Jahrhunderten im imperialistischen Westen voll entfalten sollte: die islamisch-arabische Faulheit („oriental sloth“). Vgl. E. W. Said : *Orientalism*, 345.

²⁴⁵ Vgl. *AL*, 153.

²⁴⁶ *AL*, 149; Hervorhebung von mir: Die Emphase der Schönheit der Knaben im spanischen Elativ wird erst vor dem Hintergrund der maurischen Pädophilie verständlich.

²⁴⁷ Zum Mauren als grausamem Verräter vgl. Kap. 4.1.2 u. 4.1.3.

²⁴⁸ *AL*, 179.

²⁴⁹ Vgl. Kap. 4.4.3.

²⁵⁰ Vgl. *GS*, 440: „un bello garzón“ u. *GS*, 441: „un bel garzón“. Im übrigen Werk verweisen die *pajes* und *garzones* des islamischen Umfeldes generell auf die sexuelle Pervertiertheit der Muslime. Vgl. S. Hernández Araico: „Estreno de *La gran sultana*“, 161.

que andabas tras un garzón,
y aun otras cosillas más.²⁵¹

Neben den pädophilen Phantasien des obersten Richters in Konstantinopel, die nur ein Element in der generellen Diskreditierung der islamischen Ulema darstellen,²⁵² scheint selbst der Sultan nicht frei von unterschwelliger Homosexualität. So ist der Großherr nicht nur von schönen Knaben umgeben, die nach Hernández Araico gerade die feminine Seite osmanischer Macht- und Prachtentfaltung unterstreichen sollen,²⁵³ sondern wählt als Favoritin ausgerechnet den als Frau verkleideten Lamberto.²⁵⁴ Eine unterbewusste homoerotische Neigung liegt folglich auch beim Großherrn nahe.

Das gefangene Liebespaar war sich der Gefahren im Serail zwar bewusst,²⁵⁵ doch scheint schließlich alles verloren, als der Sultan auf Anraten des Kadi mit Zelinda/Lamberto nun den Thronerben des Reiches zeugen will. Die Klage Zaidas verhält – pathetisch oder komisch, das ist hier die Frage:

¿Adónde vas? ¿Quién te lleva
a la más extraña prueba
que hizo amante verdadero?²⁵⁶

Vieles spricht bereits an dieser Stelle für eine komische Gestaltung der Szene. Muss es nicht für das implizite spanische Publikum der Epoche, das noch in Angst vor der Macht der Osmanen lebte, eine Gelegenheit zu befreiendem Lachen gewesen sein, den ‚Erzfeind‘ der Christenheit einen verkleideten Mann für das Liebesspiel auswählen zu sehen?²⁵⁷ Zur Klärung dieser Fragen muss auch der Epilog des Stücks in die Analyse einbezogen werden, dem ein eigenes Kapitel dieser Arbeit gewidmet ist.²⁵⁸

Bleibt noch die Frage nach der Sexualität der Morisken in Spanien: Zwar wird ihnen im cervantinischen Werk weder Homosexualität noch Pädophilie vorgeworfen,

²⁵¹ GS, 466.

²⁵² Vgl. hierzu Kap. 4.1.5. Die literarische Figur des ‚lüsternen Alten‘ (vgl. E. Frenzel: *Motive der Weltliteratur*, 1-11) ist auch den islamischen Literaturen nicht unbekannt und bildet einen Kontrast zur Verehrung, die dem weisen Greis, dem Scheich, entgegengebracht wird (vgl. M. Chebel: *Die Welt der Liebe im Islam*, 162f.).

²⁵³ Vgl. S. Hernández Araico: „Despolarización posmoderna en *La gran sultana*“, 181.

²⁵⁴ Vgl. GS, 483.

²⁵⁵ Vgl. GS, 463: Zelinda: ¿Yo varón, y en el serrallo
del Gran Turco? No imagino
traza, remedio o camino
a este mal [...]

Zaida: ¿Yo preñada, y tú varón,
y en este serrallo? [...]

²⁵⁶ GS, 484.

²⁵⁷ Schon für die ältere Forschung steht die Verkleidung Lambertos als Haremsdame der Burleske nahe. Vgl. J. Canavaggio: *Cervantès dramaturge*, 60 u.a. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, Bd. 2, 350f.

²⁵⁸ Vgl. Kap. 4.4.3.

doch fügen sie sich sehr wohl ins allgemeine Bild vom sexuell höchst aktiven Mauren, dessen ‚Appetit‘ auch erkläre, warum die Morisken viel mehr Kinder als die Altchristen hätten. Hören wir in biblischem Vergleich die ‚Selbsteinschätzung‘ des Morisken Jarife aus dem *Persiles*:

Que si los pocos hebreos que pasaron a Egipto multiplicaron tanto que en su salida se contaron más de seiscientas mil familias, ¿qué se podrá temer de éstos, que son más y viven más holgadamente? No los esquilman las religiones, no los entresacan las Indias, no los quintan las guerras; todos se casan, todos, o los más, engendran, de do se sigue y se infiere que su multiplicación y aumento ha de ser innumerable.²⁵⁹

Die Befürchtung, Spanien werde durch die Vermehrungsfreudigkeit der Morisken ‚überfremdet‘, führt uns eine Angst vor Augen, die häufig Minderheiten gegenüber geäußert wird²⁶⁰ und die eine Verkehrung der Tatsachen impliziert: Die reale Minorität wird in der ängstlichen Imagination der Mehrheit langsam aber sicher zur zahlenmäßig überlegenen Gruppe in dem Land, das nach Meinung der dominierenden Ethnie oder Religion nicht das ihre ist. Hinter dem Bild des sexuell aktiven Morisken stehen somit letztlich die Furcht der Christen, ins Hintertreffen zu geraten, und die Bedrohung der christlichen Sexualmoral der Epoche durch die ‚freie Liebe‘ der Morisken und ihrer maurischen Ahnen.

Das Bild der freien orientalischen Sexualität ist jedoch nicht nur ein Schreckgespenst, das in seinem Gefolge Homosexualität und Pädophilie mit sich führt, sondern präsentiert ein ambivalentes Doppelgesicht, dessen positive Seite eine Verheißung impliziert, die sich als christlich-spanische Männerphantasie auf die maurische Frau als Sexualobjekt richtet. Die Geschlechterrollen sind klar binär verteilt: Dem verworfen-perversen, bedrohlichen Muslim als Subjekt steht die einladend-schöne, exotisch-erotische Muslima als Objekt gegenüber, die von einer sexuellen Beziehung zu

²⁵⁹ *Persiles*, 553f. Bei genauer Lektüre entpuppt sich dieser Teil der Rede des *jadraque* als Kontrafaktur der ‚Erkenntnisse‘, die der Hund Berganza bei seinem Herren – auch ein Moriske – über diese Minderheit 1613 gesammelt hat: „Entre ellos [d. h., die Morisken] no hay castidad, ni entran en religión ellos ni ellas; todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación. No los consume la guerra, ni ejercicio que demasiadamente los trabaje [...] De los doce hijos de Jacob que he oído decir que entraron en Egipto, cuando los sacó Moisés de aquel cautiverio, salieron seiscientos mil varones, sin niños y mujeres; de aquí se podrá inferir lo que multiplicarán los éstos, que, sin comparación, son en mayor número.” (*Coloquio*, 350). Die Vermehrungsfreudigkeit erweist sich dabei als Topos der anti-moriskischen Polemik. So berichtet uns Padre P. Aznar Cardona, dass das ‚typische‘ Moriskenpaar jedes Mal Sex hat, wenn einer von beiden zufällig in der Nacht erwacht (vgl. M. García-Arenal: *Los moriscos*, 230).

²⁶⁰ Das ‚Boot‘ kann ja sowohl durch Zuwanderung als auch durch Vermehrung der Fremden im Inland ‚voll‘ werden. Mit der maghrebinischen Immigration scheint in Spanien das ‚Moriskenproblem‘ jedenfalls für ängstliche Zeitgenossen wieder aktuell zu werden: Es geht die Rede von der „vuelta de los moriscos“ um (vgl. M. de Epalza: „Musulmans originaires d’Al-Andalus“, 158f.).

Indizien, dort aber zunächst in der Vorstellung Don Quijotes, der in seinem Wahn ja literarische Fiktion für historische Realität hält:

[S]obre todos, estaba bien [don Quijote] con Reinaldos de Montalbán, y más cuando le veía salir de su castillo y robar cuantos topaba, y cuando en allende robó *aquel ídolo de Mahoma* que era todo de oro, según dice la historia [del *Orlando innamorato*].²⁶⁵

Im literarischen Universum der Ritterromane, in dem sich der Ritter von der Traurigen Gestalt bewegt, sind wir somit nicht weit von mittelalterlichen Vorstellungen eines goldenen Götzenbildes, das die ‚Mohammedaner‘ anbeten, entfernt.²⁶⁶ Die Vorstellung, Muslime ließen dem Propheten göttliche Verehrung zu Teil werden, ist im cervantinischen Werk aber nicht nur auf die quijoteske Perspektive beschränkt, sondern noch weitgehend Allgemeingut: So betet in der exemplarischen Novelle *El amante liberal* die Renegatin Halima zu Mohammed: „Estaba Halima cerrada en su aposento, rogando a Mahoma trujese Leonisa buen despacho de lo que le había encomendado.“²⁶⁷

Aus der imaginierten Götzenanbetung der Muslime leitet sich im christlichen Mittelalter die Bezeichnung ‚Heide‘²⁶⁸ für die Anhänger des Islam ab. Das Bild ist im Munde Don Quijotes offenbar im frühen 17. Jahrhundert in Spanien noch lebendig, wenn auch in der fiktionalen Realität nur auf den ‚Anführer‘ einer Schafherde bezogen:

[E]l grande emperador Alifanfarón, señor de la grande isla Tropabana²⁶⁹ [...] es un furibundo pagano y está enamorado de la hija de Pentapolín [...] y su padre no se la quiere entregar al rey pagano si no deja primero la ley de su falso profeta Mahoma y se vuelve a la suya [cristiana].²⁷⁰

لم يلد ولم يولد

Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden.“

²⁶⁵ *DQ I*, 40; Hervorhebung von mir.

²⁶⁶ Als Vergleichspunkt mögen Verse aus dem altfranzösischen *Jeu de Saint Nicolas* von Jean Bodel aus dem frühen 13. Jahrhundert dienen, in denen der Maurenkönig seinen Gott – hier die gleichfalls güldene Statue Tervagans – beschimpft, da er ihm nicht gegen die Christen bestehe: „A! fiex a putain, Tervagan./ Avés vous dont souffert tel oeuvre?/ Com je plaing l’or dont je vous cuevre/ Che lait visage et che lait cors! [...]/ Je vous ferai ardoir et fondre/ Et departir entre me gent./ Car vous avés passé argent:/ S’estes du plus fin or d’Arrabe“ (J. Bodel : *Le jeu de Saint Nicolas*, vv. 134-143; Hervorhebungen von mir).

²⁶⁷ Vgl. *AL*, 174; Hervorhebung von mir.

²⁶⁸ So auch Mittelhochdeutsch: Vgl. Friedrich von Hausen: „[D]er lîp will gerne fechten an die heiden [...]“ (MF 47, 9). Vgl. *Rolandslied*, v. 22 für das altfranzösische *païen*.

²⁶⁹ Sri Lanka oder Sumatra. Im übertragenen Sinne aber ein exotisch entlegenes Land (vgl. *DQ I*, 189, FN 16).

²⁷⁰ *DQ I*, 189; Hervorhebung von mir. Das Weiterleben der mittelalterlichen Vorstellung vom Muslim als Heiden im literarischen Diskurs des 17. Jahrhunderts hängt im cervantinischen Werk aber nicht nur am Ritter von der Traurigen Gestalt, der nach Unamunos Bezeichnung als „Caballero de la Locura“ (*Vida de Don Quijote y Sancho*, 142) keine sehr verlässliche Quelle

Logisch inkonsequent erscheinen die Muslime in mittelalterlich-christlicher Vorstellung aber nicht nur als Heiden (*paganos*), sondern zugleich als fehlgeleitete christliche Sekte.²⁷¹ Für diese weit verbreitete Interpretation des Islam²⁷² finden sich auch Stellen im Werk von Cervantes. So wirft z.B. Lotario im *Curioso impertinente* den Muslimen ihr verstocktes, keinen theologisch-christlichen Argumenten zugängliches Festhalten an ihrer ‚Sekte‘ vor, indem er damit das Verhalten Anselmos vergleicht: „[T]ienes tú ahora el ingenio como el que siempre tienen los moros, a los cuales no se les puede dar a entender el error de su secta con las acotaciones de la Santa Escritura[.]“²⁷³

Tatsächlich scheint sich Walters Hypothese zu erhärten, dass Don Quijote als erklärter Feind der Mauren konzipiert ist – parallel zum Antisemitismus Sanchos.²⁷⁴ Nicht nur evoziert der *Caballero de la Triste Figura* die christlichen Helden der *Reconquista* wie z.B. einen Ritter der Schlacht von Jerez (1233) mit dem Ehrennamen *Machuca*,²⁷⁵ vielmehr wendet sich auch der rasende Roland Ariosts in seinem fingierten Widmungsgedicht an einen Don Quijote *Matamoros*.²⁷⁶ Im zweiten Teil des Romans hebt ganz dieser Linie folgend Don Quijote die Ritterlichkeit des spanischen Schutzpatrons Santiago Matamoros hervor, „la espada ensangrentada, atropellando moros y pisando cabezas“: „Éste sí que es caballero, y de las escuadras de Cristo [...] uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo“²⁷⁷.

Don Quijotes Maurenfeindschaft wird jedoch gerade im zweiten Teil von 1615 auch ironisch gebrochen. In der ihm eigenen Überschätzung seiner Kräfte bietet sich der Ritter an, Anas geliebten Gregorio allein aus dem Serail des Bey von Tunis zu befreien – „a pesar de toda la morisma“²⁷⁸. Seine Arroganz, er als fahrender Ritter könne allein alle ‚Ungläubigen‘ Nordafrikas besiegen, erfährt jedoch kurz darauf eine bittere Korrektur durch die Realität: Don Quijote unterliegt einem einzigen Ritter, dem verkleideten Sansón Carrasco, der ihm auf Ehrenwort das Versprechen abnimmt, der *andante caballería* für ein Jahr zu entsagen und nach Hause zurückzukehren, da der *Bachiller* auf diese Weise hofft, den Verrückten von seinen Halluzinationen zu heilen. Es ist wohl kein Zufall, dass Sansón Carrasco als *Caballero de la Blanca Luna* Don

darstellt, sondern lässt sich auch im dramatischen Œuvre nachweisen: vgl. z.B. „tumulto pagano“ (*GE*, 222), „vida de pagano“ u. „dura servidumbre de paganos“ (*TdA*, 161/168).

²⁷¹ Der Islam gilt als ‚verfluchte Sekte‘ (*AL*, 159). Noch 1780 erklärt *DRAE*, 597 das Lemma *mahometano* wie folgt: „Lo que pertenece á Mahoma y su detestable secta.“

²⁷² Übrigens mit zähem Leben (vgl. E. W. Said, *Orientalism*, 61f.).

²⁷³ *DQ I*, 381f. Vgl. auch Alimuzels Präsentation des Islam als eine von Mohammed gestiftete Sekte: *GE*, 216.

²⁷⁴ Vgl. M. Walter: „La imaginación de moro historiador y morisco traductor“, 40. Vgl. zu Sanchos Antisemitismus: „[S]iempre creo, firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia Católica Romana, y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos [...]“ (*DQ II*, 689).

²⁷⁵ Vgl. *DQ I*, 97.

²⁷⁶ “[...] si al soberbio moro/ y cita fiero domas [...]” (*DQ I*, 31).

²⁷⁷ *DQ II*, 1096.

²⁷⁸ *DQ II*, 1157.

Quijote besiegt. Zwar wird an keiner Stelle präzisiert, ob es sich bei diesem Wappen um einen islamischen Halbmond handelt²⁷⁹ und auch der *Bachiller* selbst behauptet nie, sich als maurischer Ritter verkleidet zu haben, doch rückt eine Aussage Don Quijotes seinen Gegner in die Nähe zu den Muslimen des Maghreb: Als man ihm von der glücklichen Befreiung Gregorios aus Tunis berichtet, kontrastiert in Don Quijotes Replik eindeutig halluzinatorische Imagination – Ein-Mann-Feldzug gegen die Mauren – und bittere Realität – Niederlage gegen den einen Ritter vom weißen (Halb-!?) Mond:

En verdad que estoy por decir que me holgara que hubiera sucedido todo al revés, porque me obligara a pasar en Berbería, donde con la fuerza de mi brazo diera libertad no solo a don Gregorio, sino a cuantos cristianos cautivos hay en Berbería. Pero ¿qué digo, miserable? ¿No soy yo el vencido? No soy yo el derribado? No soy yo el que no puede tomar arma en un año?²⁸⁰

Ist Don Quijotes Maurenfeindschaft also auch ironisch gebrochen und rückt damit in die Nähe seines allgemeinen Ritterwahns, erweist sie sich zugleich als ähnlich anachronistisch wie die *andante caballería* in einem Spanien, das bereits vor mehr als hundert Jahren das definitive Ende der *Reconquista* erlebte. War Granada als das letzte selbständige islamische Gemeinwesen auf der Iberischen Halbinsel 1492 von den Katholischen Königen zwar besiegt worden, so entstand den Christen aber schon bald ein neuer islamischer Feind, der bereits ganz Europa in Angst und Schrecken versetzt hatte, als es ihm 1453 gelungen war, Konstantinopel zu erobern und damit der Geschichte des christlich-orthodoxen Byzantinischen Reichs ein Ende zu setzen: Das Osmanische Reich, dessen Herren schnell zum ‚Erzfeind‘ der Christenheit avancierten, wie sie auch der Christensklave im *Quijote* nennt: „[C]ontra el enemigo común, que es el Turco“²⁸¹, sei er in den Krieg gezogen. Der kollektive Singular unterstreicht die Abstraktion von sozialhistorischen Realitäten des Gegners, der nicht in seiner Individualität, sondern gleichsam im Bild des Bösen gebannt der Christenheit als personifizierte Geißel gegenübersteht.²⁸² Der Sieg über diesen Feind in der Seeschlacht von Lepanto 1571 durchzieht Cervantes’ Werk aus dem bekannten biografischen Grund, dass der Autor ja selbst als Soldat an dieser Schlacht teilnahm. Seine literarischen Figuren teilen die damals weit verbreitete Auffassung, dieser Sieg sei ein

²⁷⁹ Dass der Halbmond zu Zeiten von Cervantes als Symbol des Islam bekannt war, belegt die Beschreibung der Eroberung einer spanischen Festung durch Muslime: „[S]e ha entrado ya, / y sobre el muro español / son tus medias lunas sol, / el más bello que hizo Alá.“ (GS, 259; Hervorhebung von mir).

²⁸⁰ *DQ* II, 1164. Einen strukturellen Zusammenhang beider Episoden, Ricote-Ana Félix und Ritter vom weißen Halbmond, postuliert auch G. Güntert: *Cervantes. Novelar el mundo desintegrado*, 91.

²⁸¹ *DQ* I, 453.

²⁸² Der radikale Antagonismus von Spanien und dem Osmanischen Reich ist offenbar Allgemeingut des 16. und 17. Jahrhunderts. Vgl. A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, Bd. 2, 156/234.

welthistorisches Ereignis.²⁸³ Ruy Pérez de Viedma, der befreite *Cautivo* führt stolz zu Lepanto aus:

[P]ara la cristiandad tan dichoso, porque en él se desengañó el mundo y todas las naciones del error en que estaban creyendo que los turcos eran invencibles por la mar, en aquel día [...] donde quedó el orgullo y soberbia otomana quebrantada [...]²⁸⁴

Doch wenn das Osmanische Reich, ein Reich des ‚Bösen‘, als teuflische Bedrohung der Christenheit erscheint, stellt sich die Frage, warum Gott den Christen nicht den endgültigen Sieg über das Böse gewähre. Die anklingende Theodizeeproblematik löst Ruy Pérez mit einer theologischen Begründung des Bösen in der Welt: „[P]or los pecados de la cristiandad y porque quiere y permite Dios que tengamos siempre verdugos que nos castiguen.“²⁸⁵ Gott verleiht den ‚Ungläubigen‘ also Macht über die Christen, um diese für ihre Sünden zu strafen. Diese theologische Argumentation rückt den Glaubensfeind in die Nähe von Teufel und Antichrist. Nicht weit ist man hier von der allegorischen Interpretation entfernt, die der Verfasser der *Topografía* für den Propheten und seine Lehre unter explizitem Rückgriff auf die Apokalypse vorlegt:

[C]uando considero aquello que el apóstol San Juan escribió en sus revelaciones, que vió una bestia con siete cabezas y con diez cuernos y todos ellos coronados con unas coronas,²⁸⁶ se me representa Mahoma y su ley, y que veo a esta bestia en Argel, adorada públicamente, con los siete vicios mortales o capitales [...] Los turcos, moros y renegados de aquella ciudad [...] adoran a los vicios y les han puesto coronas, reputándolos por honras, grandeza, bondad y sumo bien.²⁸⁷

In diesen Kontext schreibt sich auch das bereits untersuchte Stereotyp der orientalischen Grausamkeit ein, das Muslime als Henker der Christen erscheinen lässt.²⁸⁸ In einem cervantinischen Frühwerk, dem Schäferroman *La Galatea* von 1585, gehen bei einem Piratenüberfall auf ein spanisches Dorf ‚türkische‘ Grausamkeit, Vergewaltigung wehrloser Christinnen²⁸⁹ und die Profanisierung geweihter Stätten des Christentums Hand in Hand:

²⁸³ Heutige Historiker sind in der Bewertung Lepantos vorsichtiger (vgl. I. Mieck: *Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit*, 87f.).

²⁸⁴ *DQ* I, 454.

²⁸⁵ *DQ* I, 455.

²⁸⁶ Offenbarung 13,1.

²⁸⁷ *Topografía*, Bd. 1, 168f.

²⁸⁸ Vgl. Kap. 4.1.2.

²⁸⁹ *Galatea*, 281: „[A]lguno [de los turcos] sé que hubo que, con sacrílega mano, estorbó el cumplimiento de los justos deseos de la casta recién desposada virgen y del esposo desdichado, ante cuyos llorosos ojos quizá vio coger el fruto de que el sin ventura pensaba gozar en término breve.“

La fiera y endiablada canalla [...] se atrevieron a entrar en los sagrados templos y poner las descomulgadas manos en las santas reliquias, poniendo en el seno el oro con que guarnecidas estaban, y arrojándolas en el suelo con asqueroso menosprecio. Poco valía al sacerdote su santimonia, y al fraile su retraimento, y al viejo sus nevadas canas, y al mozo su juventud gallarda, y al pequeño niño su inocencia simple, que de todos llevaban el saco aquellos descreídos perros, los cuales [turcos], después de abrasadas las casas, robado los templos, desflorado las vírgenes, muertos los defensores [...] se volvieron a sus bajeles[.]²⁹⁰

Die Nähe ‚des‘ Türken zum Antichristen erklärt auch seine Affinität zu apokalyptischen Kräften. Das historisch sekundäre Scharmützel um die von Christen gehaltene Festung von Tunis, La Goleta, zeigt uns in der Erzählung des *Cautivo* nicht nur die christliche Furcht vor den militärisch überlegenen Osmanen, sondern präfiguriert gleichsam den Endkampf von Gut und Böse. Die apokalyptischen Dimensionen werden in der Zahl der Kämpfer auf beiden Seiten deutlich: Scheinen die 7000 christlichen Verteidiger noch nahe an der historischen Realität,²⁹¹ führen uns 65 000 Türken und 400 000 Mauren (!) aus ganz Afrika in die Logik des Ritterromans, wie sie Don Quijote verkörpert.²⁹² Das Verhältnis von 1:66 müsste eigentlich für sich sprechen, doch gelingt es den Spaniern, noch mehr als 25 000 Angreifer zu töten,²⁹³ bevor sie selbst alle den Heldentod sterben. Die ungleiche Verteilung der Anzahl der Kämpfer für ‚Gut‘ und ‚Böse‘ erinnert an die Offenbarung des Johannes: Dort kann die Zahl der Bösen überhaupt nicht mehr ermittelt werden, da sie jede Vorstellung übersteigt:

[Der Satan] wird ausziehen, um die Völker an den vier Ecken der Erde [...] zu verführen und sie zusammenzuholen für den Kampf; sie sind so zahlreich wie die Sandkörner am Meer.²⁹⁴

Die spanische Niederlage bei La Goleta und das anschließende Schleifen der Festung durch die Osmanen wird vom Hauptmann Ruy Pérez zum Sieg umgedeutet als „particular gracia y merced que el cielo hizo a España“. Die Festung als „capa de maldades“ sei bereits unsterblich durch Karl V. geworden, der sie 1535 erobert hatte.²⁹⁵ Die christliche Geschichtsinterpretation, wie sie uns der Erzähler hier vorführt, sperrt sich dagegen, die Eigenständigkeit der osmanisch-maurischen Geschichte zu akzeptieren. Der Orient als religiöser Antagonist des christlichen Okzidents kann nur Funktionen erfüllen, die ihm vom Christengott vorgegeben sind: Der Orient ist gemäß dieser Logik die Geißel der Christenheit, um sie für ihre Sünden zu strafen, und damit Werkzeug Gottes. Der Orient entreißt den Spaniern keinen Vorposten im Maghreb, sondern erfüllt Gottes Zorn über die alte maurische Festung. Der Orient bietet

²⁹⁰ Ebd.

²⁹¹ Vgl. zum realhistorischen Hintergrund J. Canavaggio: *Cervantes*, 108.

²⁹² Vgl. zu den Zahlen: *DQ I*, 456.

²⁹³ Vgl. *DQ I*, 457.

²⁹⁴ Offenbarung 20, 8.

²⁹⁵ *DQ I*, 457.

schließlich den Christen die Möglichkeit der religiösen Bewährung bis hin zum Märtyrertod im Kampf gegen die Muslime. Selbst die orientalische Geografie existiert nicht *per se*, sondern abhängig von Taten der Christen: Tunis existiert gleichsam nicht ohne den Sieg Karls V. über die Muslime. Mit Said lässt sich daher das literarische Tunis als Topos fassen, nicht als realer Ort.²⁹⁶

Der unüberbrückbare Gegensatz von Christentum und Islam wird auch in der Lichtmetaphorik deutlich, die ein Renegat²⁹⁷ bemüht, um Zoraidas Entscheidung, zum Christentum zu konvertieren, in Worte zu fassen: „[Zoraida] va aquí de su voluntad, tan contenta [...] de verse en este estado como el que sale de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida y de la pena a la gloria.“²⁹⁸ Dem Schattenreich des Bösen steht das Licht der göttlichen Erkenntnis, dem ewigen Tod das ewige Leben und der Verdammnis zu Höllenqualen die Verklärung des wahren Christen im Himmel gegenüber. Zoraida ist gerettet und bildet mit ihrer Konversion ein positives Gegenbild zu den schönen Maurinnen der spanischen Literatur im ausklingenden Mittelalter, die sich nach ihrem Tode in der Hölle wiederfinden. Das *Cancionero*-Motiv der Liebe zu einer Maurin erscheint im *Quijote* positiv umgedeutet: Die Bekehrung der Maurin enthebt den Mann von späteren Klagen über die Höllenqualen der Geliebten.²⁹⁹

Wird die Bekehrung der Muslime zum christlichen Glauben im cervantinischen Werk propagiert, erscheint konsequenterweise die gegenteilige Entwicklung, die Konversion zum Islam, als schwere Sünde.³⁰⁰ Eine feststehende Wendung der damaligen Zeit, die eine Unmöglichkeit zum Ausdruck bringen soll, belegt die Unvorstellbarkeit einer Konversion zum Islam aus christlich-spanischer Perspektive. So ruft Sancho Panza am Hofe des Herzogpaares entrüstet aus: „[¡A]sí me deje yo sellar el

²⁹⁶ Vgl. E. W. Said: *Orientalism*, 177.

²⁹⁷ Dieser Renegat, der Zoraida und ihrem Hauptmann die Flucht aus Algier ermöglicht, versöhnt sich im weiteren Erzählverlauf auch wieder mit der katholischen Kirche in Spanien.

²⁹⁸ *DQ I*, 483f.

²⁹⁹ Nicht ohne antike Reminiszenzen finden sich solche Klagen schon nahe an der Blasphemie in *Coplas* des Dichters Pedro Manuel Ximénez de Urrea aus dem frühen 16. Jahrhundert:

¡Oh, si yo fuera Orfeo,
cómo entrara
con este fuerte deseo
a sacarte do te veo [d.h., in der Hölle]
cuerpo y cara!
Y las furias infernales
pararía [...]

Fin

Pues tu gracia y perfición
fue con cordura,
en darte a ti esa pasión [gemeint ist der Islam]
hizo Dios gran sinrazón
a natura. (*Poesía de Cancionero*, 404-408).

³⁰⁰ Auch hierbei handelt es sich um eine Konstante des Maurendiskurses der Frühen Neuzeit (vgl. A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, Bd. 2, 259-279).

rostro [...] como volverme moro!“³⁰¹ und auch Don Juan aus der Novelle *La señora Cornelia* betont trotzig: „[A]sí deje yo salir con su intención al duque como volverme moro.“³⁰² Der Unmöglichkeit des Sprichworts widerspricht jedoch die sozial-historische Realität der Konversionen zum Islam. Diese werden im Werk von Cervantes aber scharf verurteilt. Eine Ausnahme bildet das Verständnis, das Ruy Pérez, der Christensklave im *Quijote*, für seinen Herren Uchalí Fartax äußert, der, nur um seine Ehre zu verteidigen, erst nach 14 Jahren Sklaverei zum Islam übergetreten sei und im Anschluss eine beeindruckende Karriere innerhalb der osmanischen Machtstrukturen erlebt habe:

[R]enegó de despecho de que un turco, estando al remo, le dio un bofetón, y por poderse vengar dejó su fe; y fue tanto su valor, que [...] vino a ser rey de Argel, y después a ser general de la mar, que es el tercero cargo que hay en aquel señorío.³⁰³

Als Ehrenmann gebührt ihm trotz seines Verrats am christlichen Glauben der Respekt des Erzählers, der seine moralische Integrität betont.³⁰⁴ Als Erklärung für dieses überraschende Bekenntnis des spanischen Hauptmanns zugunsten seines muslimischen Herrn bietet sich an, eine Interferenz des Ehrenkodex des *Siglo de Oro* anzusetzen.³⁰⁵ Der adlige Ruy Pérez empfindet eine Art von Standessolidarität mit dem ehemaligen Christen, der nur seine Ehre verteidigte und somit nicht aus ‚niederen‘ Motiven zum Islam übertrat.³⁰⁶ Ganz frei von negativen Bewertungen bleibt aber auch dieser illustre Renegat nicht. Seine Homosexualität und eine gewisse Mitverantwortung am grausamen Charakter seines Erben wird vom *Cautivo* evoziert: So bedenkt Uchalí Fartax in seinem Testament Azán Agá, seinen ehemaligen Lustknaben, von dem es heißt, er sei „uno de los más regalados garzones suyos, y él vino a ser el más cruel renegado que jamás se ha visto.“³⁰⁷

Vor allem in den Theaterstücken mit algerischem Lokalkolorit *El Trato de Argel* und *Los Baños de Argel* steht außer Zweifel, dass der Übertritt zum Islam eine schwere Sünde darstellt, die von Gott mit ewiger Verdammnis gestraft wird. Die

³⁰¹ *DQ* II, 1187.

³⁰² *SC*, 275.

³⁰³ *DQ* I, 461f.

³⁰⁴ Vgl. *DQ* I, 462.

³⁰⁵ Vgl. allgemein zur Bedeutung der Ehre für aristokratische Gesellschaften N. Elias: *Die höfische Gesellschaft*, 144-151 und speziell zu *honra* und *fama* in der spanischen Frühen Neuzeit I. Simson: *Das Siglo de Oro*, 18f. sowie M. Defourneaux: *Spanien im Goldenen Zeitalter*, 35-40. Auch ließe sich Uchalí Fartax in Abwandlung eines beliebten Oxymorons des *Siglo de Oro* als *renegado honrado*, quasi als Verbrecher aus verlorener Ehre bezeichnen. Dieses Thema war im Spanien des 17. Jahrhunderts nachweislich sehr beliebt (vgl. W. Krauss: *Miguel de Cervantes. Leben und Werk*, 43).

³⁰⁶ Auch schwingt eine gewisse Bewunderung für die Aufstiegsmöglichkeiten mit, die das Osmanische Reich allen, selbst freigelassenen Sklaven zu bieten schien. In der Tat dürfte die soziale Durchlässigkeit dort größer als im Spanien der Frühen Neuzeit gewesen sein (vgl. J. Matuz: *Das Osmanische Reich*, 111).

³⁰⁷ *DQ* I, 462.

Konversion erscheint als „dolencia“³⁰⁸, als Krankheit der Seele, und steht damit dem Wahnsinn nahe. Auch die Strategie, nur zum Schein zum Islam überzutreten, wird als „pecado mortal“ gebrandmarkt und mit dem Teufel in Verbindung gebracht.³⁰⁹ Die islamische Konzeption der *taqiyya* ist den Christen also streng verboten.³¹⁰

Als besonders gefährdet gelten in den Theaterstücken mit algerischem Schauplatz die Christenknaben: Sie seien leicht zum Islam zu verführen und verlören, ohne es zu ahnen, auf diese Weise das Seelenheil. So klagt Francisco im Gespräch mit Aurelio über seinen Bruder Juan:

	[M]i hermano ha dado el ánima a Satanás.
Aurelio:	¿Ha renegado, por dicha?
Francisco:	¿Dicha llamas renegar? [...] Ha dado ya la palabra de ser moro, y este intento en su tierno pensamiento con regalos siempre labra. [...] ¿[Q]ué sabe que es Mahoma? ³¹¹

Der Namenswechsel, das Annehmen eines orientalischen Namens, steht stellvertretend für die Annahme des anderen Glaubens. Juan heiße nun „Solimán“, er sei ein Verräter am Christentum.³¹² Die Muslime erfüllen in diesem Kontext die Funktion des teuflischen Verführers, die mit Versprechungen und Sinnesfreuden die naiven Christenknaben vom ‚rechten‘ Wege abbringen. Juan/Solimán wurde auf diese Weise mit Zuckerwerk und schöner Kleidung auf den ‚Irrweg‘ des Islam gelockt,³¹³ was sein Bruder Francisco bitter beklagt:

¿Qué red tiene el demonio aquí tendida
con que estorba el camino de ir al cielo?
¡Oh tierna edad! ¡Cuán presto eres vencida,
siendo en esta Sodoma requestada

³⁰⁸ *TdA*, 158.

³⁰⁹ Vgl. *TdA*, 162.

³¹⁰ Im Gespräch mit Pedro, der mit dem Gedanken der Konversion spielt, bekniert ihn Saavedra, Sprachrohr des Autors, sich von der gefährlichen Illusion zu befreien, man könne zum Schein konvertieren, im Herzen aber Christ bleiben: „[D]esengaño, amigo/ del engaño en que estás [...]“ (*TdA*, 163). Es gelingt Saavedra auch in der Tat, Pedro zu ‚retten‘ und ihn von der Verwerflichkeit seines Plans zu überzeugen.

³¹¹ *TdA*, 156f.

³¹² Vgl. *TdA*, 157.

³¹³ Juan/Solimán äußert sich zufrieden mit seiner neuen, den sinnlichen Genüssen alles andere denn abgeneigten Religion: „¿Hay más gusto que ser moro?/ Mira este galán vestido,/ que mi amo me le ha dado [...] / Alcuzcuz como sabroso,/ sorbete de azúcar bebo [...]“ (*TdA*, 157).

y con falsos regalos combatida!³¹⁴

Besonders verworfen und böse wirken die Muslime bei Cervantes, die – selbst ja pädophil – Christenknaben als Sklaven kaufen, sie mit Süßigkeiten verlocken und spirituell vernichten. An die Zeitgenossen gerichtet schließt sich eine direkte Werbung Aurelios an, gerade die besonders gefährdeten Knaben so schnell wie möglich aus der maurischen Knechtschaft frei zu kaufen:

¡Oh, cuán bien la limosna es empleada
en rescatar muchachos, que en sus pechos
no está la santa fe bien arraigada!³¹⁵

Bereits auf dem Sklavenmarkt sei abzusehen, dass viele Kinder das Christentum ablegen werden. Dies fürchtet eine christliche Mutter, deren letzte Ratschläge ihrem Sohn einschärfen, unter keinen Umständen dem christlichen Glauben zu entsagen:

Hijo, no las amenazas,
no los gustos y regalos,
no los azotes y palos,
no los conciertos y trazas,
no todo cuanto tesoro
cubre el suelo, el cielo ha visto,
te mueva a dejar a Cristo
por seguir al pueblo moro.³¹⁶

Doch kennt auch der muslimische Marktschreier den üblichen Lauf der Dinge in Algier und kommentiert die grausame Abschiedsszene von Mutter und Sohn sarkastisch. Die Konversion der Knaben ist aus seiner Erfahrung mehr als wahrscheinlich:

Estos rapaces cristianos,
al principio muchos lloros,
y luego se hacen moros
mejor que los más ancianos.³¹⁷

Nicht nur im Frühwerk *El Trato de Argel*, das aller Wahrscheinlichkeit nach in zeitlicher Nähe zu den bitteren Erfahrungen des Autors in muslimischer Knechtschaft

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Ebd. Zum Thema ‚Konversion‘ sollte man aber nicht unerwähnt lassen, dass der Islam keinen Missionsauftrag kennt und seit den frühen Eroberungen der Araber diese niemals unter der Vorgabe stattfanden, die Besiegten für den Islam zu gewinnen. Da Christen und Juden unter islamischer Herrschaft eine Sondersteuer entrichten mussten, wenn sie ihren Glauben behalten wollten, sprachen schon finanzielle Überlegungen gegen Zwangskonversionen (vgl. H. Halm: *Der Islam*, 25/28f.).

³¹⁶ *TdA*, 143f.

³¹⁷ *TdA*, 144.

steht³¹⁸ und daher auch ein besonders düsteres Bild der Andersgläubigen entfaltet, wird die Konversion zum Islam scharf verurteilt. Auch in späteren Werken wie dem *Gallardo español* von 1615 gibt es für den Verrat am Christentum keine Entschuldigung. Weder familiäre Bande noch die Liebe können ein solches Verhalten tolerieren. So scheint Don Juan, Margaritas Bruder, den Verstand zu verlieren, als er von der vermeintlichen Konversion seiner Schwester erfährt,³¹⁹ während Margarita ihrerseits die gleiche Abscheu zeigt, als sie befürchten muss, ihr Geliebter Fernando sei Muslim geworden:

¿Que sea moro don Fernando?
 [...]
 ¡Que haya hecho tanta maldad!
 ¡De cólera estoy rabiando!³²⁰

Im komplizierten Verwechslungsspiel, das im *Gallardo español* die Grenzen von Christentum und Islam sowie von Mann und Frau zu verwischen droht, befürchtet seinerseits auch Fernando, die als Soldat verkleidete Margarita wolle zum Islam übertreten, was aus seiner Sicht nicht nur gegen Gottes Willen, sondern auch gegen die persönliche Ehre verstößt.³²¹ Befürchtet jeder Christ vom anderen also das Schlimmste, nämlich den Verrat an Christus, lösen sich jedoch im Happyend alle Missverständnisse auf. Kein Christ konvertiert und das maurische Liebespaar Alimuzel und Arlaxa heiraten unter christlicher Aufsicht, nämlich in spanischer Gefangenschaft.³²²

Wird somit im cervantinischen Werk die islamische Strategie der *taqiyya* als für Christen inakzeptabel und die Konversion zum Islam als Verrat an der einzig seligmachenden Religion gegeißelt, steht antithetisch zu dieser Verurteilung der christliche Märtyrertod. Das Strukturmodell des Versuchs von muslimischer Seite, einen Christen mit Geschenken zur Konversion zu bewegen, das heldenhaft-trotzige Zurückweisen dieses Angebots und Martyrium des Christen steht dabei in einer Tradition, die sich bereits in spanischen Romanzen des 15. Jahrhunderts findet.³²³

³¹⁸ Vgl. zur Datierung um 1580, also nachdem Cervantes aus der algerischen Gefangenschaft freigekauft worden war: I. Arellano: *Historia del teatro español del siglo XVII*, 47.

³¹⁹ *GE*, 260f.

³²⁰ *GE*, 236.

³²¹ *GE*, 249: „[U]nas sospechas me dan/ que por su honra [= Margarita] las callo./ Quizá la vida le enfada/ soldatesca y desgarrada,/ y como el vicio le doma,/ viene tras la de Mahoma,/ que es más ancha y regalada.“

³²² Vgl. zu maurophilen Elementen auch Kap. 4.2.4.

³²³ Als Beispiel möge die Romanze von Sayavedra, einem gefangenen christlichen Ritter dienen, dem der Maurenkönig das entsprechende Angebot unterbreitet:

[-T]órnate moro si quieres,	y verás qué te daría:
darte he villas y castillos	y joyas de gran valía.-
Gran pesar ha Sayavedra	d'esto que oír decía;
con una voz rigurosa,	d'esta suerte respondía:
–Muera, muera Sayavedra;	la fe no renegaría,
que mientras vida tuviere,	la fe yo defendería.– (<i>Romancero</i> , 197).

Passend zu dieser Vorgabe erweist sich der Fall Francisquitos, eines Christenknaben in *Los Baños de Argel*, den die islamische Autoritätsperson des Kadi an Stelle des Maurenkönigs der Romanzen zum Islam zu verführen sucht. Als dies nichts fruchtet, sollen Drohungen den Jungen zur Konversion zwingen. Unbeeindruckt von Folter und Tod stirbt das Kind schließlich in einer pathetischen Szene in der Tradition christlicher Märtyrer der Antike, San Justo und San Pastor.³²⁴ Die propagandistische Wirkung ist deutlich: Im typischen Schwarz-Weiß-Schema stehen der Kadi als böser Verführer und der aufrechte Christ Francisquito einander gegenüber. Besondere Wirkung bezieht die Szene aus dem Umstand, dass der Verführer zugleich sexuell bedrohlich durch seine Pädophilie wirkt und der christliche Held ausgerechnet ein wehrloser Knabe ist.³²⁵

Die Nähe der Muslime zu teuflischen Kräften wird nicht nur manifest in ihrer Rolle als Verführer zum falschen Glauben, sondern auch in ihrer expliziten Assoziation mit Hölle und Satan.³²⁶ So ist für den spanischen Soldaten und *gracioso* Buitrago klar, dass in Nordafrika ein Heiliger Krieg gegen die ‚Ungläubigen‘ tobt. Die Christen kämpfen dabei „por Dios, y por su ley y por su patria“³²⁷. Im *Gallardo español* besteht somit nicht nur die Maurophilie des 16. Jahrhunderts im maurischen Liebespaar Alimuzel und Arlaxa fort, sondern auch die Kreuzzugsideologie des Mittelalters.³²⁸

Einen Sonderfall in der Darstellung des Islam bildet die Comedia *La gran sultana doña Catalina de Oviedo* von 1615, in der einerseits das Stereotyp des teuflischen Muslim evoziert wird, andererseits aber gerade durch die religiöse Toleranz des verliebten Sultans in Frage gestellt zu werden scheint, da dieser Catalina erlaubt, selbst als seine Frau ihren christlichen Glauben zu bewahren. Wird uns die mögliche Destruktion des orientalistischen Diskurses in der *Gran sultana* noch ausführlich in Kapitel 4.4.3 beschäftigen, so kann an dieser Stelle Catalinas Vorstellung vom osmanischen Sultan als teuflischem Opponenten der Christenheit herangezogen werden, um das Bild des diabolischen Glaubensfeindes zu dokumentieren. Dass Catalina in ihrem Gebet den Sultan mit der Höllenschlange in Verbindung bringt, belegt die

³²⁴ Vgl. *BdA*, 183/219. Die Handlung um das Martyrium der Kinder steht der *comedia a lo divino* nahe (vgl. W. Krauss: *Miguel de Cervantes. Leben und Werk*, 39). Das religiöse Theater ist auch im cervantinischem Werk mit *El rufián dichoso* von 1615 vertreten.

³²⁵ Vgl. zum Bildkomplex der maurischen Pädophilie Kap. 4.1.4.

³²⁶ So heißt es von Fetala, einem besonders grausamen und pädophilen Piratenkapitän, er sei als echter Satansbraten in die Hölle gefahren: „[A Fetala] le dio un dolor de costado tal, que dentro de tres días dio con él en el infierno.“ (*AL*, 153). In *TdA* steht Fátima, eine maurische Hexe, eindeutig mit dem Teufel im Bunde, den sie herbeiruft, damit er den Christensklaven zum Beischlaf mit ihrer liebeskranken Herrin Zahara verführe, was aber an der Standhaftigkeit des Christen scheitert (vgl. *TdA*, 150).

³²⁷ *GE*, 223.

³²⁸ Für die Spanier geht es in Nordafrika letztlich um folgendes: „[P]ara meter en el Infierno muchas [almas]/ de la mora canalla que se espera.“ (*GE*, 224). Auch für die überzeugte Christin Ana Félix erweist sich ihr erzwungenes Exil als Moriskin im islamischen Milieu Algiers als wahre Hölle auf Erden, wohin sie und ihre katholische Mutter gegen ihren Willen von ihren krypto-muslimischen Verwandten verschleppt worden seien (Vgl. *DQ* II, 1074).

teuflische Seite des Großherrn. Auch die Dichotomie von *lobo* und *ovejalcordera* ist der biblischen Symbolik entlehnt:

¡A ti me vuelvo, gran Señor³²⁹ [...]
a Ti, Pastor bendito, que buscaste
de las cien *ovejuelas* la perdida,
y, hallándola del *lobo* perseguida,
sobre tus hombros santos te la echaste;
[...]
y a Ti toca, Señor, el darme ayuda:
que soy *cordera* de tu aprisco ausente,
y temo que, a carrera corta o larga,
cuando a mi daño tu favor no acuda,
me ha de alcanzar *esta infernal serpiente*!³³⁰

Wolf³³¹ und Schlange³³² bilden in christlicher Bildtradition das Böse, letztlich personifiziert im Teufel, ab, wohingegen das Lamm ein „Symbol der Unschuld und Demut“ darstellt, ausgehend von seiner antiken und biblischen Tradition als Opfertier.³³³ Der osmanische Sultan schreibt sich an dieser Stelle in die Tradition des teuflischen ‚Erzfeindes‘ der Christenheit ein, der die gefangene Christin wie ein wehrloses Lamm oder Schaf mit seinen diabolischen Kräften – seiner gewaltigen Machtfülle – verfolgt und bedroht.³³⁴

Neben den Potentaten der islamischen Welt wie dem Sultan des Osmanischen Reiches und seinen Stellvertretern in Tunis, Algier oder auf Zypern erscheint die islamische Gelehrtenkaste als Vertreterin des ‚Irrglaubens‘ in einem besonders schlechten Licht. Der Prophetenabkömmling Nacor wurde bereits in Kapitel 4.1.1 als Lügner und feiger Verräter analysiert. Zugleich erweist sich der ‚Geistliche‘ in einer aus christlichem Verständnis verwerflichen Leidenschaft zur schönen Maurin Arlaxa entbrannt und schreckt auch vor Mord nicht zurück, um in den ‚Besitz‘ der Frau zu gelangen.³³⁵ Als tendenziell komische Figur aus dem Kreise des islamischen Klerus steht der Kadi dem Rollenfach des alten Wirrkopfes nahe. Der Rezipient ist somit aufgefordert, über die menschlichen Schwächen, Laster und Perversionen sowie nicht zuletzt über die Dummheit derjenigen zu lachen, die in besonderem Maße die fremde, bedrohliche Religion repräsentieren. Kein cervantinischer Kadi tritt zum Christentum

³²⁹ Wohl nicht zufällig kontrastiert in Catalinas Gebet zum Titel des Osmanischen Sultans (Großherr) die Apostrophe an Christus als „gran Señor“.

³³⁰ GS, 453; Hervorhebungen von mir. Die Schlange steht als Emblem zugleich für rasende Wut und Grausamkeit (vgl. I. Arellano: „Motivos emblemáticos“, 424).

³³¹ Vgl. G. Heinz-Mohr: *Lexikon der Symbole*, 334f.

³³² Vgl. ebd., 276-278.

³³³ Vgl. zum Lamm ebd., 189-191.

³³⁴ Dass sich dieses Gefühl der existentiellen Bedrohung im weiteren Verlauf der Handlung als Imagination Catalinas herausstellt, wird in Kap. 4.4.3 noch zu untersuchen sein.

³³⁵ Vgl. GE, 238. Da es aber im Islam keine Priesterkaste gibt, ist es auch müßig, ein Korrelat zum katholischen Zölibat finden zu wollen.

über; dementsprechend bleibt nur die deutliche Verurteilung der Verworfenheit oder das befreiende Lachen über die Torheit des Glaubensfeindes.³³⁶

Einer geschickten literarischen Technik folgend entlarven sich die Laster der Maurenfiguren entweder durch ihr eigenes Handeln, so dass sie sich quasi selbst richten, oder durch die ‚Expertenmeinung‘, die direkte Charakterisierung durch Glaubensgenossen bzw. andere ‚Insider‘ des Islam wie die spanischen Morisken. So hat die *morisca* und gute Katholikin Ana Félix, Ricotes Tochter im *Quijote*, zugleich mit dem christlichen Glauben auch den Gegensatz verinnerlicht, der ihre Religion von der ihrer Vorfahren radikal trennt. Sie reproduziert gleichsam als Beweis ihrer katholischen Orthodoxie das Freund-Feind-Schema, womit sie sich aus der Gemeinschaft der Krypto-Muslimen eindeutig löst: „[M]amé la fe católica en la leche, crème con *buenas* costumbres; ni en la lengua ni en ellas jamás, a mi parecer, di señales de ser *morisca*.“³³⁷ Die Betonung ihrer guten, katholischen Bräuche verlangt zwangsläufig die Abwertung der islamischen als böse und schlecht. Das Stereotyp vom Muslim als Erzfeind der Christenheit zwingt Ana Félix, ihrer eigenen Gruppe zu entsagen und letztlich ihre Identität als *morisca* zu verleugnen, um sich so eine neue, aus ihrer Sicht bessere Identität im spanischen Katholizismus aufbauen zu können.

4.2. Positive und ambivalente Stereotype

Auf der Positivseite, auch in Stereotypen fixiert, finden sich nur relativ wenige Merkmale, die den Mauren zugeschrieben werden. Reichlich ambivalent zeigt sich dabei die Faszination für den Orient in der Darstellung orientalischer Pracht, da die Frage mitschwingt, wie dieser märchenhafte Reichtum erworben wurde. Neben der Gier nach dem Schatz des Mauren zielt die christliche Männerlibido auf die Schönheit der muslimischen Frau, deren orientalische Fremdartigkeit und erotische Freigiebigkeit eine große Anziehungskraft auszuüben scheint. Als Reflex der einstmals überlegenen muslimisch-arabischen Wissenschaften des Mittelalters treffen wir auf den Letzten der Weisen, den schwer zu fassenden „primer autor“³³⁸ des *Quijote*, Cide Hamete Benengeli. Schließlich kann in der Tradition der literarischen Maurophilie der Muslim zum edlen, ritterlich-höfischen Mauren stilisiert und damit letztlich in den christlich-okzidentalen Wertekanon integriert werden.

³³⁶ So erweist sich der Groß-Kadi von Konstantinopel in *GS* als schlechter Richter, der beschämt gestehen muss: „[V]eo que son sin cuento/ los moros de mí ofendidos./ y viudas pasan de ciento“ (*GS*, 455). Zugleich disqualifiziert er sich als leichtgläubiger Trottel und Pädophiler. Sein Amtskollege auf Zypern zeigt sich in *AL* wiederum als berechnender Lügner, untreuer Ehemann, liebestoller Greis und potenzieller Mörder, während der Richter in *BdA* eindeutig durch seinen Sadismus und seine Pädophilie als böser Mensch charakterisiert ist.

³³⁷ *DQ II*, 1152; Hervorhebung von mir.

³³⁸ *DQ II*, 829.

4.2.1. Der Reiche und Prchtige

Vase el oro al moro[.]³³⁹

Vor allem zwei Figuren verkörpern im Werk von Cervantes das, was Said „Islamic and Arabic [...] splendor“³⁴⁰ nennen wird: Legendäre Pracht und sagenhafter Reichtum des Orients finden sich im *Quijote* bei Agi Morato, dem Vater der *mora cristiana*³⁴¹ Zoraida/María, und in noch größerem Maße beim osmanischen Herrscher Amurates in der *Gran sultana*.

Wenn auch der algerische Maure Agi Morato nicht mit dem Großherrscher in Konstantinopel konkurrieren kann, wird er uns doch als „un moro rico y principal“³⁴² vorgestellt, dessen Reichtum schon bald hyperbolisch beschrieben wird. „[R]iquísimo por todo extremo“³⁴³, vermisst er fehlendes Geld überhaupt nicht mehr und stört sich auch nicht daran, dass seine Tochter Zoraida die Schlüssel zu all seinen Schätzen besitzt.³⁴⁴ Doch selbst der phantastische Schmuck, mit dem Agi Morato seine Tochter überhäuft, kann sich nicht mit dem Prunk des osmanischen Hofes in Konstantinopel messen. Die Prachtentfaltung des Sultans übersteigt ‚menschliche‘ – ich übersetze: christlich-spanische – Vorstellungskraft:

La pompa y majestad de este tirano
sin duda alguna, sube y se engrandece
sobre las fuerzas del poder humano.³⁴⁵

Durch die Hyperbel rückt der orientalische Reichtum in die Nähe von Märchen und Mythos. Zugleich weckt dieses Stereotyp christliche Begehlichkeiten: Neben der erotischen Attraktion der orientalischen Frauenschönheit lockt auch der Märchenschatz des Maurenkönigs.³⁴⁶

³³⁹ Sprichwort zitiert nach C. Schmauser: „Ricote, Sancho y los peregrinos“, 80.

³⁴⁰ *Orientalism*, 345. Das Stereotyp orientalischer Pracht ist bereits im *Romancero viejo* präsent (vgl. P. Lindenbauer: *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 279).

³⁴¹ So nennt sie M. Moner: „Moros y cristianos en el *Quijote*: el caso de Zoraida, la mora cristiana“.

³⁴² *DQ I*, 463.

³⁴³ *DQ I*, 469.

³⁴⁴ Vgl. *DQ I*, 471: „[S]u padre tenía tantos [dineros], que no lo echaría menos, cuanto más que ella tenía las llaves de todo“. Ob es sich bei den Schlüsseln nicht um ein Märchenmotiv in der Interpretationslinie M. Chevaliers handeln könnte, bleibt zu prüfen. Man könnte z.B. an das Motiv des Schlüssels im Blaubartstoff denken (vgl. Ch. Perrault: *Contes*, 257-262). Vgl. zu einer möglicherweise märchenhaften Tiefenstruktur der Zoraida-Episode M. Chevalier: „El Cautivo entre cuento y novela“, passim.

³⁴⁵ *GS*, 440.

³⁴⁶ Das Schatzmotiv begegnet dem Leser in deutlicher Abschwächung auch im *Quijote* in Gestalt von Ricotes vergrabenen Besitztümern, die er explizit als seinen „tesoro“ bezeichnet, den er mit Sanchos Hilfe heben will (vgl. *DQ II*, 1073f., wo auch der Schmuck seiner Frau und Tochter erwähnt wird). Vgl. zum Bild der schönen Muslimin Kap. 4.2.3.

Positiv verbunden mit Reichtum ist die Tugend der Großzügigkeit (*liberalitas*), die vor allem den Großen dieser Welt nach christlicher Lehre und Auffassung der Fürstenspiegel gut ansteht. Großzügig sind nun bei Cervantes nicht nur in der orientalischen Fremde Agi Morato und in besonderem Maße der osmanische Sultan, der Vizekönigreiche und manchmal sogar die Freiheit seinen Sklaven schenkt, sondern auch im heimatlichen Spanien und in einem realistischeren Rahmen der Moriske Ricote: „Finalmente, Ricote pagó y satisfizo *liberalmente* así al renegado como a los que habían bogado al remo.“³⁴⁷

Der Reichtum der Mauren hat jedoch eine negative Kehrseite: Zum einen provoziert Reichtum und Prunk immer die Frage, ob er rechtmäßig erworben wurde und nicht etwa durch Piraterie oder Sklavenhandel, zum anderen steht er stets der Todsünde des Geizes (*avaritia*) nahe, einem gottlosen Materialismus, der gerade den Muslimen in Cervantes' Werk häufig vorgehalten wird. Die *avaritia* kann im Einzelfall sogar gegen den sexuellen ‚Appetit‘ der Mauren ausgespielt werden. So hofft Ana Félix, dass der Bey von Algier größeres Interesse an dem vermeintlichen Schatz in Spanien als an ihrer Schönheit zeigt. „[T]emerosa de que no le cegase mi hermosura, sino su codicia“, trägt sie dem Bey den Plan vor, den Schatz ihres Vaters Ricote für ihn zu bergen.³⁴⁸ Und tatsächlich siegt die maurische *codicia* über den *apetito*. Nur konsequent erscheint daher auch die Charakterisierung des Osmanischen Reiches als eines Staates, in dem alles käuflich ist, selbst hohe Ämter und Würden: „[N]o se dan allí los cargos y oficios por merecimientos, sino por dineros: todo se vende y todo se compra.“³⁴⁹

Auch im fiktionalen Algier ist das Wortfeld ‚Geld‘ zentral: Gold kauft Menschen zur Lustbefriedigung,³⁵⁰ so dass die Schönheit von Knaben und Frauen den Preis in die Höhe treibt. Sklaven sind eine Geldanlage, welche die Kassen der Mauren zu Lasten der christlichen Gefangenen, die ihre Freiheit und sogar ihre sexuelle Selbstbestimmung verlieren, mit noch mehr Gold füllt:

Hijo:	¿Qué es esto, madre? ¿Por dicha védenos aquestos moros?
Padre:	Sí, hijo; que sus tesoros los crece nuestra desdicha. ³⁵¹

Eng verflochten mit dem Gold als Lebenszweck materialistischer Mauren ist auch die Piraterie als Haupterwerbsquelle im islamischen Mittelmeer. Gerade Algier wird als Hochburg muslimischer Korsaren charakterisiert, als „gomia y tarasca de todas las riberas del mar Mediterraneo, puerto universal de cosarios y amparo y refugio de ladrones“³⁵². Die orientalische Pracht ist somit im cervantinischen Werk auch dem

³⁴⁷ *DQ* II, 1165; Hervorhebung von mir.

³⁴⁸ *DQ* II, 1153.

³⁴⁹ *AL*, 141; zu fragen wäre aber historisch nach dem Ämterkauf im Spanien der *Austrias*. Womöglich ist über die Kritik des Muslimisch-Fremden eine Kritik des Eigenen intendiert.

³⁵⁰ Vgl. *TdA*, 139: „[Y]o la compré [a la española Silvia].“

³⁵¹ *TdA*, 141.

³⁵² *TdA*, 528f.

Vorwurf ausgesetzt, unrechtmäßig – oder schärfer formuliert – auf höchst verbrecherische Weise erworben zu sein.

Selbst der sympathische Moriske Ricote ist im *Quijote* vor allem auch ein Realist und Materialist, dem das Gold sehr wichtig zu sein scheint.³⁵³ Explizit stellt er die Frage an den Ex-Gouverneur Sancho Panza, was der denn ganz konkret als Verwalter des ‚Eilands‘ verdient habe: „¿[Q]ué has ganado en el gobierno? – preguntó Ricote.“³⁵⁴ All seine Gedanken sind zunächst auf die Sicherstellung seines Schatzes gerichtet. Auf diese Weise schreibt er sich in das allgemeine Moriskenbild ein, das der Hund Berganza als Anklage der *codicia morisca* im *Coloquio de los perros* formuliert: [T]odo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder [...] le condenan a cárcel perpetua y a escuridad eterna; de modo que ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España.³⁵⁵

Orientalischer Reichtum, Prunk und Pracht erweisen sich somit als ambivalentes Bild, das nicht nur eine positive Faszination ausübt, sondern stets auch die Frage nach den moralischen Problemen des Geizes und des verbrecherischen Erwerbs an die Mauren stellt.

4.2.2. Der Gelehrte und Weise

Das Bild vom weisen Mauren dürfte sich aus zwei Traditionslinien zusammenfügen: Zum einen erfüllt der Hauptvertreter des muslimischen Gelehrten in Cervantes' Werk, Don Quijotes Chronist Cide Hamete Benengeli, die narrative Funktion des *sabio* in der Poetik des Ritterromans, zum anderen könnte in diesem Stereotyp ein Reflex der längst vergangenen Blüte islamischer Wissenschaft und Philosophie des spanischen Mittelalters vorliegen, von der noch heute die latinisierten Namen Avicenna und Averroes künden.³⁵⁶

In ihrer Nachfolge unternimmt es Cide Hamete, die Abenteuer eines fahrenden Ritters niederzuschreiben. Seine Charakterisierung durch den zweiten Autor bedient sich stets derselben stereotypen Begrifflichkeiten: Der maurische Geschichtsschreiber,³⁵⁷ ein Landsmann Don Quijotes aus La Mancha und damit eigentlich Moriske,³⁵⁸ wird für seine Genauigkeit als „historiador muy curioso y muy puntual en todas las cosas“³⁵⁹ gelobt und mit dem Prädikat eines *sabio*, eines Weisen

³⁵³ Für G. Güntert erweist sich Ricote als ambivalenter Charakter, dessen negative Seite eben durch seine „obsesión materialista“ konstituiert werde. Vgl. *Cervantes. Novelar el mundo desintegrado*, 97.

³⁵⁴ *DQ* II, 1075.

³⁵⁵ *Coloquio*, 349f.

³⁵⁶ Avicenna < Ibn Sînâ (ابن سيني); Averroes < Ibn Ruschd (ابن رشد). Vgl. zur islamischen Philosophie des Mittelalters K. Flasch: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 262-290.

³⁵⁷ *DQ* I, 108: „historiador arábigo“ (Kursivierung bei F. Rico).

³⁵⁸ Vgl. *DQ* I, 235: „autor arábigo y manchego“.

³⁵⁹ *DQ* I, 171.

belegt.³⁶⁰ Ist die Funktionalität von „el sabio Cide Hamete Benengeli“³⁶¹ zwar nach Flores noch von sekundärer Bedeutung für die Struktur des ersten Teils des *Quijote* von 1605,³⁶² avanciert der maurische Gelehrte im zweiten Teil von 1615 endgültig zum unerlässlichen Garanten des quijotesken Universums. Er erhält den Ehrentitel des „primer autor“,³⁶³ was ihn unangefochten an die Spitze der hierarchisch strukturierten Erzählebenen stellt. Unter ihm rangieren der Moriskenübersetzer und schließlich der „segundo autor“, der das arabische ‚Original‘ des Werks in Toledo gefunden haben will. Auch rückt Cide Hamete in der Bewertung des zweiten Autors in die Nähe seiner mittelalterlichen Vorfahren, der Gelehrten von Al-Andalus, denn wie sie es einst waren, gilt auch Don Quijotes Chronist als „filósofo mahomético“³⁶⁴.

In seiner Funktion als gelehrter, unparteiischer und präziser Geschichtsschreiber lässt sich Cide Hamete außerdem im zweiten Teil polemisch als Gegenbild zum ‚falschen‘ Chronisten Avellaneda positionieren, der Cervantes 1614 mit seinem zweiten Teil des *Quijote* zuvorkam. Erstaunt setzen sich Sancho und sein Herr über den apokryphen zweiten Teil auseinander, auf den sie zuerst in einem Gasthaus stoßen. Dort lesen zwei *Hidalgos* im *Quijote* von 1614. Diesen Lesern Avellanedas ruft Sancho zu:

Créanme vueas mercedes [...] que el Sancho y el don Quijote desa historia [de Avellaneda] deben de ser otros que los que andan en aquella que compuso Cide Hamete Benengeli, que somos nosotros: mi amo, valiente, discreto y enamorado, y yo, simple gracioso, y no comedor ni borracho.³⁶³

Die beiden *caballeros*, denen bereits vor Sanchos Eingreifen Avellanedas Stil missfiel, lassen sich leicht von der ‚Wahrheit‘ des Originals überzeugen. Einer von ihnen verlangt sogleich in antikisierendem Vergleich nach einer besseren Verteidigung geistigen Eigentums: Nur der maurische Chronist dürfe befugt sein, die Abenteuer Don Quijotes aufzuzeichnen:

³⁶⁰ Die Wendung „sabio y atentado historiador“ fasst dieses positive Bild formelhaft zusammen (*DQ I*, 316).

³⁶¹ *DQ I*, 159.

³⁶² Vgl. R. M. Flores: „The rôle of Cide Hamete in Don Quixote“, 3-5. Man könnte aber zu Flores’ Argumentation immerhin einwenden, dass bereits im ersten Teil des Romans Cide Hamete als eigentlicher Autor fungiert und damit für die Handlung unabdingbar ist.

³⁶³ *DQ II*, 829.

³⁶⁴ *DQ II*, 1061; inwieweit man im Syntagma ‚mohammedanischer Philosoph‘ nach V. Gaos auch ein Oxymoron und damit eine Ironisierung des maurischen Weisen sehen könnte, ist in der Forschung umstritten (vgl. M. de Cervantes: *El ingenioso hidalgo*, Bd. 2, 743). Im Zusammenhang mit Toledo als ‚Fundort‘ des arabischen ‚Originals‘ des *Quijote* und seiner Tradition als mittelalterliche Übersetzerschule und Zentrum der *aljamiado*-Literatur deutet M. Walter Cide Hamete tatsächlich als Nachfolger der philosophischen Tradition von Al-Andalus (vgl. „La imaginación de moro historiador y morisco traductor“, 37).

[S]i fuera posible, se había de mandar que ninguno fuera osado a tratar de las cosas del gran don Quijote, si no fuese Cide Hamete su primer autor, bien así como mandó Alejandro que ninguno fuese osado a retratarle sino Apeles.³⁶⁵

Nach anfänglichen Ressentiments gegenüber dem muslimischen Weisen scheinen sich Don Quijote und sein Knappe endlich mit dem Gedanken angefreundet zu haben, ein Maure garantiere den Wahrheitsgehalt ihrer Abenteuer. Denken wir an die Entrüstung und die Ängste Don Quijotes zurück, als er zu Beginn des zweiten Teils aus dem Munde Sansón Carrascos erfahren muss, ein ‚Ungläubiger‘ berichte über seine Taten als fahrender Ritter:

[D]esconsolóle pensar que su autor era moro, según aquel nombre de Cide, y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas.³⁶⁶

In Auseinandersetzung mit dem aragonischen Nachahmer gewinnt Cide Hamete zunehmend das Vertrauen seiner Figuren. So kann als weitere Spitze gegen Avellaneda Don Antonio, der unseren fahrenden Ritter bei seinem Einzug in Barcelona begrüßt, den verlässlichen Chronisten Cide Hamete dem Schöpfer eines verfälschten Don Quijote gegenüberstellen:

[B]ien sea venido [...] el valeroso don Quijote de la Mancha no el falso, no el ficticio, no el apógrifo que en falsas historias estos días nos han mostrado, sino el verdadero, el legal y el fiel que nos describió Cide Hamete Benengeli, *flor de los historiadores*.³⁶⁷

Der Objektivitätsanspruch des maurischen Gelehrten erhärtet sich somit zunehmend im zweiten Teil. Zweifel, die sich aus der Interferenz negativer Maurenstereotype ergeben, treten immer stärker in den Hintergrund. An manchen Stellen ironisiert jedoch der zweite Autor im Kommentar zu Cide Hametes Opus gerade dessen (orientalisch-arabeske?) Detailfreudigkeit und Exaktheit der Beschreibung. Die für den Fortgang der Handlung unerhebliche Einzelheit, ob es sich bei Bäumen um Eichen oder Korkeichen handle, wird zur Gelegenheit für den zweiten Autor, den maurischen Weisen augenzwinkernd zu kritisieren: „que en esto no guarda la puntualidad Cide Hamete que en otras cosas suele.“³⁶⁸

Ganz in Abgrenzung zur literarischen Tradition der *novela de caballerías*, der doch Cide Hamete seine Existenz als Chronist eines fahrenden Ritters verdankt, ist der Maure aber gerade nicht offensichtlich als Magier konzipiert, sondern steht allen übernatürlichen Elementen der Erzählung skeptisch gegenüber und sucht stets nach rationalen Erklärungen für scheinbare Magie. Gestärkt durch seine Position als quasi

³⁶⁵ *DQ* II, 1114.

³⁶⁶ *DQ* II, 646; vgl. zur Problematik des lügnerischen Chronisten Kap. 4.1.1.

³⁶⁷ *DQ* II, 1131; Hervorhebung von mir.

³⁶⁸ *DQ* II, 1116.

allwissender Erzähler kann Cide Hamete die Szenerie überschauen und den Leser hinter das blicken lassen, was Don Quijote und dem zunehmend ‚quijotisierten‘ Sancho Panza³⁶⁹ als Einflüsse böser Hexenmeister erscheint. Wird Magie vor allem im zweiten Teil zur gebetsmühlenartig wiederholten Erklärung für alles Unbill, das den Helden begegnet, verhindert die Distanz des objektiven Chronisten, dass der Leser diesen Erklärungen Glauben schenkt, die in einem Ritterroman ja gang und gäbe sind.³⁷⁰ Befürchtet der muslimische Erzähler, seine Leser könnten sich doch von der Handlung täuschen lassen, interveniert er eigens, um in einem Kommentar die kritische Stelle rational zu erklären und Magie als Schlüssel zur Deutung zu verwerfen. Exemplarisch tritt diese narrative Technik in Auseinandersetzung mit der Episode vom verzauberten Kopf hervor, den Don Antonio unseren Helden in Barcelona vorführt. Cide Hamete erläutert im Anschluss an das Abenteuer die Funktionsweise des Kopfes, der sich als Meisterwerk damaliger Technik, keinesfalls aber als *encantado* entpuppt.³⁷¹

Als nahezu allwissender Erzähler, der jedoch als Person im Roman nie greifbar wird, scheint aber gerade der um realistische Erklärung der Handlung bemühte Cide Hamete selbst über magische Kräfte zu verfügen. Der für die weitere Entwicklung der Gattung ‚Roman‘ so wichtige allwissende, auktoriale Erzähler wird somit in seinem ersten modernen Vertreter als Relikt des Ritterromans und eindeutiges Fiktionalitätssignal entlarvt.³⁷² In Abwandlung des Titels eines Aufsatzes³⁷³ könnte man den maurischen Chronisten als das ‚Unheimliche‘ im *Quijote* fassen, als eine Figur, die im Roman ‚umgeht‘. Nur durch Zauberkraft erklärt sich für den Ritter von der Traurigen Gestalt die rasche Publikation des ersten Teils sowie die Allgegenwart und Allwissenheit des Chronisten:

Yo te aseguro, Sancho [...] que debe de ser algún sabio encantador el autor de nuestra historia, que a los tales no se les encubre nada de lo que quieren escribir.³⁷⁴

Während Don Quijote auf Sansón Carrasco wartet, von dem er sich Aufklärung erhofft, grübelt er weiter über die Natur dieses rätselhaften Mauren nach, der ihm unheimlich zu werden scheint:

[N]o se podía persuadir a que tal historia hubiese, pues aún no estaba enjuta en la cuchilla de su espada la sangre de los enemigos que había muerto, y ya querían que anduviesen en estampa sus altas caballerías. Con todo eso,

³⁶⁹ Vgl. zur „quijotización“ Sanchos: S. de Madariaga: *Guía del lector*, 165-176.

³⁷⁰ Vgl. zur Bedeutung der Magie für den Ritterroman H. Bihler: „Miguel de Cervantes Saavedra“, 92.

³⁷¹ Vgl. *DQ* II, 1141f.

³⁷² Vgl. F. Romo Feito: „Hermenéutica de Cide Hamete Benengeli“, 128f. Insofern bestätigt sich auch E. C. Grafts Einschätzung, der *Quijote* ähnele strukturell eher einem postmodernen denn einem Roman der klassischen Moderne (vgl. „When an Arab Laughs in Toledo“, 68).

³⁷³ Vgl. U. Haselstein/J. Perner: „Was im Text umgeht. Über das Unheimliche an der Sprache“.

³⁷⁴ *DQ* II, 645.

imaginó que algún sabio, o ya amigo o enemigo, por arte de encantamento las
habrá dado a la estampa[.]³⁷⁵

So sehr Cide Hamete auch nach rationalen Erklärungen für Don Quijotes Taten und Abenteuer sucht, sich selbst rational zu erklären, gelingt ihm nicht. Als potenziell allwissender und allgegenwärtiger Begleiter des fahrenden Ritters, der ihn niemals zu Gesicht bekommt, ist der Maure als *moro encantado*, als Zauberer entlarvt. Was im Roman ‚umgeht‘, ist just der muslimische Chronist, Don Quijotes Schatten. Vor diesem Hintergrund ließe sich eine ‚magische‘ Lesart des Epilogs vorschlagen, der in gleicher Weise gegen die Tradition der Ritterromane, die zu Zyklenbildung tendieren, sowie gegen falsche Fortsetzer *à la* Avellaneda gerichtet ist. Explizit wird ein authentischer dritter Teil ausgeschlossen und der Feder des *sabio* verboten, sich von anderen benutzen zu lassen. Ist dies nicht Magie der Worte, die Apostrophe lebloser Materie, die zum Sprechen und Handeln gebracht werden soll?

[E]l prudentísimo Cide Hamete dijo a su pluma: „Aquí quedarás colgada desta espetera y deste hilo de alambre, ni sé si bien cortada o mal tajada péñola mía, adonde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte. Pero antes que a ti lleguen, les puedes advertir y decirles en el mejor modo que pudieres:

– ¡Tate, tate, folloncicos!
De ninguno sea tocada,
porque este empresa, buen rey,
para mí estaba guardada.³⁷⁶

Was Amadís de Gaula in ‚seinem‘ Widmungsgedicht betont, erweist sich als gültig für das gesamte cervantinische Werk: die Einzigartigkeit des Bildes vom weisen Mauren. Keine andere muslimische Figur ließe sich mit dem „sabio autor, al mundo único y solo“³⁷⁷ vergleichen. Eher stößt man auf die Kehrseite maurischer Weisheit und Intelligenz, ihre negativ zu bewertende Schlaueit und Gerissenheit, die sie zum Schaden der Christen einsetzen. So ist in der Erzählung des *Cautivo*, eingewoben in Cide Hametes Chronik, die Rede von der „sagacidad“ des osmanischen Herrschers, „que todos los de su casa tienen“³⁷⁸. Und nur das Zerrbild eines *filósofo mahomético* ist in der *Gran sultana* zu besichtigen, wo der Kadi als parteiischer Richter und pädophiler alter Wirtkopf alles glaubt, was ihm der Spanier Madrigal zwar nicht ‚vom Pferd‘, aber

³⁷⁵ *DQ* II, 646.

³⁷⁶ *DQ* II, 1222. Mag auch der *Quijote* Imitationen in ganz Europa provoziert haben, hatte Cide Hametes ‚Zauberspruch‘ doch insofern Erfolg, als dass tatsächlich kein dritter Teil des *Ingenioso Hidalgo* erschien. Vgl. zur Rezeptionsgeschichte des Romans Ch. Strosetzki: *Miguel de Cervantes*, 183-197.

³⁷⁷ *DQ* I, 25.

³⁷⁸ *DQ* I, 456. Die listige Verschlagenheit der Türken ist auffälligerweise auch ein Stereotyp der rumänischen Volksliteratur (vgl. P. Lindenbauer: *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 283).

doch von sprechenden Vögeln und Elefanten erzählt.³⁷⁹ Ein Rätsel bleibt, wie Bild und Gegenbild, geschaffen vom selben *primer autor*, im selben Jahre 1615 und nicht *por arte de encantamento* den Weg in die Druckerpresse fanden.

4.2.3. Die exotisch-erotische Frau

Parallel zur bedrohlichen, pervertierten und letztlich destruktiven Sexualität des muslimischen Mannes erscheint die Schönheit der Maurinnen als Fluchtpunkt erotischer Träume der Christen.³⁸⁰ Die exotische Attraktivität der Musliminnen geht dabei Hand in Hand mit der Vorstellung ihrer sexuellen Freizügigkeit im Umgang mit christlichen Gefangenen. Exotismus als attraktive Alterität verbindet sich im Bild der lasziven, ‚willigen‘ Frau zu einer christlichen Männerphantasie, als Evasionsmöglichkeit aus der rigiden Sexualmoral und dem damit eng verbundenen Ehrenkodex des *Siglo de Oro*.³⁸¹ Die Schönheit der Maurinnen als erotisches Signal wird an vielen Stellen des cervantinischen Werks geradezu hyperbolisch hervorgehoben.³⁸² So enthüllt Zoraida im *Quijote* nicht nur „un rostro tan hermoso“, sondern erweist sich generell den Christinnen an Schönheit überlegen³⁸³ – kein Wunder, wenn man später erfährt, sie sei nicht weniger als die schönste Frau ganz Nordafrikas, die selbst von osmanischen Vizekönigen bedrängt werde, doch keinen Muslim heiraten wolle.³⁸⁴ Das literarische Portrait, welches der Christensklave von ihr ganz in der Tradition der petrarkistischen Hyperbel entwirft, führt dem Leser das erotische Wunschbild einer wunderschönen Frau vor Augen, deren Anziehungskraft durch orientalische Kleidung und Schmuck noch gesteigert wird:

Demasiada cosa sería decir yo agora la mucha hermosura, la gentileza, el gallardo y rico adorno con que mi querida Zoraida se mostró a mis ojos; solo

³⁷⁹ Allgemein zeigen sich gerade die Vertreter der muslimischen Rechtsgelehrsamkeit im cervantinischen Werk alles andere als weise, vielmehr impulsiv, cholerisch, verdorben oder schlichtweg dumm. Vgl. zur Bewertung der Ulema Kap. 4.1.5.

³⁸⁰ Das Fremde kann solch widersprüchliche Gefühle – Angst und Abscheu auf der einen, Verlockung und Anziehung auf der anderen Seite – oft sogar „aufgrund derselben Eigenschaften“ wecken (vgl. F. Gewecke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, 292), wie im vorliegenden Fall aufgrund des vermeintlich freieren Umgangs der Mauren mit der Sexualität.

³⁸¹ Auch die ab 1492 ‚entdeckten‘ Ureinwohner Amerikas werden in den Texten der Epoche als promisk und sexuell abnorm beschrieben, so dass sich dieses Stereotyp ananalog zu den Muslimen bei Cervantes mit F. Gewecke als „Projektion eigener unerfüllter Wünsche und Bedürfnisse“ des spanischen Mannes deuten lässt (vgl. ebd., 293, Anmerkung 10).

³⁸² Der Topos maurischer Schönheit verfolgt P. Lindenbauer bereits in den spanischen Romanzen des *Romancero viejo* (vgl. *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 275f.).

³⁸³ Vgl. *DQ I*, 441.

³⁸⁴ *DQ I*, 469. Ihrem Geliebten gilt sie sogar als das schönste Geschöpf auf Erden (vgl. *DQ I*, 491).

diré que más perlas pendían de su hermosísimo cuello, orejas y cabellos que cabellos tenía la cabeza.³⁸⁵

Im Einklang mit der für die höfische Liebeskonzeption wie für den Petrarkismus typischen Verklärung der Geliebten zur höhergestellten Herrin bis hin zur angebeteten Göttin nähert sich die Faszination des Erzähler-Protagonisten blasphemischen Vergleichen. Die schöne Maurin wird gleichsam als Gottheit in den Olymp entrückt: „[E]n todo extremo aderezada y en todo extremo hermosa [...] me parecía que tenía delante de mí una deidad del cielo[.]“³⁸⁶

Die Maurin Arlaxa steht im *Gallardo español* an Schönheit Zoraida offenbar nicht nach. Der gleichfalls aus der höfischen Liebestradition des christlichen Mittelalters ererbte Frauenpreis fasst ihre Schönheit in die Sprache des Ritterromans. Dem Maurenkönig Azán wird sie vor der Schlacht gegen die Spanier als „bella y sin par Arlaxa“³⁸⁷ wie folgt präsentiert:

Tienes presente, ¡oh rey Azán!, la gloria
de la Africa y la flor de Berbería;
un ángel es que anuncia la victoria,
que el Cielo, donde él vive, te lo envía.³⁸⁸

Wie stark die exotische Schönheit der fremden Frau als Sexualphantasie des christlichen Mannes den literarischen Topoi des Westens entspricht, zeigt im *Amante liberal* eine Szene, die im historischen Rückblick auf die Tunis-Expedition Karls V. von 1535 eine gefangene Maurin beschreibt – bezeichnenderweise unter *réécriture* der Alterität. Die Nordafrikanerin trägt blondes Haar, wie es der petrarkistische Frauenpreis verlangt.³⁸⁹

[L]e trujeron a presentar [a Carlos V] una mora por cosa singular en belleza, y que al tiempo que se la presentaron entraban rayos del sol por unas partes de la tienda y daban en los cabellos de la mora, que con los mismos del sol en ser rubios competían, cosa nueva en las moras que siempre se precian de tenerlos negros.³⁹⁰

³⁸⁵ *DQ* I, 474; bemerkenswerterweise wird jedoch eher der Reichtum denn die reine Schönheit der Maurin hervorgehoben. Vgl. zu diesem Problem F. Márquez Villanueva: *Personajes y temas del Quijote*, 117 u.a. Parodi: „El episodio del cautivo, poética del *Quijote*“, 435.

³⁸⁶ *DQ* I, 475.

³⁸⁷ *GE*, 256; typisch für den Ritterroman ist an dieser Stelle gerade die Wendung „sin par“ wie wir sie im *Quijote* in der Gestalt der „sin par Dulcinea del Toboso“ (*DQ* I, 68) finden.

³⁸⁸ *GE*, 255.

³⁸⁹ Denken wir an die „rubias cabezas“ der Nymphen (XI. Sonett) oder das Gold der Haare (XXIII. Sonett) in Garcilasos Werk oder im Œuvre des Meisters persönlich: „Erano i capei d'oro a l'aura sparsi[...]“ (*Canzoniere*, XC. Sonett).

³⁹⁰ *AL*, 164. Eine ähnliche Negierung äußerlicher Differenz findet sich in der Bildenden Kunst der Epoche: Ein Prunkschild Karls V., der die Eroberung von Tunis feiert, zeigt nicht nur den Kaiser in der Gestalt des griechischen Heros Herkules, sondern auch Afrika personifiziert als besiegte,

Der weiblichen Schönheit gelingt auch, was sonst als Unmöglichkeit erscheint: Sie lässt für Augenblicke über den ‚Makel‘ des islamischen Glaubens hinwegsehen. Schönheit, so heißt es im zweiten Teil des *Quijote*, könne ein Empfehlungsschreiben ausstellen und sogar vor dem Tode bewahren: „Miróle el virrey, y viéndole tan hermoso y tan gallardo y tan humilde, dándole en aquel instante una carta de recomendación su hermosura, le vino deseo de escusar su muerte[.]”³⁹¹

Diese Stelle ist insofern auffällig, da der Vizekönig sich hier ja von der Schönheit eines vermeintlichen Muslims angezogen fühlt. Seine Intention, die Hinrichtung des gefangenen Kapitäns einer maurischen Galeere zu verhindern, übergeht religiöse und sexualmoralische Schranken der Epoche. Die maurische Schönheit kann also ihre Trägerin oder sogar ihren Träger³⁹² unter Christen schützen. In der fiktionalen Wirklichkeit löst sich das Dilemma des Vizekönigs aber bald in Wohlgefallen auf: Bei dem vermeintlichen Muslim handelt es sich um eine christliche Frau, Ana Félix. Der homoerotische Exotismus erweist sich als reine Imagination, nicht nur weil sich der ‚Türke‘ als Frau, sondern diese auch noch als spanische *morisca* herausstellt, deren Aussehen in vielen Regionen der Iberischen Halbinsel noch im frühen 17. Jahrhundert zum Alltag dazugehörte.

Wie verhält es sich aber mit einer ‚echten‘ Maurin? Wie reagiert die spanische Gesellschaft auf eine maurische Reisende wie im Falle Zoraidas im *Quijote*? Auch an dieser Stelle unterdrückt ihre Schönheit den ersten Anflug von Ablehnung und Fremdenfeindlichkeit auf Seiten der Christen und ermöglicht ihre Integration in die spanische Gesellschaft des Mikrokosmos ‚Wirtshaus‘ über Vermittlung ihres Geliebten Ruy Pérez. Der spanische Mann übernimmt die Rolle des Dolmetschers (*intérprete*), der die rätselhafte Gestalt der maurischen Frau seinen christlichen Zuhörern interpretiert.³⁹³ Das Enigma des Orients für Christen zu lüften, liegt nach Said ganz in orientalistischer Tradition beim westlichen Experten.³⁹⁴ Der Orient in Gestalt Zoraidas bleibt außer

gebundene Frau mit in Gold gearbeiteten Zöpfen (vgl. S. Deswarte-Rosa: „L’expédition de Tunis”, 113-117).

³⁹¹ *DQ* II, 1151. Dieses Motiv der Schönheit als Empfehlungsschreiben begegnet uns auch in anderem Kontext im *Persiles*, 130: „[...] hallando la belleza del mozo piedad en la dureza de su corazón [...]” Es handelt sich offenbar um einen Topos aristotelischer Herkunft (vgl. *DQ* II, 1151, FN 40).

³⁹² Auch muslimische Männer werden ob ihrer körperlichen Schönheit an manchen Stellen im cervantinischen Werk gerühmt (vgl. *DQ* II, 1151: „todos gallardos“). Die Stattlichkeit des Mauren fügt sich gleichfalls in die Tradition des *Romancero viejo* (vgl. P. Lindenbauer: *Der Fremde als ‚der Andere‘*, 275f.).

³⁹³ Vgl. M. Moner: „Moros y cristianos en el *Quijote*: el caso de Zoraida”, 51f.

³⁹⁴ Vgl. *Orientalism*, 308: „[A [...]] powerful difference posited by the Orientalist as against the Oriental is that the former *writes* about, whereas the latter *is written* about. For the latter, passivity is the presumed role; for the former, the power to observe, study, and so forth;” (Hervorhebungen im Original).

einsilbigen Antworten, die gerade ihre muslimische Identität leugnen,³⁹⁵ fast gänzlich stumm. Die Sprache muss der spanische Begleiter seiner Maurin leihen. Sie kann sich nach Marx und Said nicht selbst vertreten, sie muss vertreten werden.

Nachdem sich die anfängliche Ablehnung alles Maurischen in Luscindas Frage klar gezeigt hat,³⁹⁶ geben die Anwesenden schließlich doch der Schönheit der Maurin nach. Wie in Anas Falle versöhnt die exotische Schönheit – ob real oder nur imaginiert – mit dem ‚Makel‘ der Alterität: „Y como la hermosura tenga prerrogativa y gracia de reconciliar los ánimos y atraer las voluntades, luego se rindieron todos al deseo de servir y acariciar a la hermosa mora.“³⁹⁷

Demgegenüber nimmt die schöne Maurin die Rolle der dämonischen Verführerin bei Cervantes selten ein, obwohl gerade ihre Schönheit ja den Christen vom rechten Glauben abbringen könnte. Versuche der Verführung sind aber nie mit explizit religiösen Intentionen verbunden. Nie soll der Christ zum Islam, sondern nur konkret zum Geschlechtsakt verführt werden. Religiöse Motive sind auf einer anderen Ebene zu verorten, da sich die Maurin in ihrer Rolle als aktiv Werbende mit Eva verbindet, die Adam und damit die ganze Menschheit zum Sündenfall verführte. Zahara bedient sich sogar der Zauberkünste ihrer Dienerin Fátima im *Trato de Argel*, um über Intervention des Teufels ihren Christensklaven Aurelio in sich verliebt zu machen.³⁹⁸ Doch weder ihre Schönheit noch teuflische Kräfte können einen ‚echten‘ Christen vom rechten Weg abbringen – so die Botschaft des Happyends: Aurelio und seine gleichfalls von ihrem Herrn bedrängte Silvia werden für ihre Standhaftigkeit belohnt, das verliebte Maurenpaar Zahara und Yzuf vom Bey als *Deus ex machina*³⁹⁹ bestraft.

Nicht die Verführung des Christen gelingt, sondern das Gegenteil tritt regelmäßig in Werken von Cervantes ein: Die schönen Musliminnen scheinen ‚eigentlich‘ nur auf einen christlichen Mann zu warten, der sie aus den Fesseln des islamischen ‚Irrglaubens‘ befreit und nach Spanien führt, wo sie sich taufen lassen können.⁴⁰⁰ Dies betrifft in erster Linie die Zoraida/María des *Quijote* und Zahara aus den *Baños de Argel*, die eine gänzliche Neu- und Umgestaltung ihrer lasziven Namensverwandten aus dem *Trato de Argel* verkörpert. In einem weiteren Sinne fügen sich aber auch die Moriskinnen Ana Félix und Rafala in diese Logik ein, da erstere in

³⁹⁵ Vgl. *DQ* I, 441f.: „¡No, no Zoraida: María, María! [...] Zoraida macange!“ (Kursivierung bei F. Rico).

³⁹⁶ *DQ* I, 440: „¿[E]sta señora es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que es lo que no querríamos que fuese.“

³⁹⁷ *DQ* I, 441.

³⁹⁸ Vgl. *TdA*, 150f. Eine weitere maurische Zauberin, deren Verführungskünste nichts fruchten, verkörpert die Granadiner Hexe Cenotia im *Persiles*, 329ff.

³⁹⁹ Vgl. zur Interpretation des algerischen ‚Königs‘ als *Deus ex machina* E. Fernández: „*Los tratos de Argel*: obra testimonial“, 20

⁴⁰⁰ Dieses Modell der Unterwerfung der Repräsentantinnen des Orients unter die männlichen Vertreter des Abendlandes findet sich bereits in der italienischen Literatur des 16. Jahrhunderts (vgl. A. Stoll: „Introducción“, 11f.).

das altchristliche Spanien einheiraten will und letztere sich von ihren familiären Banden löst und sich für das katholische Spanien gegen den Glauben ihrer Väter entscheidet.⁴⁰¹

Was die erotische Attraktion der Maurinnen nun im literarischen Werk aber noch erhöht, ist der Hauch des Verbotenen, der ihre Exotik umgibt. Den Blicken der muslimischen Männer unter Schleiern entzogen, zeichnet sie im Werk von Cervantes eine naiv zu nennende Unbekümmertheit im Umgang mit Christensklaven aus, denen die Schönen dann auch leicht verfallen:

[L]as moras no se dejan ver de ningún moro ni turco, si no es que su marido o su padre se lo manden. De cristianos cautivos se dejan tratar y comunicar aun más de aquello que sería razonable[.]⁴⁰²

Der ‚unvernünftige‘ Umgang mit den Musliminnen, also der Sexualverkehr, ist jedoch lebensgefährlich. Die vermeintlich freiere islamische Sexualität erweist sich bei genauerer Analyse gleichfalls als rigide: Wird ein Christ mit einer Muslima *in flagranti* erwischt, bleibt dem Mann nur die Wahl zwischen Konversion zum Islam oder Tod für beide, d.h. für einen ‚echten‘ Christen wie Madrigal in *La gran sultana* bliebe nur das Martyrium und damit ja zugleich der Verrat an der Frau, die, ohne selbst gefragt zu werden, vom Christen mit seiner Entscheidung auch zum Tode verurteilt wird. Das Urteil des islamischen Rechtsgelehrten, des Kadi von Konstantinopel, ist eindeutig:

Dad con ellos en la mar,
de pies y manos atados,
y de peso acomodados
que no los deje nadar;
pero si moro se vuelve,
casados, y libres quedan.⁴⁰¹

Mit einem Wortspiel unterstreicht Madrigal in seiner Antwort, nur der Märtyrertod bleibe ihm als Option, um nicht aufgrund der Konversion zum Islam den ewigen Tod der Verdammnis sterben zu müssen:

Hermanos, atarme pueden.
[...]
pero casarme y ser moro
son dos muertes, de tal suerte,
que atado corro a la muerte
y suelto mi ley adoro.⁴⁰³

⁴⁰¹ Auch die Renegatin Halima des *AL* fügt sich in diese Kategorie maurischer Frauengestalten. Zwar scheitert ihr Versuch, den Christensklaven Ricardo zu verführen, doch flieht sie schließlich doch mit den Christen, um in Sizilien wieder ihren christlichen Glauben anzunehmen.

⁴⁰² *DQ I*, 473.

⁴⁰³ *GS*, 454.

Trotz Todesnähe und Todesverachtung handelt es sich hierbei aber um eine komische Szene mit misogyner Tendenz, etwa wenn Madrigal die Heirat mit dem Tod vergleicht. Auch gelingt es Madrigal, seine Hände aus der Schlinge zu ziehen, da er den Richter, der sich im weiteren Verlauf als alter Wirrkopf herausstellt, überredet, seine Hinrichtung so lange auszusetzen, bis er einem Elefanten des Sultans das Sprechen beigebracht habe, also bis in alle Ewigkeit. Unklar bleibt aber das Schicksal der Muslima: Wurde sie für ihr Vergehen, „el gran pecado“⁴⁰¹ des Geschlechtsverkehrs mit dem Christen doch ertränkt? Weder für den Autor noch für das intendierte Publikum scheint diese Frage aber von Relevanz, was erneut den Objektstatus der maurischen Frau belegt. Wichtig ist in letzter Konsequenz allein das Schicksal des christlichen Mannes.

4.2.4. Der ritterlich-höfische Liebhaber

Ein weiteres positives Maurenbild steht im Gesamtwerk von Cervantes ähnlich isoliert wie das des maurischen Philosophen Cide Hamete und reduziert sich auf ein spätes, zu Lebzeiten seines Autors nie aufgeführtes Theaterstück, *El gallardo español*, aus dem 1615 veröffentlichten Sammelband *Ocho comedias*: das Bild vom Mauren als höfischem Liebhaber und damit eng verwoben das idealisierte maurische Liebespaar, das in Sprache und Verhalten dem neuplatonisch-petrarkistischen Liebeskonzept voll genügt. Meiner Auffassung nach noch deutlicher als die *Historia del cautivo* im ersten Teil des *Quijote*, die von der Kritik gerne als *novela morisca* „mit vertauschten Rollen“ gelesen wird,⁴⁰⁴ bildet die Fabel des *Gallardo español* die literarische Maurophilie ab, wie sie im 16. und 17. Jahrhundert in Spanien beliebt war.⁴⁰⁵

Im Maghreb, nahe einer von Spaniern gehaltenen Festung, dient der Maure Alimuzel seiner schönen Dame Arlaxa nach allen Regeln der höfischen Liebe, wie sie sich im Okzident bis in die Trobador-Lyrik des südfranzösischen Mittelalters zurückverfolgen lassen.⁴⁰⁶ Im Fraudienst – „al servicio de [su] dama“⁴⁰⁷ – ist Alimuzel zu allem bereit in der Hoffnung, das Herz seiner Dame zu erobern, die sich

⁴⁰⁴ Vgl. H.-J. Neuschäfer: „Cervantes und der Roman des Siglo de Oro“, 132.

⁴⁰⁵ Vgl. allgemein zur Maurophilie und zur Gattung der *novela morisca* M. S. Carrasco Urgoiti: „Apuntes sobre el calificativo ‘morisco’“, 187-189 u. Dieselbe: „La novela morisca“, 51. *GE* wurde schon von A. Mas in die Tradition der Maurophilie eingeordnet (vgl. *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d’Or*, Bd. 2, 323/338).

⁴⁰⁶ Vgl. zu den Ursprüngen der höfischen Liebeskonzeption des romanischen Mittelalters L. Paterson: „*Fin’amor* and the development of the courtly *canso*“, 28-43. Sollte sich der arabische Einfluss auf die Trobadors doch als ausschlaggebend für die Ausbildung der westlichen höfischen Liebe herausstellen, würde es sich im cervantischen Werk um einen Reimport dieses Konzepts in den Orient handeln. Vgl. zur sog. höfischen Liebe in der arabischen Lyrik E. Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. 2, 68-84.

⁴⁰⁷ *GE*, 220. Diese aus der Lexik des Lehnswesens entlehnte Verhaltensweise der höfischen Liebe findet sich auch beim Maurenkönig Azán, der im dritten Akt gleichfalls um Arlaxa wirbt (vgl. *GE*, 257).

ganz wie ihre westlichen Kolleginnen zunächst als hartherzige *belle dame sans merci*⁴⁰⁸ zeigt. Sie verlangt von ihrem Liebhaber ritterliche Bewährung, doch mit einer grausamen Nuance: Da sie von der großen Schönheit und Tapferkeit des Spaniers Don Fernando de Saavedra – kaum verhülltes Eigenlob des Autors⁴⁰⁹ – gehört hat, fordert sie als Probe von Alimuzel, er solle diesen Christen im ritterlichen Zweikampf besiegen und zu ihr bringen, damit sie sich selbst ein Bild von seiner Attraktivität machen könne.⁴¹⁰ Bereits der Eröffnungsdiallog des Maurenpaars führt das Publikum in Lexik und Topik der westlichen Liebeskonzeption der Epoche:

Es el caso, Alimuzel,
que, a no traerme el cristiano,
te será el amor tirano,
y yo te seré crüel.⁴¹¹

Die Liebe als personifizierte Tyrannei, die grausame Geliebte, das Auf-die-Probe-Stellen des Mannes, all dies sind Topoi der europäischen Literatur der Renaissance in höfischer und petrarkistischer Tradition.⁴¹² Hinzu tritt der obligatorische Frauenpreis, das hyperbolische Lob weiblicher Schönheit aus dem Munde des verliebten Alimuzel: „Arlaxa, de la belleza milagro.“⁴¹³

Die Nähe der höfischen Liebe zur Blasphemie kann – selbst schon eine Konvention der westlichen Literatur – aus dem Munde von Muslimen wohl noch leichter goutiert werden, da ihre gesamte Religion ja letztlich aus christlicher Perspektive als Gotteslästerung begriffen wurde. So eröffnet Alimuzel seinem Gegner Don Fernando und allen anwesenden Spaniern den Grund für seine Herausforderung in deutlicher Abgrenzung zum religiösen Diskurs:

No me trae aquí Mahoma
a averiguar en el campo
si su secta es buena o mala
[...]

⁴⁰⁸ So im Schlussvers eines Werks Alain Chartiers aus dem 15. Jahrhundert (vgl. J. C. Laidlaw (Hg.): *The poetical works of Alain Chartier*, 360). Doch bereits im Hochmittelalter entwickelte sich die „vil süeziu, senftiu toeterinne“ (*MF* 147,4) zum Topos des Minnesangs, der leicht abgewandelt als „la dulce mi enemiga“ (*CdC*, 288) auch im cervantinischen Werk präsent ist. Da die okzidentalen Traditionslinien bei Arlaxas Konzeption somit deutlich zu Tage treten, scheint uns bei dieser Maurin nicht so ohne weiteres ein typisches „mal deseo mahometano“ zu verorten, wie dies J. Casaldueiro annimmt (vgl. *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, 31).

⁴⁰⁹ Vgl. A. Mas: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or*, Bd. 2, 339.

⁴¹⁰ Diese Grausamkeit im Umgang mit dem liebenden, dienenden Mann wird Arlaxa auch explizit vorgehalten: „Fuiste, señora, con él/ otra segunda Medea./ famosa por ser cruel./ A una empresa le enviaste/ que parece que mostraste/ que te era en odio su vida“ (*GE*, 225).

⁴¹¹ *GE*, 214.

⁴¹² Vgl. zum Petrarkismus G. Hoffmeister: *Petrarca*, 118-128 und zur spanischen Rezeption in der Nachfolge Garcilasos und Boscáns I. Navarete: *Orphans of Petrarch*, passim.

⁴¹³ *GE*, 217.

Tráeme otro dios más brioso,
 que es tan soberbio y tan manso,
 que ya parece cordero,
 y ya león irritado.
 Y este dios, que así me impele,
 es de una mora vasallo,
 que es reina de la hermosura,
 de quien soy humilde esclavo.⁴¹⁴

Sieht man einmal von den bereits analysierten Versen zur Abwertung des Islam als christlicher Sekte und von der Fehleinschätzung ab, Mohammed werde als Gott verehrt,⁴¹⁵ bleibt eine umfangreiche Liste petrarkistischer Topoi: Die Liebe als göttliche Gewalt, personifiziert und verehrt im antiken Gott Amor, und als Paradoxie, gekennzeichnet durch Antithesen (zahmes Lamm und grausamer Löwe), erneuter hyperbolischer Frauenpreis (Arlaxa ist von solcher Schönheit, dass selbst der Liebesgott ihr Knecht sei) und schließlich der Frauendienst, das männliche Ich als *humilde esclavo* seiner Dame. Alimuzels ritterlich-höfisches Verhalten wird auch von seinen christlichen Kontrahenten einhellig gelobt.⁴¹⁶ Seine Herausforderung des *gallardo español* zum Zweikampf entspricht gleichfalls allen (christlich-okzidental) Regeln der Ritterlichkeit, die ja auch Don Quijote so wichtig sind:

Dime: ¿oíste un desafío
 que hizo un moro vacío
 de ventura, y de fe llano?
 Fernando: Y fue tenido por bueno,
 bien criado y de gran brío.⁴¹⁷

Wird dem maurischen Liebespaar somit ein Verhalten angedichtet, das allen Konventionen einer okzidental literarischen Mode – der höfischen Liebe – und eines schon anachronistischen Ideals der Ritterlichkeit entspricht, so verweist eine solche Strategie auf ein Verhalten im Umgang mit dem Orient, das nach Said als „incorporation“⁴¹⁸, als Vereinnahmung der Alterität gefasst werden kann: Das Befremdende des Fremden wird gerade dadurch entschärft, dass ihm bekannte Züge des Eigenen verliehen werden. Wir begeben uns folglich mit dem *Gallardo español* in das Terrain der literarischen Maurophilie, deren Hauptvertreterin, die *novela morisca*, sich

⁴¹⁴ GE, 216.

⁴¹⁵ Vgl. zur Glaubensfeindschaft Kap. 4.1.5.

⁴¹⁶ Der von ihm herausgeforderte Don Fernando sagt über den Mauren: „Que es el moro comedido/ y valiente, y que merece/ ser de amor favorecido/ en el trance que se ofrece.“ (GE, 217).

⁴¹⁷ GE, 228.

⁴¹⁸ E. W. Said: *Orientalism*, 210. Ähnliche Strategien der ‚Entfremdung‘ werden in Kap. 4.4.3 in der Gestalt des osmanischen Sultans analysiert. Von ‚Strategien der Vereinnahmung‘ in Bezug auf das Genre der *novela morisca* spricht auch A. Stoll. Vgl. „Abindarráez und die schöne Jarifa“, 113.

durch ähnliche Strategien der Vereinnahmung des Orients auszeichnet. Dem maurischen Liebespaar Alimuzel und Arlaxa ließen sich Paare wie Abindarráez und Jarifa⁴¹⁹ oder Ozmín und Daraja⁴²⁰ an die Seite stellen. Wohl nicht zufällig verlagert die cervantinesische *comedia* aus dem Jahr 1615 den Schauplatz von Spanien nach Nordafrika und die Zeit der Handlung aus einer stilisierten maurischen Vergangenheit in die Gegenwart des intendierten Publikums.⁴²¹ Die Wahl des Maghreb als Schauplatz des Stückes zeigt somit auch geografische Tendenzen der *incorporation* des ‚Orients‘, da in Nordafrika ideologisch und militärisch die sog. *Reconquista* vom Spanien der Habsburger weitergeführt werden sollte.

Doch wie so oft im Werk von Cervantes ist eine feine Ironie auch im *Gallardo español* zu konstatieren. In das positive Bild eines maurischen Liebespaares mischen sich Dissonanzen. So bleibt die Maurin Arlaxa nicht frei von negativen Bewertungen. Oropesa, einer ihrer Christensklaven, zeigt keinerlei Sympathien für seine schöne Herrin: „Ella [Arlaxa] es falsa cuanto es bella.“⁴²² Der Vorwurf ordnet somit die Muslimin in das negative Stereotyp der Lügnerin und Betrügerin, ja sogar der Verräterin ein.⁴²³ Deutlicher noch als in der ambivalenten Figur Arlaxas tritt die Infragestellung der Maurophilie dem Rezipienten in Gestalt Alimuzels entgegen. Schon sein Name erinnert eher an das komische Rollenfach eines Alifanfarrón⁴²⁴ bei Cervantes. In der Tat erweist sich der edle Maure mit voranschreitender Handlung zunehmend als Aufschneider und prinzipieller Schwächling. Bei einem spanischen Überfall auf Arlaxas Haus, der vom muslimischen Verräter Nacor als einer besonders sinistren Figur des Stücks ermöglicht wird, zeigt sich Alimuzels Schwäche klar im Kampf mit dem Christen Buitrago, der im Stück weitgehend die Funktion eines *gracioso* erfüllt.⁴²⁵ Nur das Einschreiten Don Fernandos zu Gunsten der Mauren erspart Alimuzel die Niederlage gegen den *gracioso in partibus*⁴²⁶ und Arlaxa die

⁴¹⁹ Aus der anonymen Maurenerzählung *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa* von 1560.

⁴²⁰ Vgl. die eingeschobene Erzählung im Schelmenroman von 1599 (M. Alemán: *Guzmán de Alfarache*, Bd. 1, 214-259).

⁴²¹ Gerade die radikale Verdrängung der realen Nachfahren der Mauren auf spanischem Boden, die Ausweisung der Morisken 1609 bis 1614, scheint paradoxerweise gerade eine Voraussetzung der Idealisierung der maurischen Vergangenheit im Gefolge der Maurophilie gewesen zu sein. Im 17. Jahrhundert ist dann ein Gattungswechsel weg von der *novela morisca* hin zur *comedia de moros y cristianos* zu beobachten, was gattungspoetisch auch *GE* erklären dürfte (vgl. A. Stoll: „Abindarráez und die schöne Jarifa“, 116/122).

⁴²² *GE*, 236.

⁴²³ Doch bleibt im Stück diese direkte Charakterisierung Arlaxas wiederum nicht unwidersprochen. Im Gespräch mit der Christin Margarita zeigt die Muslimin jedenfalls entgegen Oropesas pauschaler Verurteilung echtes Mitgefühl, die indirekte Charakterisierung über ihre Taten destruiert somit das Maurenbild Oropesas: „Cristiana, de tu dolor/ casi siento la mitad [...]“ (*GE*, 253).

⁴²⁴ Bekannt aus dem *Quijote* als ‚Kaiser‘ und Anführer einer Schafherde (vgl. *DQ* I, 189).

⁴²⁵ Vgl. I. Arellano: *Historia del teatro español del siglo XVII*, 50.

⁴²⁶ Nach einer Formulierung J. Canavaggios in: „Sobre lo cómico en el teatro cervantino: Tristán y Madrigal, bufones *in partibus*“.

Verschleppung in christliche Gefangenschaft.⁴²⁷ Als im dritten Akt Don Fernando schließlich die Maske fallen lässt und heldenhaft den Angriff der Maurenkönige auf die spanische Festung abwehrt, ist ihm Alimuzel in keiner Weise gewachsen und fühlt sich von seinem vermeintlichen Freund Lozano, für den sich der christliche Protagonist ausgegeben hat, verraten. Der Glaubensgegensatz wird gegen Ende des Stückes eindeutig unterstrichen:

Alimuzel:	Poco puedo y poco valgo con este amigo enemigo. ¿Por qué contra mí, Lozano, esgrimes el fuerte acero?
Fernando:	Porque soy cristiano, y quiero mostrarte que soy cristiano. ⁴²⁸

Daneben ergibt sich eine weitere Distanzierung von der Mode der literarischen Maurophilie im cervantinischen Stück durch die Technik, negative Maurenstereotype in den *Gallardo español* einzustreuen, die die Maurophilie als Haupttendenz des Stückes gleichsam verdunkeln. Nicht assimilierbar zeigt sich als Antagonist zum Liebespaar Arlaxa und Alimuzel der Prophetenabkömmling Nacor, der als Verräter und Feigling eine besonders schwarze Sichtweise der Mauren hinterlässt. Wie ein Brennglas bündelt er mehrere uns bereits geläufige Stereotype. Seine ungezügelte, bedrohliche Libido schreckt zur Befriedigung seiner Lust nicht vor dem Gedanken an feigen, grausamen Mord an seinem edlen Rivalen Alimuzel zurück, den Nacor beinahe im Schlaf gemeuchelt hätte. Der *jarife* wird dann zum Verräter an der *umma* (أمة), der Gemeinschaft der Gläubigen, indem er sie den Christen ausliefert – in der Hoffnung, als Belohnung Arlaxa als Gefangene zu erhalten.⁴²⁹ In der Rolle des schlechten Ratgebers begleiten ihn die Lügen beständig, was den edlen, ‚inkorporierten‘ Muslim Alimuzel besonders entrüstet: „¡Un jarife miente!/ ¡Por Alá, que es gran maldad!“⁴³⁰ Da die maurophile Strategie der Vereinnahmung bei Nacor versagt, wird die antithetische Strategie der Ausgrenzung angewandt, der *jarife* als fremdes, bedrohliches Element konsequent im Stück eliminiert: Er findet den Tod durch spanisch-christliche Hand.⁴³¹

Im Rahmen der Maurophilie bietet nun gerade der Petrarkismus verschiedene Anknüpfungspunkte, um das Maurenbild in eigene, okzidentale Traditionen zu überführen. Von den bereits analysierten Stereotypen der Grausamkeit, des Glaubensgegensatzes und dem positiven Wunschbild der maurischen Schönheit lassen sich Brücken zum System der höfischen Liebe schlagen, wie es in der Renaissance prototypisch eben im Petrarkismus ausgeformt erscheint. Die Grausamkeit und Gefühlskälte Arlaxas als höfischer Dame verbindet sich mit dem allgemeinen Stereotyp der maurischen Grausamkeit. Die beliebte petrarkistische Blasphemie in Form der

⁴²⁷ Vgl. *GE*, 243-246.

⁴²⁸ *GE*, 262.

⁴²⁹ Vgl. *GE*, 219/238.

⁴³⁰ *GE*, 226; vgl. hierzu auch Kap. 4.1.5.

⁴³¹ Vgl. *GE*, 243.

Apostrophe antiker Gottheiten und Vergöttlichung der geliebten Frau aus dem Munde des Mauren Alimuzel verbindet sich leicht mit der Kritik am Islam als einer Religion von Götzenverehrn, wie man sie aus mittelalterlicher Tradition kennt.⁴³² Schließlich rekurriert das Bild der schönen Maurin in diesem Kontext auch auf die Schönheit der höfischen Dame. Petrarkismus und höfische Liebeskonzeption bieten folglich eine literarische Struktur an, die an drei Stellen eine besondere Nähe zum Maurenstereotyp auszeichnet:

Maurenbild	Petrarkismus/Höfische Liebe
Grausamkeit als maurischer Charakterzug.	Grausamkeit der höfischen Dame (<i>belle dame sans merci</i>).
Islam als gotteslästerliche christliche Sekte und (antikisierende) Götzenanbetung (Apollo, Amor, Tervagan).	Höfische Liebe in ihren Extremen als Blasphemie durch Apotheose der Geliebten und Apostrophe antiker Gottheiten.
Die Schönheit der Maurin als erotischer Exotismus.	Die Schönheit der höfischen Dame als hyperbolischer Frauenpreis.

Die Mauren der *novela morisca* und des *Gallardo español* wirken dabei nicht bedrohlich für das Autostereotyp des christlichen Abendlandes. Sie stellen nicht die spanisch-christliche Identität in Frage, sondern bestätigen sie gerade durch die Spiegelung westlicher Verhaltensweisen. Wirklich ‚fremd‘ erscheinen diese literarischen Mauren nicht, die nur noch äußerlich als solche über Namen, Kleidung und unverzichtbare islamische Partikel in ihrer Sprache zu identifizieren sind.⁴³³ Als sympathische Platzhalter des bedrohlichen Orients setzen sie an die Stelle von befremdender Alterität das beruhigende Gefühl, die Muslime seien ‚eigentlich‘ wie ‚wir‘ – wenn da nicht die störende religiöse Differenz bliebe. Doch auch für dieses Residuum des Unbehagens an den literarisch vereinnahmten Mauren lässt sich Abhilfe über die radikale *incorporation*, die Konversion zum Christentum, schaffen. Die Maurophilie ist ein erster Schritt hin zu dieser Phantasie, die im cervantinischen Werk vor allem in der Zoraida/María des *Quijote* personifiziert scheint.⁴³⁴

⁴³² Der Vorwurf, die Verehrung der höfischen Dame durch ihre Verehrer trage pagane Züge, findet sich sogar explizit im cervantinischen Werk: „[M]e parece muy mal de los caballeros andantes, y es que cuando se ven en ocasión de acometer una [...] peligrosa aventura [...] nunca en aquel instante [...] se acuerdan de encomendarse a Dios [...] antes se encomiendan a sus damas, con tanta gana y devoción como si ellas fueran su Dios, cosa que me parece que huele algo a gentilidad.“ (*DQ* I 139).

⁴³³ Die literarische Maurophilie stellt somit die stilisierende Interpretation einer weitgehend imaginierten maurischen Gesellschaft dar, die von allen störenden Elementen der islamischen Alterität gereinigt wurde, so dass kein Konflikt mit dem gesellschaftlichen Wertekanon Spaniens entstehen konnte (vgl. M. S. Carrasco Urgoiti: „Apuntes sobre el calificativo ‘morisco’“, 199).

⁴³⁴ Vgl. Kap. 4.4.2.

4.3. Zwischenbilanz

Die Auswertung des imagologischen Rohmaterials im Werk von Cervantes ergibt eine vielgestaltige Stereotypie im Umgang mit dem orientalischem Fremden. Auf der Oberfläche scheint die weitere Analyse des Bildprogramms offensichtlich: Die negativen Fremdbilder überwiegen deutlich und selbst die positiven Maurenstereotype verbessern das Gesamtbild nur unmerklich. Orientalische Pracht erweist sich bei genauer Lektüre als ambivalentes Bild, da sie die Frage provoziert, wie der ungeheure Reichtum erworben wurde. Das Bild vom muslimischen Weisen ist letztlich auf den Einzelfall des *Quijote*-Chronisten Cide Hamete Benengeli beschränkt. Relikte der literarischen Maurophilie wiederum erweisen sich als Strategie der Negation von Alterität durch Übertragung abendländischer ethischer und literarischer Codes auf den Mauren, der auf diese Weise seine bedrohliche Fremdartigkeit verliert. Das Stereotyp von der sinnlich-lasziven Muslima stellt sich für moderne *gender studies* als Männerphantasie heraus und verliert damit für den heutigen Rezipienten seinen ‚positiven‘ Charakter.

Die Oberflächenstruktur des cervantineschen Bildprogramms scheint sich folglich in die herrschende Rede über die Mauren einzufügen, in eine Diskursformation, die sich durch ein klares Überwiegen der Negativzuschreibungen auszeichnet und sich zur Rechtfertigung der Innen- und Außenpolitik des Habsburgerreiches einsetzen ließ, das Selbstbild des frühneuzeitlichen Spaniers stabilisierte, seine Identität in kritisch-pejorativer Auseinandersetzung mit den Muslimen ausformte und seine Abneigung, ja seinen Hass auf die fremde Religion legitimierte und einforderte. Außenpolitisch erscheint Frieden mit einer Kultur grausamer Piraten, Kinderschänder, notorischer Lügner und Wortbrüchiger nicht nur unmöglich, sondern geradezu als ein Sakrileg. Innenpolitisch kann Spanien sicher keine Schlange am Busen, keine verräterische ‚fünfte Kolonne‘ des Islam dulden, die Ausweisung der Morisken wird so zum Sachzwang, gekleidet in biblische Bilder von wucherndem Unkraut und giftigen Früchten. Soweit zur Oberflächenstruktur des Maurendiskurses, der sich nicht nur retrospektiv als Fortführung mittelalterlicher Traditionen untersuchen lässt,⁴³⁵ sondern zugleich prospektiv in den Orientalismus des 19. und 20. Jahrhunderts mündet, den Edward W. Said zu seinem Untersuchungsgegenstand macht.⁴³⁶

⁴³⁵ Ins Mittelalter ließen sich folgende Stereotype zurückverfolgen: Der Lügner und Betrüger, dessen prototypischen Vertreter in der Gelehrsamkeit des christlichen Europas niemand Geringeres als der Prophet des Islam Mohammed höchstpersönlich ist, damit eng verwoben der Erzfeind des Christentums, der Verräter in der Nachfolge des maurischen Vertragsbruchs im *Rolandslied* und der grausame Kämpfer des Islam. Auf der Positivseite fügten sich orientalische Frauenschönheit und ritterlich-höfisches Verhalten zumindest in die Maurophilie des spanischen Spätmittelalters, wohingegen die Wurzeln des weisen Cide Hamete bis zu den Philosophen von Al-Andalus zurückreichen.

⁴³⁶ Bis weit ins 19. Jahrhundert überleben gewisse Bilder vom Islam als Häresie des Christentums und von seinem Propheten als Lügner. Den Übergang ins 21. Jahrhundert scheinen die Stereotype vom blutrünstigen Muslim in der Gestalt des Djihadisten und Terroristen, von orientalischer Pracht im Reichtum der islamischen OPEC-Staaten und der exotisch-erotischen Muslima mit

Doch spürt man der Mikrostruktur der Bilder nach, werden Risse in dieser Diskursformation deutlich. Kaum ein negatives Maurenbild, das im Werk von Cervantes nicht ironisch gebrochen, in Frage gestellt oder durch den Fortgang der literarischen Handlung überholt würde. Ausgehend vom logischen Zirkel, den der maurische Chronist Don Quijotes verkörpert, gilt die Ironisierung des Fremdbildes strenggenommen für beide Teile des cervantinisches Meisterwerks, da praktisch alle Maurenstereotype vom potenziell lügnerischen Muslim garantiert werden.

Auch im übrigen Werk ist der Versuch erkennbar, innerhalb des vorgegebenen, von Zensur und Inquisition kontrollierten Diskurses gegen eben diesen anzuschreiben. Das hehre Selbstbild der sich etablierenden spanischen Nation bleibt dabei von Ironie und feinem Spott nicht verschont. Nicht nur Mauren sind Lügner und Betrüger, auch der stolze Spanier wird im cervantinisches Zerrspiegel mit seinem wortbrüchigen, pikaresken Zwillingbruder konfrontiert. Fasst könnte man meinen, dem arbeitsscheuen Hidalgo und seinem faulen Pendant bei Hofe, dem pervertierten *Cortegiano*⁴³⁷, würde etwas Fleiß und auch ein Quäntchen Materialismus der Morisken nicht übel bekommen.⁴³⁸

Unabhängig von dieser feinen Destabilisierung des Gewohnten bleiben jedoch auch eindeutig negative Maurenbilder jenseits von Ironie und kritischer Dissonanz übrig. Das Kernelement der Glaubensfeindschaft von Islam und Christentum wurde im bisher untersuchten Korpus nicht in Zweifel gezogen, und gerade das besonders düstere Kapitel der maurischen Päderastie entzieht sich jeder Ironie. Die auf der Hand liegende Deutung, einen frühen, radikal anti-maurischen Cervantes von einem reifen, toleranten Autor zu unterscheiden,⁴³⁹ weise ich aber zurück. Was in *El Trato de Argel* um 1580 mit der Sklavenmarktszene begann, endete in *Los Baños de Argel* 1615 mit dem grausamen Martyrium des Christenknaben Francisquito.⁴⁴⁰ Und wenn die *Galatea* 1585 den Überfall einer plündernden und mordenden Horde ‚Türken‘ auf ein spanisches Dorf in Szene setzt, ist das Frühwerk nicht weit vom 1617 postum veröffentlichten *Persiles*

bloßem Objektstatus geschafft zu haben. Die Glaubensfeindschaft ist ihrerseits nun durch eine Strömung der westlichen Politikwissenschaft säkularisierend umgedeutet worden als unüberbrückbarer kultureller Gegensatz, dem *Kampf der Kulturen* S. P. Huntingtons: Vgl. v.a. das Schaubild auf S. 398, aus dem man ersehen kann, dass der Islam nicht nur der Antagonist des Westens, sondern mehr noch der erklärte Feind aller übrigen Kulturen ist – mit der als Alibi fungierenden Ausnahme des Konfuzianismus, zu dem sich angeblich die Beziehungen weniger konfliktträchtig darstellen. Nebenbei bemerkt kann der Betrachter aus Huntingtons Schema auch folgern, dass die westliche Zivilisation diejenige auf der Welt sei, die mit den meisten übrigen Kulturen konfliktfrei lebe.

⁴³⁷ So der Titel eines einflussreichen Werkes aus der Feder Baldesar Castigliones.

⁴³⁸ In eine ähnliche Kerbe schlägt F. Márquez Villanueva (vgl. *Personajes y temas del Quijote*, 299).

⁴³⁹ Vgl. z.B. W. King: „Cervantes, el cautiverio y los renegados“, 284-287.

⁴⁴⁰ Was W. Krauss wiederum biografisch zu deuten sucht: „Cervantes hat in dem *Trato* noch nicht sein ganzes in Algier um den Menschen erworbenes Wissen ausgestellt. Der Märtyrer und der Apostat treten erst in den *Baños* in Erscheinung.“ – immerhin nach einer Parenthese von ca. 35 Jahren! Vgl. *Miguel de Cervantes. Leben und Werk*, 40.

entfernt, der das ausgelassene Wüten von Morisken und ihren ‚türkischen‘ Verbündeten gegen christliche Symbole wie Kreuz und Kirche dem entrüsteten Leser zur Verurteilung überlässt. Einfache Antworten auf die Frage, ob das Werk nun den herrschenden Diskurs affirmiert oder dekonstruiert, darf man wohl nicht erwarten bei einem Meister der Ironie und einer Epoche von Zensur und Inquisition.⁴⁴¹

4.4. Jenseits der Stereotype: Gegen den Diskurs schreiben

Vielleicht geben uns einzelne, besonders extravagante Maurenfiguren im Gesamtwerk von Cervantes aber doch Hinweise auf eine mögliche Gesamtinterpretation des Bildprogramms der Muslime. Hierzu stellen sich drei Stereotype erneut zur Diskussion: Erschöpft sich die Zoraida des *Quijote* in ihrer Funktion als exotisches Objekt der Begierde? Sind nicht doch Gegenbeispiele zur Vorstellung der Morisken als Verräter Spaniens zu finden? Könnte nicht die *Gran sultana* den Glaubensgegensatz von Islam und Christentum durch die Toleranz des osmanischen Sultans entkräften?

4.4.1. Das Schicksal der Exilierten: Ricote und andere Morisken

Die Gestalt des Morisken Ricote im zweiten Teil des *Quijote* als Repräsentant der ab 1609 ausgewiesenen Morisken wird in der Forschung unterschiedlich bewertet und gedeutet,⁴⁴² was dafür spricht, dass wir es mit einer ambivalenten Figur zu tun haben, die sich eindeutigen Zugriffsversuchen entzieht. Prinzipiell stehen sich zwei Interpretationslinien gegenüber: Die einen heben die positive, zutiefst menschliche Gestaltung des Morisken hervor, dessen trauriges Schicksal beim Leser Mitgefühl und Sympathie für die ausgewiesene Minderheit wecken sollte. Ausgehend von einer positiven Bewertung der Außenseiterfigur über Cervantes Kritik am Ausweisungsdekret Philipps III. und seines *valido* Lerma. In der jüngsten Forschung vertritt diese Position vor allem Rehrmann: „Als sicher kann immerhin gelten, daß die Episode des Ricote [...] ein ausgesprochen positives Bild der vertriebenen Minderheit zeichnet.“⁴⁴³

Die Gegenseite betont auch die dunklen Seiten des Morisken und sieht in ihm eher die cervantinische Bestätigung der Ausweisungspolitik der spanischen Krone. Gerade der Vergleich der Ricote-Episode mit anderen Aussagen über die Morisken im cervantinischen Werk verdunkelt das Gesamtbild der vertriebenen Minderheit.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Das Verknappungsinstrument der staatlichen und der Selbst-Zensur kann bis zum gänzlichen Verstummen der Autoren zu bestimmten Themen führen. Wie das dadurch entstehende ‚beredte Schweigen‘ aber zu deuten ist, liegt nicht immer auf der Hand. Im Falle von Cervantes wurde kürzlich auf die Abwesenheit Granadas – und auch des Moriskenaufstands in den Alpujarras – hingewiesen (vgl. D. Eisenberg: „Meditación sobre Cervantes y Granada“, 7). Ob damit eine stumme Kritik an der offiziellen spanischen Politik geübt wird, bleibt aber offen.

⁴⁴² Vgl. R. Quérillacq: „Los moriscos de Cervantes“, 77 u. C. Schmauser: „Ricote, Sancho y los peregrinos“, 81.

⁴⁴³ N. Rehrmann: „Ein *Las Casas* der peninsularen Minderheiten“, 74.

⁴⁴⁴ R. Quérillacq referiert diese Gegenposition und führt auch die negativen Seiten der literarischen Morisken vor (vgl. „Los moriscos de Cervantes“, 79-88).

Wenden wir uns nun zunächst den positiven Zügen des Morisken zu. „[E]l buen Ricote“⁴⁴⁵, so die direkte Charakterisierung durch den Christen Don Antonio, erweist sich kulturell und sprachlich als ein Paradebeispiel gelungener Moriskenassimilation. Er trinkt zusammen mit seinen deutschen Gefährten unbedenklich Wein, übertritt also eindeutig ein Gebot des Islam.⁴⁴⁶ Spanisch spricht er als Muttersprache, und der Erzähler schweigt sich darüber aus, ob Ricote überhaupt noch des Arabischen mächtig ist. Nicht zu vergessen zeigt sich der Moriske als Freund des überzeugten Altchristen Sancho Panza,⁴⁴⁷ eine Freundschaft, die offenbar von Don Quijotes Knappen geteilt wird.

Wie Ricote berichtet, ist die Vertreibung aus der Heimat für die Morisken ein schwerer Schlag. Vorüber scheinen jedoch die Zeiten, als Morisken noch offen gegen Dekrete der spanischen Krone rebellierten wie im Falle des Aufstandes in den Alpujarras von 1568 bis 1570: Dem Ausweisungsbefehl von 1609 folgt nicht moriskischer Widerstand, sondern verzweifelte Resignation.⁴⁴⁸ Das Leiden der Morisken wird von Ricote nachdrücklich hervorgehoben, das königliche Dekret habe „terror y espanto“ unter den Morisken gesät.⁴⁴⁹ Der Abschiedsschmerz von Ricotes Tochter Ana Félix, die sich als echte Christin und voll in die Dorfgemeinschaft integriert erweist, wird von Sancho eindrücklich geschildert:

Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas y a cuantos llegaban a verla, y a todos pedía la encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre; y esto, con tanto sentimiento, que a mí me hizo llorar, que no suelo ser muy llorón.⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ *DQ* II, 1070.

⁴⁴⁶ Vgl. *DQ* II, 1070. Vgl. zu den tatsächlichen oder scheinbaren Widersprüchen in Bezug auf das Weinverbot im Koran H. Bobzin: *Der Koran*, 75-77. Immerhin kennt die klassisch-arabische Lyrik auch eine eigene Gattung, das Weingedicht (*chamriyya*), in dem die Freuden des Weingenusses gepriesen werden (vgl. E. Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. 2, 34-46). Aus spanisch-christlicher Sicht schlossen sich Alkoholgenuss und Glaubensfeindschaft jedenfalls nicht aus: „[C]uanto al beber vino, es cosa muy ordinaria en todos [los turcos]“ (*Topografía*, Bd. 1, 177). Als Strategie der *taqiyya* erlaubt auch ein maghrebinisches Rechtsgutachten der Epoche den spanischen Morisken den Weingenuss (vgl. M. García-Arenal: *Los moriscos*, 45), so dass unklar bleibt, wie Ricotes Verhalten zu bewerten ist.

⁴⁴⁷ Vgl. *DQ* II, 1069: „¿Es posible que tengo en mis brazos al mi caro amigo, al mi buen vecino Sancho Panza?“

⁴⁴⁸ Vgl. ebd.: „[M]e partí de nuestro lugar, por obedecer el bando de Su Majestad, que con tanto rigor a los desdichados de mi nación amenazaba, según oíste.“ Die Unterwerfung unter den königlichen Willen konnte aber realhistorisch im Einzelfall noch in Widerstand umschlagen (vgl. C. Vidal: *Enciclopedia del Quijote*, 117).

⁴⁴⁹ Vgl. *DQ* II, 1071.

⁴⁵⁰ *DQ* II, 1075f. Viele Altchristen bieten sich sogar an, die *morisca* vor der spanischen Obrigkeit zu verstecken. Die sich mitfühlend gebende Schilderung des Auszugs der Morisken schließt jedoch auch in anderen Schriften der Zeit eine Affirmation des Ausweisungsdekrets keineswegs aus, wie die radikal antimoriskische Polemik des Padre P. Aznar Cardona zeigt (vgl. M. García-Arenal: *Los moriscos*, 235).

Die Liebe zum Vaterland lasse viele Morisken wie Ricote auch zu verzweifelten Taten greifen, um in die Heimat zurückzukehren:

[E]s el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá [im Exil] sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; [...] es dulce el amor de la patria.⁴⁵¹

Es bleibt aber offen, ob mit ‚Spanien‘ das Zentrum der katholischen Gegenreformation oder rein geografisch die Heimat der Morisken, die ja einst auf Arabisch Al-Andalus hieß, gemeint ist.⁴⁵² Eine Ambivalenz lässt sich nicht ausräumen: der Gegensatz von gelungener sprachlicher Integration – denn viele sprechen Spanisch nach Ricote als Muttersprache – und gescheiterter religiöser Assimilation der Morisken.

So fallen auch Schatten über die Minderheit im Allgemeinen und die Gestalt Ricotes im Besonderen, der sich heimlich nach Spanien begibt, um seinen Schatz zu bergen und außer Landes zu schaffen, letztendlich also die katholische Krone um ihre Einkünfte zu prellen. Eine Mithilfe bei diesem problematischen Unterfangen lehnt Sancho daher auch konsequent als Verrat an König und Vaterland ab.⁴⁵³

Auch fügen sich gewisse, bereits untersuchte stereotype Versatzstücke zum Gesamtbild der Persönlichkeit Ricotes: Er erweist sich als reicher Mann, der den spanischen Staat strenggenommen betrügt, einer der maurischen Geldscheffler,⁴⁵⁴ dessen Tochter daher auch nicht nur wegen ihrer Schönheit,⁴⁵⁵ sondern auch dank seines Goldes berühmt ist.⁴⁵⁶ Mit der Aufrichtigkeit seiner Konversion steht es nicht zum Besten: Sein Bekenntnis, er sei eher Christ denn Maure,⁴⁵⁷ könnte vor einem Inquisitionstribunal wohl kaum Bestand haben.

Was Ricote aber innerhalb der fiktionalen Realität des *Quijote* retten dürfte, ist das aufrichtige Bekenntnis seiner Frau und vor allem seiner Tochter Ana Félix zum Katholizismus. Sie selbst bezeichnet sich mit ihrer ersten Äußerung, mit der sie im *Quijote* bereits mit dem Strick um den Hals im Angesicht des Todes das Schweigen in

⁴⁵¹ *DQ* II, 1072.

⁴⁵² Der scheinbare Widerspruch von Vaterlandsliebe und Vaterlandsverrat, den G. Fredén zur Diskussion stellt („Cervantes y los moriscos“, 9), ließe sich dadurch aus dem Weg räumen, dass sich die Liebe auf die geografisch-historische Heimat bezieht, der Verrat jedoch an der spanisch-christlichen Obrigkeit, am ‚Staat‘ der Habsburgerdynastie verübt wird. Eine „Nostalgie d’Al-Andalus“ konstatiert jedenfalls bei den historischen Morisken M. de Epalza: „Musulmans originaires d’Al-Andalus“, 155f.

⁴⁵³ Vgl. *DQ* II, 1074.

⁴⁵⁴ Vgl. Kap. 4.2.1. Auch sein Name ließe sich pejorativ deuten: *rico* + *-ote* (vgl. C. Schmauser: „Ricote, Sancho y los peregrinos“, 80).

⁴⁵⁵ Vgl. Kap. 4.2.3.

⁴⁵⁶ Ihr Name ließe an eine Reminiszenz der antiken *Arabia felix* denken, nun personifiziert in der schönen und tapferen *morisca* Ana Félix, wobei jedoch auch bittere Ironie mitschwingt, wie sie selbst bemerkt: „más desdichada en sus sucesos que en su nombre“ (*DQ* II, 1155).

⁴⁵⁷ Vgl. *DQ* II, 1074: “[T]engo más de cristiano que de moro [...]”

extremis bricht, als „[m]ujer cristiana“⁴⁵⁸ und destruiert mit dieser Aussage alle Erwartungen der Umstehenden wie auch der Leser, die eben noch in ihr einen ‚türkischen‘ Piratenkapitän zu erblicken glaubten. Die orientalische Männerverkleidung als *arráez* blendete die christlichen Gaffer der bevorstehenden Hinrichtung und während sich auch der Leser noch die Augen reibt, untermauert sie ihre Identitätskonstruktion als Negation der Äußerlichkeiten: „Ni soy turco de nación, ni moro, ni renegado.“⁴⁵⁹ Ihre Schönheit und ihr Bekenntnis zur katholischen Orthodoxie retten sie vor der schmachvollen Todesstrafe des Erhängens. An ihre Abstammung von den spanischen Muslimen bleibt sie aber zumindest solange gebunden, bis der Vertreter der spanischen Obrigkeit, der Vizekönig von Barcelona, ihr persönlich die Handfessel löst, „que las hermosas [manos] de *la mora* ligaba.“⁴⁶⁰ Im weiteren Verlauf der Handlung wird Ana Félix dann zwar nicht mehr als Maurin bezeichnet, doch haftet ihr die hybride Identität als „*morisca cristiana*“⁴⁶¹ weiterhin an.

Ein besonders schwieriges Problem stellen in der Bewertung Ricotes und seines Doppelgängers Jarife im *Persiles* die Lobeshymnen dar, welche beide Morisken auf das Ausweisungsdekret Philipps III. anstimmen. Lassen wir zunächst Ricote zu Wort kommen, der nicht zögert, dem spanischen König nicht weniger denn göttliche Inspiration anzudichten:

[F]orzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue *inspiración divina* la que movió a Su Majestad a poner en efecto *tan gallarda resolución*, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos, pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. Finalmente, *con justa razón* fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar.⁴⁶²

Ähnlich überraschend äußert sich im *Persiles* der *jadraque* Jarife. Während Ricote aber retrospektiv, d.h. nach 1614 über die Vertreibung der Morisken spricht, fordert Jarife den spanischen König und seinen Berater Lerma „casi como lleno de celestial espíritu“ prospektiv geradezu auf, die Morisken endlich auszuweisen:

¡Ea, mancebo generoso; ea, rey invencible! Atropella, rompe, desbarata todo género de inconvenientes y déjanos a España tersa, limpia y desembarazada desta *mi* mala casta, que tanto la asombra y menoscaba! ¡Ea, consejero tan prudente como ilustre, nuevo Atlante del peso de esta monarquía! ¡Ayuda y

⁴⁵⁸ *DQ* II, 1152.

⁴⁵⁹ Ebd.

⁴⁶⁰ *DQ* II, 1155; Hervorhebung von mir.

⁴⁶¹ Ebd.; Ana Félix wird mit diesem hybriden Begriff direkt im Anschluss an die ‚Loslösung‘ von ihrer kollektiv-maurischen Abstammung durch einen offiziellen Stellvertreter des spanischen Königs belegt.

⁴⁶² *DQ* II, 1072; Hervorhebungen von mir.

facilita con tus concejos a esta necesaria transmigración; llénense estos mares de tus galeras, cargadas del inútil peso de la generación agarena; vayan arrojadas a las contrarias riberas las zarzas, las malezas y las otras yerbas que estorban el crecimiento de la fertilidad y abundancia cristiana!⁴⁶³

Eine von Jarife zitierte Prophezeiung seines Großvaters, eines maurischen Sterndeuters, macht den Christen Hoffnung, sich von der Bedrohung durch die „generación agarena“⁴⁶⁴ unter einem tatkräftigen König der Habsburgerdynastie befreien zu können:

[E]ste mi abuelo dejó dicho que, cerca de estos tiempos, reinaría en España un rey de la casa de Austria, en cuyo ánimo cabría la dificultosa resolución de desterrar los moriscos de ella, bien así como el que arroja de su seno la serpiente que le está royendo las entrañas, o bien así como quien aparta la nequilla del trigo o escarda o arranca la mala yerba de los sembrados.⁴⁶⁵

Das bereits als Hypotext identifizierte Gleichnis vom Sämann wird also in der Tradition des Neuen Testaments weitergeführt. Neben der schon bekannten Teufelssymbolik im Bild der Schlange steht im Zentrum der Prophetie das Ausreißen des Unkrauts, der „espinas y malezas“, um der christlichen Saat das Aufgehen zu ermöglichen. Philipp III. vollbringt folglich Gottes Werk, indem er die Morisken exiliert, also bildlich gesprochen ‚entwurzelt‘.

Ironiesignale scheinen in den Reden des Morisken aber unübersehbar, da zum einen ein potenziell Betroffener seine eigene Bestrafung herbeisehnt; zum anderen tragen die antikisierenden Hyperbeln dazu bei, das Pathos der Rede fraglich werden zu lassen: Galt Philipp III. um 1609 bzw. zu Zeiten der Abfassung des *Persiles* wirklich als unbesiegbare König und sein korrupter *valido* Lerma als neuer Atlas?⁴⁶⁶ Und führte das

⁴⁶³ *Persiles*, 553f.; Hervorhebungen von mir. Nach F. Márquez Villanueva wird die Kohärenz der Figur des *jadraque* gerade durch diese Rede zerstört, da die herbeigesehnte Ausweisung auch ihn betrafte (vgl. *Personajes y temas del Quijote*, 291). Ob dem so ist, muss wohl offen bleiben, wenn man bedenkt, dass sich Jarife als überzeugter Christ den Morisken in keiner Weise mehr verbunden fühlt und naiv darauf hoffen könnte, dass ein kommendes Ausweisungsdekret doch niemals echte Katholiken vertreiben würde.

⁴⁶⁴ Gemeint sind die Morisken. Das Adjektiv *agareno* verweist auf ihre maurische Herkunft.

⁴⁶⁵ *Persiles*, 548.

⁴⁶⁶ Der Topos der Unbesiegbarekeit stößt sich an den Realitäten der Regierungszeit Philipps III.: 1601 endete eine spanische Expedition nach Irland in einem militärischen Debakel und 1609 sah sich Spanien durch einen erneuten Staatsbankrott zu einem Waffenstillstand mit den aufständischen Niederlanden gezwungen. Die Geschichtsschreibung späterer Jahrhunderte lässt mit Philipp III. jedenfalls den Niedergang der spanischen Hegemonie in Europa beginnen und macht den ersten ‚kleinen‘ Habsburger auch für die zunehmende innenpolitische Dekadenz mitverantwortlich. Nicht als Titan, sondern als einer der *Austrias menores* hat sich Philipp III. in die Geschichte seines Landes eingeschrieben (vgl. F. Edelmayr: „Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger“, 182/195).

Ausreißen des moriskischen ‚Unkrauts‘ zu Fruchtbarkeit und Überfülle Spaniens oder eher ins Gegenteil?⁴⁶⁷

Die Bewertung dieser Nadelstiche gegen das Pathos der Moriskenausweisung fällt meines Erachtens schwer. Festhalten sollten wir die im *Siglo de Oro* übliche Praxis, Herrscherpanegyrik in den eigenen Text einzubauen, um so mögliche Gönner zu gewinnen und zugleich die staatliche Zensur milde zu stimmen – hierzu zählen Stilmittel wie die Hyperbel und das Kleiden des Herrschers ins antike Helden-, Götter- oder Titanengewand.⁴⁶⁸

Weitere Stellen der Rede des *jadraque* bleiben in einer eigentümlichen Schwebe, wie eine Waage, die sich alleine dadurch, dass der Betrachter seine Augen auf die eine oder andere Waagschale richtet, senkt oder hebt. Wie verhält es sich z.B. mit dem alttestamentarischen Vergleich, den Jarife bemüht?

[S]i los pocos hebreos que pasaron a Egipto multiplicaron tanto que en su salida se contaron más de seiscientas mil familias, ¿qué se podrá temer de éstos [moriscos], que son más y viven más holgadamente? No los esquilman las religiones, no los entresacan las Indias, no los quintan las guerras; todos se casan, todos, o los más, engendran, de do se sigue y se infiere que su multiplicación y aumento ha de ser innumerable.⁴⁶⁹

Auf der Oberflächenebene des Textes lässt sich wohl nicht zu unrecht an die Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 denken, die hier mit dem Exodus aus Ägypten parallelisiert erscheint. Sucht man nach Staub in der Maschinerie des spanischen Hurrah-Patriotismus der Zeit, wird der Interpret auch fündig: Biblisch gesehen sind ja die Juden Gottes auserwähltes Volk, der ‚Böse‘ aber der ägyptische Pharao, der sich dann in Verbindung mit Philipp III. bringen ließe. Jarife dient jedenfalls der Vergleich einem ganz anderen Zweck. Das Stereotyp des sexuell ungezügelter Mauren wird bemüht, um das Anwachsen der Moriskenminderheit in Spanien zu erklären: Wenn schon die Juden sich in Ägypten so stark vermehrt hätten, wie es die Bibel berichtet, was müsse man dann erst von den sexuell-ungezügelter Morisken befürchten?

Doch auch so gewendet, lässt sich je nach Standpunkt des Rezipienten kein fester Grund erreichen, denn die weiter angeführten Gründe – neben der sexuellen Freizügigkeit und dem dadurch bedingten Kinderreichtum – erweisen sich bei näherem

⁴⁶⁷ Bereits 1901 führt P. Boronat y Borrachina in seinem monumentalen Werk *Los moriscos españoles y su expulsión* pathetisch die materielle und spirituelle Verarmung Spaniens als Folge der Moriskenvertreibung vor: „No tan sólo quedaron yermos los campos, mudos los telares, cerrados los puertos, exhausto el tesoro, empobrecidos los nobles, victorioso el fanatismo, triunfante la barbarie inquisitorial y rotos los trapiches con la expulsión de los moriscos españoles, sino que [...] desapareció de nuestra literatura el aroma impregnado de jazmines y azucenas [...]“ (Bd. 2, 383).

⁴⁶⁸ Auf diesen obligatorischen „tributo elogioso“, der in gewissen engen Grenzen eine vorsichtige Kritik am offiziellen Diskurs erlaubte, weist zu Recht F. Márquez Villanueva hin (vgl. *Personajes y temas del Quijote*, 234).

⁴⁶⁹ *Persiles*, 553f.

Hinsehen als Paradoxien. Den Sündenböcken wird nämlich vorgehalten, was ihnen die altchristlichen Gesetze gerade verbieten: Ihre übermäßige Vermehrung sei nicht eingedämmt wie bei den Altchristen, da sie nicht in religiöse Orden einträten, also nicht zölibatär lebten. Dies war ihnen durch die Statuten der *Limpeza-de-sangre*-Ideologie aber verwehrt. Ihre Zahl verringerte sich nicht durch die Auswanderung in die amerikanischen Kolonien. Dies war ihnen ausdrücklich verboten.⁴⁷⁰ Sie stürben nicht für Spanien auf dem Felde der Ehre, doch war ihnen der Eintritt in die Armee gleichfalls verwehrt.

Scheint somit die Interpretation der literarischen Morisken bei Cervantes zwar nicht im Text selbst entscheidbar, sondern abhängig von den Prämissen der Deutung, d.h. ob man eher einen Moriskenfreund oder -feind in seinem Autor erblickt, möchte ich doch auch eine Lesart zur Diskussion stellen: Ironische Brechungen lassen sich bei der Analyse nicht ausklammern, ich meine aber, dass sie sich durch eine Teilkritik an der Ausweisung der Morisken erklären. Die Morisken sind im literarischen Diskurs des cervantischen Werkes in der großen Mehrheit negativ konnotiert und fügen sich in das Stereotyp vom Verderber Spaniens. Die Kritik setzt nicht im Großen, sondern im Individuellen an: Negativ bewertet scheint die Universalität und Pauschalität des Ausweisungsdekrets, das alle Morisken unterschiedslos betraf und somit auch zur Folge hatte, dass gläubige, katholische Christen von Spaniern vertrieben wurden. Diese befinden sich dann tatsächlich in der Position der verfolgten und geknechteten Juden gegenüber dem tyrannischen Pharao. Die große Mehrheit der Morisken hielt aber insgeheim am Islam fest – dies steht im Werk von Cervantes außer Frage und wird von vertrauenswürdigen Gewährsleuten untermauert. Ricote weiß ja, dass seine katholische Familie eine fast wundersame Ausnahme im Kreis der Morisken darstellt. Gerade um die wenigen echten Christen unter den Morisken vor dem Druck der Gruppe zu schützen, müsse an die Ausweisung der Krypto-Muslime gedacht werden. Auch Rafala und ihr Onkel Jarife gehen rein zahlenmäßig in ihrem Moriskendorf unter, das geschlossen die eindeutig als Irrweg disqualifizierte Auswanderung in die islamische Fremde wählt.⁴⁷¹

Das Werk von Cervantes setzt somit Nadelstiche gegen den offiziellen Diskurs der *Limpeza-de-sangre*-Ideologie, dem ganz tridentinisch und gegenreformatorisch der freie Wille (*libre albedrío*) des Individuums entgegengestellt wird.⁴⁷² Die Abstammung kann nicht den Einzelfall, das individuelle Gewissen vor Gott erklären, oder modern

⁴⁷⁰ Vgl. H.-R. Singer: „Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel im Mittelalter“, 322.

⁴⁷¹ Zur Vollständigkeit sei in diesem Kontext noch Don Alvaro Tarfe in *DQ* II, Kap. 72 erwähnt, der nur indirekt über sein Vorbild bei Avellaneda und durch Hinweise auf seine Granadinische Herkunft sowie seinen Namen als adliger Moriske erkennbar wird. Don Alvaro unterscheidet sich sonst in nichts von einem altchristlichen *hidalgo* oder *caballero* und stellt somit nach M. S. Carrasco Urgoiti einen weiteren Fall vollständiger, gelungener Assimilation dar (vgl. „Don Alvaro Tarfe: El personaje morisco de Avellaneda y su variante cervantina“, 293).

⁴⁷² Vgl. zur Theologie des *liberum arbitrium* im *Quijote* M. Franzbach: *Cervantes*, 40f. Die Konzeption des freien Willens ließ sich aus katholischer Perspektive gegen den *servum arbitrium* Luthers und die Prädestinationslehre Calvins ins Feld führen (vgl. F. Ricken/J. Eckert/Th. Pröpper u.a.: „Freiheit“ (Art.), Sp.102).

gesprochen: Die Statistik sagt nichts über den einzelnen Menschen aus. Was zunächst dem zeitgenössischen Leser wie ein Oxymoron in den Ohren klingen muss, „la morisca cristiana“⁴⁷³, auf Ana Félix gemünzt, wird durch die Handlung zunehmend zu literarischer Normalität und lässt sich wohl im literarischen Universum von Cervantes auf die gesamte Minderheit der Morisken anwenden: Wenn auch die überwältigende Mehrheit ihren ‚bösen‘ Bräuchen anhing, rechtfertigt dies nicht die Vertreibung unschuldiger Christen in ihrer Mitte, der unglücklichen *moriscos cristianos*,⁴⁷⁴ welche die spanische Krone nicht verfolgen, sondern im Gegenteil gerade vor ihrem krypto-muslimischen Milieu schützen müsste – wie die neutestamentarischen Samenkörner vor Disteln und Unkraut bewahrt werden sollen. Dies schimmert zwischen den Zeilen der Panegyrik hindurch, durch die Lobrede geschickt wie mit einem Feigenblatt vor den Augen der Zensur verdeckt.⁴⁷⁵ Der Diskurs stereotypisierter Pauschalverurteilung wird folglich von seiner Peripherie aus in Frage gestellt. Zum einen geschieht dies über glaubwürdige Einzelschicksale, vorgelebt von Charakteren, die das Mitgefühl und die Sympathie des Rezipienten wecken wie die tapferen, schönen und klugen *moriscas* Ana Félix und Rafala, der wortgewaltige Prophet der Ausweisung Jarife⁴⁷⁶ und der ambivalente, doch alles in allem großzügige und für Spanien harmlose Ricote, den die Periphrase ‚Vater der Katholikin Ana Félix, vor einer Verurteilung vor dem Tribunal des zeitgenössischen Lesers retten dürfte;⁴⁷⁷ zum anderen dadurch, dass das Zentrum der Doktrin gerade bei ungebildeten, altchristlichen Bauern verortet wird, wie im Falle der Einakter *El retablo de maravillas* und *La elección de los alcaldes de Daganzo*,⁴⁷⁸ sowie in der Gestalt Sancho Panzas, der tumb auf seine Blutreinheit pocht.⁴⁷⁹ Aus gelehrtem Mund hört der Rezipient im cervantinischen Œuvre jedenfalls nie eine affirmative Äußerung, welche die *Limpieza-de-sangre*-Doktrin stützen könnte.

Das schon von Stoll postulierte cervantinische Schwanken zwischen „Sympathie für das Individuum und [...] Attacken auf das Morisken-Kollektiv“⁴⁸⁰ erklärt sich somit einerseits über den affirmierten Glaubensgegensatz von Islam und

⁴⁷³ *DQ* II, 1155.

⁴⁷⁴ Auch Papst Paul V. lehnte die apostolische Zustimmung zur Moriskenvertreibung ab (vgl. H.-R. Singer: „Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel im Mittelalter“, 322).

⁴⁷⁵ Diese Strategie im Umgang mit der Zensur beschreibt L. López-Baralt: „[I]f a writer thought he had gone too far in taking the point of view of the persecuted minorities, he would usually try to conceal his real sympathies by backtracking or saying the contrary.“ („The Legacy of Islam in Spanish Literature“, 522).

⁴⁷⁶ Selbst die Wahl des Eigennamens ‚Jarife‘ ist nicht harmlos, sondern verweist auf einen Nachfahren des Propheten Mohammed. Es liegt somit an Jarife, die ‚Verirrungen‘ seines Vorfahren wieder gutzumachen.

⁴⁷⁷ Auch F. Márquez Villanueva sieht in diesen ‚guten‘ Morisken eine eindeutige Gegenposition zur Pauschalität des Ausweisungsdekrets, das sich auf die Prämisse stützte, es gäbe gar keine ‚echten‘ Christen unter den Morisken (vgl. *Personajes y temas del Quijote*, 285).

⁴⁷⁸ *Entremeses*, 215-236 u. 143-170.

⁴⁷⁹ Vgl. zur Kritik am Altchristen Sancho Panza K. Reichenberger/R. Ribas: *Ein kryptischer Cervantes*, 61.

⁴⁸⁰ A. Stoll: „Abindarráez und die schöne Jarifa“, 123.

Christentum, andererseits über die Destabilisierung der *Limpieza-de-sangre*-Doktrin mittels des *libre albedrío* des Einzelnen, der sich sehr wohl für den ‚wahren‘ Glauben entscheiden kann. Ein ‚Manifest für die Morisken‘⁴⁸¹ findet sich im Werk von Cervantes aber letztlich nur für die echten Christen unter ihnen, nicht für die kryptomuslimische Mehrheit, deren Ausweisung gerechtfertigt scheint.

4.4.2. Die Christin im Maurengewand: Zoraida – María

Zoraida, die schöne Maurin des *Quijote*, deren sehnlichster Wunsch es ist, sich zum Christentum zu bekehren und damit dem Islam zu entsagen, wird von der Kritik als ambivalente Figur interpretiert,⁴⁸² die sich offenbar nicht auf ihre stereotype Rolle des exotischen Sexualobjekts reduzieren lässt. Gerade im Bereich der Liebe und Erotik haben Kritiker darauf hingewiesen, dass diese Maurin auch eine seltsame Kälte auszeichnet, sie also nicht ohne weiteres in das Bild der schönen Maurin passt, die freizügig ihre Sexualität mit Christensklaven auslebt. Kälte wirft man dieser Figur gerade im Umgang mit ihrem Geliebten, dem spanischen Gefangenen Ruy Pérez, und in zweiter Linie auch gegenüber ihrem unglücklichen Vater, Agi Morato, vor.⁴⁸³

Zur Frage, wie stark ihre Liebe zum Spanier ist, finden sich in seiner Erzählung sowie in der Rahmenhandlung widersprüchliche Hinweise. Für die Gäste der *venta* steht bei ihrem ersten Zusammentreffen mit der Fremden ihre Liebe zu ihrem Begleiter außer Frage: jeder könne es sehen, man müsse nur ‚ihren‘ Spanier betrachten, „en quien tenía siempre puestos los ojos y traía colgada el alma.“⁴⁸⁴ Diese Stelle, die ja außerhalb der Erzählung des Erzähler-Protagonisten zu verorten ist, wird gerne übersehen, wenn es darum geht, die mangelnde Liebesfähigkeit Zoraidas zu belegen. Ins Zentrum des Interesses rückt vielmehr eine Äußerung der Maurin innerhalb der *Historia del cautivo*, die anzudeuten scheint, dass ihr die Heirat mit dem Hauptmann nicht das Wichtigste auf der Welt ist: „[S]erás allá [en España] mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case.“⁴⁸⁵

Mit wem sie sich schließlich verheiratet, scheint der Maurin relativ gleichgültig zu sein, solange es sich dabei um einen Christen handelt. Doch darf auch nicht übersehen werden, dass Zoraida nicht jeden beliebigen Christensklaven um die Ehe bittet, sondern ganz bewusst Ruy Pérez aus der Masse der potenziell in Frage

⁴⁸¹ Ein solches meint E. C. Graf im *Quijote* nachweisen zu können (vgl. „When an Arab Laughs in Toledo“, 69).

⁴⁸² In diesem Zusammenhang verweist M. Moner auf ihre „identidad ambigua o problemática“ („Moros y cristianos en el Quijote: el caso de Zoraida“, 49). Vgl. zur Forschungslage F. Márquez Villanueva: *Personajes y temas del Quijote*, 129f. u. St. Zimic: *Los cuentos y las novelas del 'Quijote'*, 143f.

⁴⁸³ Diese Position vertritt z.B. F. Márquez Villanueva: *Personajes y temas del Quijote*, 116-119.

⁴⁸⁴ *DQ* I, 531.

⁴⁸⁵ *DQ* I, 467. Dieses Gottvertrauen Zoraidas hat für F. Márquez Villanueva einen starken islamischen Beigeschmack (vgl. *Personajes y temas del Quijote*, 131), doch kann diese Deutung als purer Orientalismus (Kismet!) zurückgewiesen werden. Vgl. zum Stereotyp des islamischen Fatalismus M. Tworuschka: „Islam und Vorurteile“, 18f.

Kommenden wählt: Nur ihm wird ja die *caña* zuteil, mit der Zoraida Kontakt zu ihm aufnimmt und ihn zugleich finanziell unterstützt.⁴⁸⁶

Auch besteht die zukünftige Christin resolut auf der Einhaltung des Eheversprechens, das ihr der spanische Hauptmann gibt. Trotz ihrer jugendlichen Naivität⁴⁸⁷ weiß sie offenbar sehr genau, *was* sie will und auch *wen* sie will: „[M]ira que has de ser mi marido, porque si no, yo pediré a Marién que te castigue.“⁴⁸⁸ Das Selbstbewusstsein der jungen Maurin steht dabei außer Frage. Sie ist nicht die passive Projektionsfläche männlicher erotischer Phantasien von Exotik und freierer Liebe als im christlichen Spanien, sondern ganz im Gegenteil die treibende, aktive Kraft in Algier: Sie wählt frei und selbstbestimmt einen der Christensklaven als zukünftigen Ehemann, drängt ihn zur gemeinsamen Flucht und ermöglicht diese durch das geraubte Geld ihres Vaters. Ihr Selbstvertrauen beruht dabei auf ihrer Schönheit, ihrer Jungfräulichkeit, also ihrer Ehre und moralischen Integrität, sowie nicht zuletzt auf dem Reichtum ihres Vaters, so dass sie nach spanischem Verständnis quasi als maurische Prinzessin auftritt.⁴⁸⁹ Ihrem Zukünftigen stellt sie sich als gute Partie vor. Ihr Stolz ruht bereits im volltönenden Personalpronomen: „Yo soy muy hermosa y muchacha, y tengo muchos dineros que llevar conmigo.“⁴⁹⁰ Sie wirbt offensiv um den Hauptmann; ihm bleiben nur ein paar petrarkistische Reflexe, so z.B. wenn er ihre große Schönheit rühmt und preist. Doch kann das nicht über eine für die Epoche ganz unübliche Rollenverteilung hinwegtäuschen. Den aktiven, werbenden Part führt eindeutig die exotische Frau aus, die Orientalin, die gerade nicht auf ihr Stereotyp als Projektionsfläche spanisch-katholischer Sexualphantasien reduziert ist. Ohne Zoraida, so muss der Leser wohl folgern, würde der tapfere Hauptmann Ruy Pérez de Viedma immer noch im algerischen *baño* sitzen. Eine so starke Frau, wie sie die scheinbar naive, junge und v.a. orientalische Zoraida abgibt, scheint bis heute die männliche Literaturkritik zu verwirren. Könnte nicht gerade deshalb ihr aktives Auftreten als Gefühlskälte ausgelegt werden, da es die traditionelle Frauenrolle destruiert?⁴⁹¹ Auch lässt sich Zoraidas

⁴⁸⁶ Vgl. *DQ* I, 464: „[V]i que por aquellas cerradas ventanillas [...] parecía una caña [...] y la caña se estaba blandeando y moviéndose, casi como si hiciera señas que llegásemos a tomarla. Miramos en ello, y uno de los que conmigo estaban fue a ponerse debajo de la caña [...] pero así como llegó, alzaron la caña y la movieron a los dos lados, como si dijeran no con la cabeza [...] Viendo yo esto no quise dejar de probar la suerte, y así como llegué a ponerme debajo de la caña, la dejaron caer[.]”

⁴⁸⁷ Vgl. F. Rico (Hg.): *Don Quijote de la Mancha. Volumen complementario*, 92.

⁴⁸⁸ *DQ* I, 470.

⁴⁸⁹ Ihre „calidad“ wird eigens erwähnt (*DQ* I, 441).

⁴⁹⁰ *DQ* I, 467; Hervorhebung von mir.

⁴⁹¹ Für F. Márquez Villanueva handelt es sich beim Verhältnis von Ruy Pérez und Zoraida um eine reine Zweckehe: „Zoraida y Rui Pérez no comparten otro deseo que el de huir a tierra de cristianos.“ (*Personajes y temas del Quijote*, 116). Das Verhalten der beiden Protagonisten gibt dem spanischen Kritiker vor dem Hintergrund konventioneller Rollenmodelle Rätsel auf: Der männliche Kriegsheld legt eine extreme Passivität an den Tag (vgl. ebd., 92), während seine aktive Geliebte von der Jungfrau Maria und dem Christentum regelrecht besessen scheint (vgl. ebd., 120).

Realismus, der damit rechnet, der Christ könnte sein Eheversprechen brechen, schwer mit dem stereotypen Bild der passiven Geliebten vereinbaren, die ihr ganzes Vertrauen in den Mann setzt und aufgrund ihrer schwärmerischen Liebe den Verrat des Geliebten gar nicht in Betracht ziehen kann.⁴⁹² Die Literaturen des christlichen Mittelalters und der Renaissance, gerade auch die für das Verständnis des *Quijote* so wertvollen Ritterromane, sind voller Frauengestalten, die sich dem Mann gänzlich ausliefern, ohne auch nur in Betracht zu ziehen, der Geliebte könne sie verlassen.⁴⁹³

Entgegen der Auffassung von Márquez Villanueva kann Zoraida sehr wohl als junge Frau interpretiert werden, die in den Hauptmann verliebt ist.⁴⁹⁴ Dies ist allen Gästen der *venta* offenbar, so dass der Leser keinen Grund hat, an den äußeren Symptomen der Liebe Zoraidas zu zweifeln: Sie hat ihr Herz an Ruy Pérez verschenkt und ihre Seele ist an ihn gebunden. Ihre Liebe lässt sie aber nicht die Realität vergessen, in der Wortbruch, unerwiderte und bloß geheuchelte Liebe möglich sind. Ihr Realismus sowie ihre Priorität, Christin zu werden, lassen sie jedoch nicht zu einer gefühlskalten Frau werden. Sie ist sich ihrer erotischen Reize sehr bewusst und nutzt mutig auch gleich die Gelegenheit ihres ersten direkten Zusammentreffens mit dem *Cautivo* im Garten zu einer erotischen Geste: Sie umarmt ihn und täuscht – vom Vater überrascht – klug eine Ohnmacht in den Armen des Christen vor, die ihr auch Gelegenheit gibt, sich noch näher an ihn zu schmiegen:

[E]chándose un brazo al cuello, con desmayados pasos comenzó [Zoraida] a caminar hacia la casa; y quiso la suerte [...] que [...] su padre [...] nos vio de la suerte y manera que íbamos, y nosotros vimos que él nos había visto; pero Zoraida, advertida y discreta, no quiso quitar el brazo de mi cuello, antes se llegó más a mí y puso su cabeza sobre mi pecho, doblando un poco las rodillas, dando claras señales [...] que se desmayaba, y yo, asimismo, di a entender que la sostenía contra mi voluntad.⁴⁹⁵

Auch in dieser Szene geht somit jede Aktion von der schönen Maurin aus. Für den tapferen Hauptmann bleibt nur die Rolle eines Statisten in dem Spiel, das sie inszeniert: Sie agiert, indem sie eine Ohnmacht vortäuscht, er reagiert, indem er mitspielt. Dies ist natürlich für das *Siglo de Oro* eine unerhörte Rollenverteilung, doch sollte man

⁴⁹² Kategorisch verwirft G. Güntert den Aspekt der Liebe im Verhältnis von Zoraida zu Ruy Pérez: „Pongamos en claro, de una vez para siempre, que no se trata de una historia de amor.“ (*Cervantes. Novelar el mundo desintegrado*, 83).

⁴⁹³ Man denke nur an Helisena, die unglückliche Mutter des Amadís, die, schwanger von ihrem Geliebten, dem König Perión, zurückgelassen wird, der vor seiner Abreise auch ganz gegen sein pauschales Eheversprechen versäumt hat, ihre Eltern um Helisenas Hand zu bitten und damit die junge Frau in Todesgefahr bringt (vgl. *Amadís*, Kap. 1). Vgl. zum Komplex Liebe und Sexualität im Ritterroman A. Gier: „Garci Rodríguez de Montalvo“, 24-29.

⁴⁹⁴ Ich schließe mich an diesem Punkt der ausgewogenen Argumentation von St. Zimic an, der Zoraida als liebende, zutiefst religiöse Figur interpretiert (vgl. *Los cuentos y las novelas del 'Quijote'*, v.a. 144-148/159).

⁴⁹⁵ *DQ* I, 477. Die erotische Spannung im Garten Agi Moratos räumt auch F. Márquez Villanueva ein (vgl. *Personajes y temas del Quijote*, 118f.).

bedenken, dass Cervantes sowohl im *Quijote* als auch im übrigen Œuvre gerne mit dem Motiv des Rollentausches und dem Bild der Amazone, der starken, kämpferischen Frau spielt.⁴⁹⁶

Der zweite Vorwurf, der Zoraida gemacht wird, bezieht sich auf ihr Verhalten gegenüber Agi Morato, der als liebender Vater die Sympathie des Lesers auf sich zieht.⁴⁹⁷ Sie sei herzlos, wenn sie ihren eigenen Vater nicht nur bestehle, sondern auch noch auf einer einsamen Insel aussetze. Diese Lesart übersieht aber zum einen den christlich-biblischen Hintergrund, demnach die Kinder Vater und Mutter verlassen, um selbst eine Familie zu gründen, so schmerzhaft dies auch für beide Seiten sein mag, und zum anderen Zoraidas festen Willen, Christin zu werden und damit der Religion ihres Vaters, dem Islam, zu entsagen.⁴⁹⁸ In der Logik der christlichen Orthodoxie sichert sie dadurch ihr Seelenheil, wohingegen sie in die Hölle führe, bliebe sie ihrem Vater und seiner ‚Irrlehre‘ treu. Berücksichtigt man die religiöse Perspektive, relativiert sich auch die positive Figur Agi Moratos: Zwar verbinden ihn nach King moralische Werte mit dem christlich-spanischen Lesepublikum,⁴⁹⁹ die trennende Kraft der Religionen sollte man aber nicht unterschätzen. Zoraida muss sich von ihrem Vater trennen, um sich zu retten und zugleich eine eigene Familie gründen zu können. Das Geld, das sie Agi Morato entwendet, ließe sich auch als Aussteuer verstehen, das den Liebenden die Flucht in christliche Gefilde und zugleich die Familiengründung ermöglichen soll. Auch kann Zoraida nicht für widrige Zufälle verantwortlich gemacht werden, denn nicht sie will ihren Vater gefangen mitschleppen, sondern die Lage lässt den Fliehenden keine Alternative. Wer Zoraida vorwirft, sie habe ihren Vater auf einer Insel ausgesetzt, muss sich auch innerhalb der fiktionalen Realität die Frage gefallen lassen, was Agi Morato denn in Spanien für ein Schicksal erwartet hätte, da er ja auf gar keinen Fall bereit war, wie seine Tochter zu konvertieren? Dass Zoraida alles andere als unberührt von der brutalen Wendung bleibt, die ihre Flucht mit der Gefangennahme ihres Vaters genommen hat, ist im Text deutlich markiert:

⁴⁹⁶ Vgl. z.B. Ana Félix als *arráez* verkleidet (*DQ* II, Kap. 63).

⁴⁹⁷ Vgl. zur positiven Gestaltung Agi Moratos W. King: „Cervantes, el cautiverio y los renegados“, 289f. u. F. Márquez Villanueva: *Personajes y temas del Quijote*, 123.

⁴⁹⁸ Insofern stimmen wir der bereits alten Studie G. Fredéns in diesem Punkt zu: „No es de su padre de quien huye Zoraida, sino de la fe que éste confiesa [...] A pesar de su forma de actuar, Zoraida es presentada como una hija amorosa.“ („Cervantes y los moriscos“, 22f.). Auch G. Güntert verweist auf den biblischen Hintergrund der notwendigen Trennung der Kinder von den Eltern, interpretiert Zoraida zugleich aber als Repräsentantin der Allmacht Don Dineros (Vgl. *Cervantes. Novelar el mundo desintegrado*, 84). Das Geld ist aber meiner Auffassung nach für die Maurin nur Mittel zu einem spirituellen Zweck, nämlich dem, Christin zu werden, und stellt keinen materialistischen Selbstzweck dar. St. Zimic betont gleichfalls die religiöse Zwangslage, in der sich die Tochter Agi Moratos befindet, und verweist auf den karitativen Zweck der Gefangenenbefreiung, den Zoraida nur dank des entwendeten Geldes bewerkstelligen kann (vgl. *Los cuentos y las novelas del 'Quijote'*, 154/157).

⁴⁹⁹ Vgl. W. King: „Cervantes, el cautiverio y los renegados“, 290f.

[Zoraida] le dijo al renegado que me dijese le hiciese merced de soltar a aquellos moros y de dar libertad a su padre, porque antes se arrojaría en la mar que ver delante de sus ojos y por causa suya llevar cautivo a un padre que tanto la había querido.⁵⁰⁰

Aus Schmerz und wohl auch aus Scham kann sie den Anblick ihres leidenden Vaters nicht ertragen und flüchtet sich in die Umarmung ihres Geliebten: „Iba Zoraida, en tanto que se navegaba, puesta la cabeza entre mis manos, por no ver a su padre, y sentía yo que iba llamando a Lela Marién que nos ayudase.“⁵⁰¹ Auf Zoraidas Bitten werden schließlich die anderen Mauren und ihr Vater ausgesetzt, um ihnen die christliche Sklaverei in Spanien zu ersparen. Ihr Mitgefühl und echte Betroffenheit stehen für den Erzähler dabei außer Frage.⁵⁰²

Die ‚Ambivalenz‘ dieser literarischen Figur erweist sich somit bei genauerer Lektüre als weniger ausgeprägt als vielfach angenommen.⁵⁰³ ‚Ambivalent‘ ist Zoraida vor allem deshalb, da sich ihre Persönlichkeit weder im Stereotyp der willigen orientalischen Schönheit noch der passiven Frau der Frühen Neuzeit erschöpft. Vielmehr offenbart sie einen starken, selbstbewussten Charakter und setzt ihr höchstes Ziel, die Konversion zum christlichen Glauben und eine christliche Heirat, mit allen Mitteln durch, ohne dabei ‚kalt‘ der grausamen Trennung von ihrem Vater gegenüberzustehen. Ganz im Gegenteil betont der Erzähler-Protagonist die vielen Tränen, die sie auf der Fahrt nach Spanien vergossen hat. Den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis Zoraidas liefert meiner Auffassung nach gerade die religiöse Thematik der Konversion einer schönen Maurin zum Christentum. Entzieht sie sich auch der Stereotypie der exotischen Erotik und der Männerphantasie der schönen Fremden, erweist sich Zoraida andererseits als religiöser Traum der spanischen Christenheit; „der inkommensurable christliche Eifer Zoraidas“ könne „beim Leser [nur] ungläubiges Staunen“ hervorrufen.⁵⁰⁴ Ihre aufrichtige Bekehrung scheint somit die Lösung für den Konflikt mit den Muslimen aufzuzeigen: In der Utopie der Konversion der Muslime zum Christentum wären alle religiösen Streitigkeiten beseitigt. Da dies eine christliche Wunschvorstellung darstellt und die Vereinnahmung des Islam als Inkorporationsphantasie nach Said zu interpretieren wäre, ist Vorsicht im Umgang mit der Zoraidafigur geboten: Den „vermeintlichen [!] Lobgesang auf das Christentum“ gleich als „Abgesang auf sämtliche Spielarten religiöser Fanatismen“ zu deuten, dürfte

⁵⁰⁰ DQ I, 481.

⁵⁰¹ DQ I, 482.

⁵⁰² DQ I, 485: „[N]o [...] lo podían sufrir *sus blandas entrañas*, ver delante de sus ojos atado a su padre y aquellos de su tierra presos“ (Hervorhebung von mir).

⁵⁰³ Meiner Auffassung nach trifft auch auf Zoraida zu, was G. Güntert als Wesensmerkmale der Ana Félix zusammenfasst: „Este personaje femenino reúne en sí los dos Discursos [!], el ideal y el pragmático. Destinador suyo es el *amor*, si bien es consciente de que el medio más idóneo para alcanzar sus fines es el *dinero*.“ (Cervantes. *Novelar el mundo desintegrado*, 98).

⁵⁰⁴ N. Rehrmann: „Ein *Las Casas* der peninsularen Minderheiten“, 78.

die Bedeutung der schönen Maurin als weniger erotisches denn gerade religiöses Wunschbild des christlichen Spaniens verfehlen.⁵⁰⁵

Wie Moner nachweisen konnte, wird Zoraida nun in diesem Zusammenhang alles andere als zufällig mit der Cava verglichen, gerade der Frau, die für das Gegenteil steht, für den Verlust Spaniens an die Muslime.⁵⁰⁶ Auf ihrer gemeinsamen Flucht treffen die Christen und Zoraida nämlich auf das Kap der „Cava Rumía“, was vom Erzähler eigens mit „la mala mujer cristana“⁵⁰⁷ übersetzt wird. Gemeint ist eben diese legendenhafte Tochter des Grafen Don Julián der Romanzen, „por quien se perdió España“⁵⁰⁸. Nun zeigt sich in der Gestalt Zoraidas das Verhältnis ins Gegenteil verkehrt: Als geläuterte Muslimin führt sie die christlichen Feinde ins Haus Agi Moratos, liefert ihren Vater und sein Vermögen den Christen aus, wie die Cava die Muslime nach Spanien führte und ihnen das Reich der Westgoten auslieferte. Wie die Cava ihren rechtmäßigen König Rodrigo verriet, kündigt Zoraida nun der muslimischen Autoritätsfigur, ihrem Vater, die Treue und den Gehorsam auf. Konsequenterweise in der Umsetzung dieser *réécriture* der Vergangenheit bringt das Kap den Christen Glück – im Gegensatz zum paradoxen Aberglauben der Mauren, die den Ort meiden, obwohl die Cava ihnen ja die Eroberung Spaniens ermöglicht hatte.⁵⁰⁹ In der Dialektik von Eva und Maria ließe sich die Cava somit der Sünderin Eva zuordnen, ob deren Schuld die Menschheit das Paradies und konkret die Christen Spanien verloren, und Zoraida der Jungfrau Maria, die als neue Eva der Menschheit in Jesus Christus ein neues Paradies bereitet, so wie Zoraida den spanischen Christensklaven die Heimkehr ermöglicht.⁵¹⁰ Sie wird von Agi Morato daher auch zunächst mit dem Begriff belegt, den der Erzähler vorher erst als Übersetzung des arabischen Wortes *cava* eingeführt hat: „esta mala hembra“⁵¹¹. Während die Cava jedoch als ehrloses Weib und Hure beschimpft wird, erweist sich Zoraida als tugendhaft und jungfräulich. Nicht zuletzt wurde sie über die wundersame Intervention der Mutter Gottes für das Christentum gewonnen⁵¹² und trägt ihre Attribute: Sie ist ganz in marianischer Bildlichkeit „norte“ und „estrella“ der armen Gefangenen,⁵¹³ die sie als ihre Wohltäterin aus der Sklaverei der Ungläubigen befreit, und nimmt schließlich auch den Namen der Jungfrau an.⁵¹⁴ Auch verweist ihr Perlenschmuck symbolisch auf Zoraidas Erleuchtung und ihre „geistliche

⁵⁰⁵ Ebd., 80.

⁵⁰⁶ Vgl. M. Moner: „Moros y cristianos en el *Quijote*: el caso de Zoraida“, 54-59.

⁵⁰⁷ *Qahba rûmîa* (قحبة رومية) bedeutet wörtlich römische, also christliche Hure.

⁵⁰⁸ *DQ* I, 484.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd.

⁵¹⁰ Vgl. zur Interpretation Zoraidas als *figura* der Jungfrau Maria M. Moner: „Moros y cristianos en el *Quijote*: el caso de Zoraida“, 53f. u.a. Parodi: „El episodio del cautivo, poética del *Quijote*“, 436.

⁵¹¹ *DQ* I, 485.

⁵¹² Vgl. *DQ* I, 467.

⁵¹³ Vgl. zur Tradition der Gottesmutter als *stella maris* G. Heinz-Mohr: *Lexikon der Symbole*, 226.

⁵¹⁴ Vgl. *DQ* I, 441: „¡No, no Zoraida: María, María!“.

Wiedergeburt“ als Christin.⁵¹⁵ Selbst Zoraidas orientalischer Schleier kann christlich zu einem Attribut der Jungfrau Marias umgedeutet werden, da er „Bescheidenheit und Tugendhaftigkeit“ versinnbildliche.⁵¹⁶ Zum besseren Überblick werden Parallelen und Antithetik von Eva/Cava und Maria/Zoraida in folgender Tabelle zusammengefasst:

Eva	Cava	Zoraida	Maria
Sünderin	Sünderin	„Heilige“	Heilige
Schuld am Verlust des Paradieses.	Schuld an der <i>pérdida de España</i> .	Befreit die Christen aus der Hand ihrer Feinde und führt sie nach Hause.	Schenkt der Menschheit über ihren Sohn die Hoffnung auf das Himmelreich.
		„norte“ und „estrella“ der Christensklaven.	<i>norte</i> und <i>estrella</i> der Christenheit.
	Verrat an der Autoritätsfigur ihres Königs.	Verrat an der Autoritätsfigur ihres muslimischen Vaters.	
	„mala mujer cristiana“.	„esta mala hembra“.	
Verführerin Adams.	„Verführerin“ Rodrigos, „Hure“.	Verschleierte Jungfrau (<i>muchacha</i>), „verführt“ Ruy Pérez zur gemeinsamen Flucht.	Jungfrau mit dem Schleier als Attribut, „führt“ die Menschen zum Christentum.
		Überreicher Perlenschmuck.	Perle als Symbol der unbefleckten Empfängnis.

⁵¹⁵ Die Perle schreibt sich als christliches Symbol außerdem in die marianische Bildlichkeit ein, da sie ein „Sinnbild der unbefleckten Empfängnis Marias“ darstellt. Man glaubte nämlich, „die Muschel, obwohl im Wasser lebend, empfangt doch unberührt vom Wasser die Perle durch himmlischen Einfluß“ (G. Heinz-Mohr: *Lexikon der Symbole*, 254). Die islamische Perlen-symbolik deckt sich interessanterweise weitgehend mit der christlichen Interpretation. Als Symbol der Jungfräulichkeit und Reinheit scheint sie, wie im *Quijote* angedeutet, den Arabern traditionell als kostbarster Schmuck zu gelten (vgl. M. Chebel: *Die Welt der Liebe im Islam*, 329).

⁵¹⁶ Vgl. G. Heinz-Mohr: *Lexikon der Symbole*, 279. Vgl. zur komplexen Bedeutung des Schleiers in der islamischen Welt, die von Kontrolle weiblicher Sexualität bis zur erotischen Verheißung, das ‚Geheimnis‘ zu lüften, reicht M. Chebel: *Die Welt der Liebe im Islam*, 366-369.

Als Ebenbild der Mutter Gottes zeigt Zoraida/María einen Weg aus der unversöhnlichen Feindschaft von Christentum und Islam, der sich aber als christliche Fata Morgana entpuppt: Wären doch nur alle Muslime wie Zoraida, ließe sich der Konflikt über die Konversion zum Christentum lösen. Das Wunschbild der „incorporation“⁵¹⁷ bzw. der Domestizierung⁵¹⁸ steht folglich hinter Zoraidas aktiver Bekehrung. Das Bestreben, ‚das arabische Andere‘ in die Definition der christlichen Identität einzubinden, gelingt somit nur dank der Preisgabe der religiösen Alterität der Muslima.⁵¹⁹

4.4.3. Die religiöse Toleranz des Verliebten: Der Sultan und Catalina

TURCO. Esta nación es más conocida de lo que avíamos menester, por aver venido a señorear tan gran parte del orbe; gente baixa y de malas costumbres, que vivían de robar y maltratar a los demás.⁵²⁰

Gänzlich unerhörte Töne schlägt Amurates, seines Zeichens ‚Großtürke‘, also Sultan des Osmanischen Reichs, im Gespräch mit einer Christensklavin seines Harems an:

Que seas turca o seas cristiana,
a mí no me importa cosa;
esta belleza es mi esposa,
y es de hoy más la gran Sultana.
[...]
Puedes dar leyes al mundo
y guardar la que quisieres.⁵²¹

In seiner Verliebtheit ist der Osmanenherrscher bereit, die christlich-spanische Identität Catalinas zu tolerieren. Auf ihr stolzes Festhalten am christlichen Glauben antwortet der islamische Potentat mit einem Argument, das die moderne Idee der Gewissensfreiheit vorweg zu nehmen scheint:

Sultana: He de ser cristiana.
[Gran] Turco: Sélo;
que a tu cuerpo, por ahora,

⁵¹⁷ Vgl. E. W. Said: *Orientalism*, 210. Die Figur der schönen Konvertitin scheint dabei schon in der italienischen Renaissanceliteratur heimisch zu sein (vgl. A. Stoll: „Introducción“, 8-11). Auch sonst zeigen die wirklich edlen Mauren der spanischen Literatur Tendenzen, sich leicht zum Glauben ihrer Gegner bekehren zu lassen (vgl. Ders.: „Abindarráez und die schöne Jarifa“, 114).

⁵¹⁸ Vgl. A. Stoll: „Introducción“, 13.

⁵¹⁹ So widerspreche ich in diesem Punkt E. C. Graf, da nicht so sehr der Spanier seine Jungfrau Maria in islamischer Gestalt als vielmehr die orientalische Zoraida ihre christliche Seite in sich selbst entdeckt (vgl. „When an Arab Laughs in Toledo“, 80f.).

⁵²⁰ Covarrubias, 983.

⁵²¹ GS, 452/461.

es el que mi alma adora
 como si fuese su cielo.
 ¿Tengo yo a cargo tu alma,
 o soy Dios para inclinarla
 [...]
 Vive tú a tu parecer,
 como no vivas sin mí.⁵²²

Selbst ein Feminismus *avant la lettre* scheint hier schon im frühen 17. Jahrhundert anzuklingen, als sich der Sultan an seine Sklavin wendet: „No eres mía, tuya eres [...]“⁵²³ Amurates (Murat III.⁵²⁴) akzeptiert aber nicht nur Catalinas religiös-kulturell bedingte Alterität als spanische Christin, sondern sucht sogar, sie vor islamischen Einflüssen zu schützen, ihr also das freie Ausleben ihrer christlichen Religion und spanischen Kultur selbst in den Mauern des osmanischen Serails zu ermöglichen. Die scheinbare Haremsdame Zelinda⁵²⁵ wird vom Sultan zurechtgewiesen, sie solle der schönen Christin nicht mit dem Propheten Mohammed in den Ohren liegen:

Zelinda: [D]e ensalzarte es cosa llana
 que Mahoma el cargo toma.
 [Gran] Turco: No le nombréis a Mahoma,
 que la Sultana es cristiana.
 Doña Catalina es
 su nombre, y el sobrenombre,
 de Oviedo, para mí, nombre
 de riquísimo interés[.]⁵²⁶

Als stützende Maßnahme der prekären Identität Catalinas lässt Murat ihr eigens christliche, also spanische Gewänder schneiden⁵²⁷ und anlässlich der gemeinsamen Hochzeit ein spanisches Fest im Topkapi-Palast von Christensklaven ausrichten: Madrigal, gefangener Christ und *gracioso in partibus*⁵²⁸, trägt hierzu eine spanische

⁵²² GS, 460; die Toleranz ist aber bereits an dieser Stelle zumindest eingeschränkt, da Catalina nicht die Möglichkeit eingeräumt wird, die Liebe des Sultans zurückzuweisen.

⁵²³ GS, 461.

⁵²⁴ Üblicherweise bringt man den literarischen Amurates mit Sultan Murat III. (1574-1595) in Verbindung, der in der Geschichtswissenschaft wenig Sympathie auf sich zieht: Für J. Matuz war er „ein Schwächling, der sich nur für seinen Harem interessierte.“ Auch lässt man traditionell mit seiner Regierungszeit die ‚Weiberherrschaft‘ beginnen (*Das Osmanische Reich*, 131/141). Vgl. zum Versuch, historische Realien des Osmanischen Reichs in GS nachzuweisen O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, 1-214.

⁵²⁵ In Wirklichkeit handelt es sich ja um den verkleideten christlichen Jüngling Lamberto.

⁵²⁶ GS, 462.

⁵²⁷ Vgl. GS, 467.

⁵²⁸ Nach der Formulierung J. Canavaggios („Sobre lo cómico en el teatro cervantino: Tristán y Madrigal, bufones *in partibus*“, 538-547) ließe sich Madrigal sehr wohl auch als Adaptation des *gracioso* Lope de Vegas deuten. Seinen Namen bringt P. Lewis Smith in Verbindung mit ‚madrigado‘, was soviel wie ‚erfahren, bewandert‘ bedeutet, und sieht im *gracioso* eine lachende

Romanze vor, die Catalinas traurige Lebensgeschichte besingt,⁵²⁹ spanische Musik wird von Gefangenen gespielt und auf diese Weise ein Stück Heimat in der Fremde für die Braut des osmanischen Großherrn inszeniert.⁵³⁰ Rustán, Eunuch, Vertrauter Catalinas und heimlicher Christ, fasst das Ungeheuerliche in ruhigen, wohlgesetzten Versen zusammen:

Con una hermosa cautiva
se ha casado el gran señor,
y consiéntele su amor
que en su ley cristiana viva,
y que se vista y se trate
como cristiana, a su gusto.⁵³¹

Der Schlüssel zum Verständnis dieser *nunca vista aventura*, wie Don Quijotes Chronist sie nennen könnte, liegt in der bedingungslosen Liebe des Sultans zu Catalina, eine Liebe, welche die engen Grenzen religiöser, kultureller und ethnischer Alterität sprengt⁵³² und das geliebte Andere so akzeptiert, wie es ist, denn gerade als Fremdes hat es ja die Liebe entfacht. Erinnern wir uns an die Stelle, als der Sultan Catalinas Alterität zu schützen sucht. Er nennt ihren christlich-spanischen Namen und fährt fort:

Maske von Cervantes (vgl. „*La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke*“, 78). Man könnte auch an die lyrische Gattung des Madrigal denken, die sich ab dem 16. Jahrhundert zunehmend durch eine Schlusspointe auszeichnet (vgl. I. Braak: *Poetik in Stichworten*, 180), wie sie gerade der Madrigal des Stückes in seinem Epilog auch setzen wird.

⁵²⁹ Das von P. Lewis Smith erkannte Problem, dass an dieser Stelle der Lügenbaron des Stückes historische Wahrheit garantieren soll, wird uns noch beschäftigen (vgl. „*La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke*“, 75).

⁵³⁰ Historisch betrachtet fanden zwar viele Christinnen den Weg in den kaiserlichen Harem, doch traten alle Ehefrauen der Sultane zum Islam über, so auch Baffo, eine Venezianerin und Mutter Murats III., in der man ein Vorbild Catalinas gefunden haben will (vgl. O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, 45-48).

⁵³¹ GS, 467. Sogar auf Catalinas Vater, der sich mehr oder minder ‚zufällig‘ auch in der Gewalt der Muslime befindet, dehnt sich die Großzügigkeit des Sultans aus. Er wird nach osmanischem Brauch im Judenviertel Istanbuls als Schwiegervater des Großherrn untergebracht: „Ordena [el sultán] que le sirvan/ a la cristiana usanza./ con pompa y aparato/ que dé fe de su amor y su grandeza.“ (GS, 471). Auch ein moderner Kritiker wie F. López Estrada kann dazu nur kopfschüttelnd bemerken: „[T]al conducta y expresiones no se esperan de un Sultán turco, enemigo de la Cristiandad [...]“ („Vista a Oriente“, 39). Die Sprache des Sultans kann aber in einer *comedia* des 17. Jahrhunderts entgegen der Auffassung des spanischen Kritikers nicht überraschen. Es handelt sich hierbei um die literarische Tradition, die verlangt, dass hochgestellte Persönlichkeiten in einem ihnen entsprechenden hohen Register sprechen. Dies gilt auch für Mauren und ‚Türken‘, die sich in ihrer Rolle als verliebte Könige sprachlich in die Tradition des Petrarkismus einschreiben müssen. Diese linguistische Ständeklausel stellt B. Camus Bergareche für das spanische Theater des *Siglo de Oro* fest. (Vgl. „Lingua franca y lengua de moros“, 420).

⁵³² S. Hernández Araico geht in ihrer Deutung darüber noch hinaus. Für sie gilt: “[*La gran sultana*] decentra un discurso nacionalista que tradicionalmente polariza valores culturales, religiosos, y sexuales.“ („Despolarización posmoderna en *La gran sultana*“, 178).

[P]ara mí, nombre
de riquísimo interés;
porque a tenerle de mora,
nunca a mi poder llegara
ni del tesoro gozara
que en su hermosura mora.⁵³³

Daraus folgt: Die Negation der Alterität der geliebten Frau zerstört zugleich die Grundlage dieser Liebe. Nur in der Akzeptanz des Fremden ist sie denkbar. Die Toleranz der Religion Catalinas scheint dem Sultan aber auch deshalb relativ leicht zu fallen, da er bewusst die Gemeinsamkeiten von Islam und Christentum betont. So stellt es für den Herrscher auch keine Provokation dar, Catalina beim Gebet des Rosenkranzes anzutreffen, da die Jungfrau Maria als Mutter des Propheten Jesu ja auch im Islam verehrt wird.⁵³⁴

Reza, reza, Catalina,
que sin la ayuda divina
duran poco humanos bienes;
*y llama, que no me espanta
antes me parece bien,
a tu Lela Marién,
que entre nosotros es santa.*
[...]
Bien la puedes alabar
que nosotros la alabamos,
y de ser *Virgen* la damos
*la palma en primer lugar.*⁵³⁵

Neben seiner Qualität als toleranter Liebhaber wird der Sultan noch durch weitere positive Züge charakterisiert. Milde (*clementia*) und Großzügigkeit (*liberalitas*), beides hohe Tugenden der Könige, zeigt der islamische Herrscher in Vollendung: Als Dank für das gelungene spanisch-christliche Fest zu Ehren seiner geliebten Catalina schenkt der Sultan allen Anwesenden die Freiheit, was zunächst zu einem Missverständnis führt, da Catalina meint, auch sie werde vom Großherrscher befreit. In perfekt petrarkistischer Terminologie erklärt ihr jedoch der Sultan, ihr könne er gar nicht die Freiheit schenken, da sie nicht seine Sklavine, sondern seine Herrin sei:

⁵³³ GS, 462.

⁵³⁴ Die Informationen des Autors zum Islam sind für die Epoche erstaunlich präzise. Richtig ist, dass Jesus (عيسى) auch im Islam als Prophet anerkannt und verehrt wird. Seine Mutter Maria (مريم) empfing den Propheten nach dem Koran als Wort (كلمة), das Gott in sie legte, und behielt damit ihre Jungfräulichkeit. Im Islam gilt sie als eine der vier besten Frauen aller Zeiten (vgl. die 19. Sure, die als *Sûrat Maryam* (سورة مريم), die Sure Marias, bekannt ist u. hierzu B. Freyer Stowasser: „Mary“ (Art.), 288-296).

⁵³⁵ GS, 468; Hervorhebungen von mir.

[E]n este dichoso día
 la liberal mano mía
 a todos da libertad.
 [...]
 Sultana: [C]on la grande alegría
 de la suma cortesía
 que has con nosotros usado,
 tengo el sentido turbado.
 [Gran] Turco: Levanta, *señora mía*,
 que a ti no te comprehende
 la merced que quise hacer,
 y si la queréis saber,
 a *los esclavos* se extiende,
 y no a ti, que *eres señora*
de mi alma, a quien adora
 como si fuese su Alá.⁵³⁶

Catalina ist somit letztlich von westlichen Konventionen der höfischen Liebe im goldenen Käfig gefangen. Als angebetete Herrin kann ihr der verliebte Sultan gerade das nicht schenken, was sie sich am meisten wünscht: die Freiheit. Ihr innerer Konflikt schwankt einige Zeit zwischen zwei Alternativen, die sich aber beide als nicht gangbar erweisen: Martyrium oder Selbstmord. Der Tod für die christliche Sache wird Catalina gerade durch die tolerante Haltung des Sultans verstellt, so dass äußerer Zwang und körperliche Qual durch inneres Leiden der Christin ersetzt scheinen. Im Dialog mit ihrem Vater zeigt sich, dass dieser ihren Seelenzustand zunächst nicht erkennt, da er nach Spuren ‚üblicher‘ Foltertechniken der grausamen Muslime sucht. Als er solche nicht finden kann, überhäuft er seine Tochter mit Vorwürfen,⁵³⁷ die sie so sehr quälen, dass sie ihrem Vater deutlich den Selbstmord als einzigen Ausweg aus dem Harem anbietet. Das Paradoxon ihrer Worte bezieht sich dabei erneut auf die implizite seelische Grausamkeit des osmanischen Sultans, der sie unwillkürlich gerade durch seine tolerante Einstellung in tiefste Gewissensnöte stürzt:

¿[S]erá justo que me mate,
 ya que no quieren [los turcos] matarme?
 Tengo de morir de fuerza
 de mí misma; si no quiere
 él que viva, me requiere

⁵³⁶ GS, 479f.

⁵³⁷ Vgl. GS, 472: „[H]as venido a ser/ lo que eres por culpas tuyas,/ quiero decir, por tu gusto:/ que, a tenerle más cristiano,/ no gozara este tirano/ de gusto que es tan injusto./ ¿Qué señales de *cordeles*/ descubren tus pies y brazos?! ¿Qué *ataduras* o qué *lazos*/ fueron para ti *crueles*?/ De tu propia voluntad/ te has rendida, convencida/ de esta licenciosa vida,/ de esta pompa y majestad.” (Hervorhebungen von mir). Die vom Vater vermissten Fesselspuren lassen sich wohl auch religiös als fehlende ‚Verstrickung‘ Catalinas in die Sünde deuten.

matarme por gusto o fuerza.⁵³⁸

Der Suizid verbot sich aber aus damaligem christlichem Verständnis als Todsünde, die ewige Höllenstrafen nach sich zieht. Da es dem Menschen im Christentum nicht zusteht, das Leben als Gottesgabe aus eigenem Willen abzulegen,⁵³⁹ bleibt Catalina nur der Rückzug in die Innerlichkeit bei gleichzeitiger Duldung der Heirat mit dem Sultan.⁵⁴⁰

Diese späte cervantinische *comedia* ist ein außergewöhnliches Werk, das erst in jüngster Zeit das Interesse der Literaturwissenschaft und des Theaters auf sich gezogen hat. Erschienen im Sammelband mit dem frustriert klingenden Titel *Ocho comedias y ocho entremeses nunca representados* von 1615 blieb ihr die Bühne auch noch bis weit ins 20. Jahrhundert versperrt. Erst nach fast 400 Jahren wagte sich 1992 Spaniens Theater an die Inszenierung des Stücks – offenbar mit großem Erfolg beim Publikum, wenn auch die Meinungen der Literaturkritik geteilt waren.⁵⁴¹ Verständlich, wenn man sich die Ungeheuerlichkeiten vor Augen führt, die Cervantes auf die Bühne stellt: Angefangen beim Oxymoron des Titels – wie reimt sich das zusammen, *gran sultana* und ein spanisch-christlicher Name?⁵⁴² – über das unerhörte Verhalten des islamischen Potentaten, für den Cervantes’ Epoche sonst die Rolle des Antichristen zu reservieren pflegt, bis hin zur interreligiösen, interkulturellen muslimisch-spanischen Heirat.⁵⁴³ Das Publikum wird folglich mit einer gleichsam verkehrten Welt konfrontiert, in der die Maurenstereotype ent- oder umgewertet scheinen. Das Osmanische Reich, verkörpert durch den Sultan, erscheint hier nicht „bárbaro, hóstil, y cruel“ sondern im Gegenteil „noble, piadoso, cordial y hospitalario.“⁵⁴⁴

Halten wir mit der *Gran sultana* den Beweis für Cervantes’ religiöse Toleranz in Händen, wie Canavaggio und de Cuenca zur Weltpremiere des Stückes meinten?⁵⁴⁵

⁵³⁸ GS, 473.

⁵³⁹ Vgl. zur christlichen Bewertung des Selbstmords als Folge der Sünde der *acedia*, der Verzweiflung und Depression A. Gier: „Selbstmord“ (Art.), 749f.

⁵⁴⁰ „Mártir soy en mi deseo [...]“, also gerade nicht in der Praxis, in der Catalina zwangsläufig die Gemahlin des osmanischen Großherrn wird (GS, 473).

⁵⁴¹ Vgl. zu dieser Inszenierung L. García Lorenzo: „La gran sultana de Miguel de Cervantes“, 401-432.

⁵⁴² Für P. Lewis Smith klingt der Titel sogar „unreasonable“ und lässt sich mit typischen Paradoxien in der Titelgestaltung der klassischen Comedia in Verbindung bringen (vgl. „La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke“, 68).

⁵⁴³ Zu Recht verweist O. Hegyi aber auf die Poetik des *Siglo de Oro*, die den Begriff der *verosimilitud* viel weiter fasste, als das, was der moderne Rezipient als ‚realistisch‘ bewerten würde (vgl. *Cervantes and the Turks*, 20f.). Gerade die interreligiöse Heirat des Sultans mit Catalina erweist sich aus islamischer Perspektive aber nicht wirklich als undenkbar: Der muslimische Mann darf ja Christinnen oder Jüdinnen heiraten, ohne dass diese zum Islam konvertieren müssten (vgl. H. Halm: *Der Islam*, 82). Historisch betrachtet zeigt sich aber, dass gerade Murat III. nicht heiratete, sondern als neue Tradition die Praxis begründete, seine Lieblingskonkubine nur zur ‚Favoritin‘ zu erheben (vgl. J. Matuz: *Das Osmanische Reich*, 140).

⁵⁴⁴ Vgl. S. Hernández Araico: „Estreno de *La gran sultana*“, 160.

⁵⁴⁵ Vgl. J. Canavaggio: „La Gran Sultana“, o. S. u. L. A. de Cuenca: „La Adaptación“, o. S.

Stellt Cervantes gar den Traum der friedlichen Koexistenz von Christentum und Islam, „la inesperada convivencia de dos fes y de dos culturas que se decían antagónicas“⁵⁴⁶ quasi als Frühaufklärer auf die Bühne? Die überspitzte Formulierung legt nahe: Vor Anachronismus sollte man sich hüten. Gewisse Details der *comedia* mahnen zu einer vorsichtigeren Lektüre und Interpretation, die den Dissonanzen im Spiel mit der Toleranz nachspürt. Es zeigt sich, dass die positive Figur des Sultans auch problematische Züge aufweist: So überzeugt der Kadi den petrarkistisch Verliebten, sich doch eine weitere Gespielin aus dem Kreise der Haremssklavinnen zu wählen, um einen Thronfolger zu zeugen. Zaida,⁵⁴⁷ Geliebte des unglücklichen Lambertos in Frauenkleidern, brandmarkt das Verhalten des Sultans mit dem geläufigen Klischee von der ungezügelter Sexualität der Muslime: „El suyo no es amor, sino apetito.“⁵⁴⁸ Wird die Person des Sultans damit schon in den Kreis der geläufigen Maurenstereotype gezogen, dürfte der Zuschauer von der weiteren Entwicklung der Figur überrascht werden: Das Bild des Sultans nähert sich dem komischen Rollenfach. Die Wahl einer Favoritin des Großherrn fällt nämlich ausgerechnet auf den verkleideten Lamberto, dessen Leben verwirrt scheint, als der Sultan den ‚kleinen Unterschied‘⁵⁴⁹ bemerkt. Könnte auch dies noch als verbreitetes literarisches Motiv der Epoche gedeutet werden,⁵⁵⁰ das dem Leser ja auch im Prosaepos *Persiles y Sigismunda* begegnet,⁵⁵¹ legt Lambertos List ein Wesensmerkmal des Sultans offen, das nicht so recht in sein bis dahin entwickeltes Charakterbild passen will: seine Einfalt und Leichtgläubigkeit. Von der eindeutig karikierten Figur des Kadi noch argumentativ unterstützt, überzeugt Lamberto nämlich den Sultan, der Prophet Mohammed habe ihm mit der erfolgten ‚Geschlechtsumwandlung‘ seinen sehnlichsten Wunsch erfüllt:

Acudió a mis ruegos tiernos,
 enternecido el Profeta,
 y en un instante volvíome
 en fuerte varón de hembra [...]⁵⁵²

Zunächst zweifelt der Großherr an der wundersamen Wandlung, doch der islamische Rechts-, gelehrte⁵⁵³ zerstreut die Zweifel seines Herren, indem er noch über Lambertos Argumentation eines Mirakels hinausgeht:

⁵⁴⁶ J. Canavaggio: „La Gran Sultana“, o. S.

⁵⁴⁷ In Wirklichkeit die gefangene Christin Clara.

⁵⁴⁸ GS, 482.

⁵⁴⁹ Oder wie es Zaida-Clara nennt: „tu sobra“ (GS, 484). Immerhin ein Beispiel, das sich feministisch gegen den von Freud postulierten Penisneid der Frau verwenden ließe: Nicht ein ‚zu wenig‘ bei sich, sondern ein ‚zu viel‘ beim Manne stellt Zaida-Clara fest. Covarrubias vermerkt zu diesem Lemma: „Vale la demasía en la cosa que tiene ya su justo ser, peso o valor [...] Algunas veces vale demasía en mala parte [...]“ (s.v. ‚sobra‘).

⁵⁵⁰ So von O. Hegyi gedeutet (vgl. „Cervantes y la Turquía otomana“, 24).

⁵⁵¹ Der als schöne Frau verkleidete Periandro zieht sogleich die Liebe des „bárbaro capitán“ auf sich (vgl. *Persiles*, 148).

⁵⁵² GS, 485.

Cadí: Y sin milagro, que es más.
 [Gran] Turco: Ni tal vi ni tal of.
 Cadí: El cómo es esto sabrás
 cuando quisieres de mí,
 y la razón te dijera
 ahora si no viniera
 la Sultana, que allí veo.⁵⁵⁴

Nach allem, was der Zuschauer vom Kadi weiß, kann er auf den weiteren Unfug einer ‚natürlichen‘ Erklärung der Geschlechtsumwandlung Zelindas-Lambertos sicher verzichten. Die Klimax der dramaturgischen Monstrositäten geht aber noch weiter:⁵⁵⁵

Nach Catalinas Standpauke, der Sultan habe mit seinem Verhalten bewiesen, dass seine Liebe zu ihr keine ernsthafte sei,⁵⁵⁶ verspricht ihr der Sultan „a fe de moro,/ bien nacido y bien criado“,⁵⁵⁷ dass er in Zukunft nur ihr treu sein wolle. Auf Intervention Catalinas zugunsten Lambertos und Claras ernennt der Sultan den natürlich Geschlechtsumgewandelten sogar zum Pascha von Rhodos, in spanischer Perspektive also zum Vizekönig eines bedeutenden Teils des Reiches.⁵⁵⁸

Reihen sich somit *disparates* an *disparates*,⁵⁵⁹ löst sich am Ende nicht nur das gesamte Stück im Wohlgefallen des Happyends, sondern auch jeder Anspruch an historische oder fiktionale Plausibilität der Handlung auf: Der *gracioso in partibus* Madrigal erklärt sich nämlich selbst im Gespräch mit der Nebenfigur Andrea zum Autor der *comedia*!⁵⁶⁰ Die Toleranz des Sultans schreibt sich somit in das Werk einer Figur

⁵⁵³ Eigentlich ein pädophiler alter Wirrkopf. Vgl. Kap. 4.1.5.

⁵⁵⁴ GS, 485.

⁵⁵⁵ Die vom Autor konstruierte Klimax der Unwahrscheinlichkeiten vergleicht P. Lewis Smith überzeugend mit dem Verhalten Madrigals im Stück selbst (vgl. „*La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke*“, 77f.).

⁵⁵⁶ GS, 485f.: „[H]as hecho con esta prueba/ tu tibio amor manifiesto!“

⁵⁵⁷ GS, 486. Was der Zuschauer gemäß des Stereotyps vom lügnerischen und betrügerischen Muslim von einem solchen Versprechen zu halten hat, wurde bereits in Kap. 4.1.1 untersucht.

⁵⁵⁸ Der Ausgang der GS lässt sich mit J. Canavaggio sogar als direkte Affirmation des Glaubensgegensatzes deuten, als „la victoire sur l’Infidèle d’une nouvelle championne de l’Espagne et du Christ.“ (*Cervantès dramaturge*, 64).

⁵⁵⁹ Dies wirft Cervantes ja gerade über sein Sprachrohr Don Quijote – in einem lichten Moment – dem Theater seines übermächtigen Konkurrenten Lope de Vegas vor: „[T]odas o las más [comedias] son conocidos disparates y cosas que no llevan pie ni cabeza, y con todo eso, el vulgo los oye con gusto [...]“ (*DQ I*, 551f.).

⁵⁶⁰ Und bestätigt auf diese Weise die Arbeitshypothese von P. Lewis Smith, das Stück als „an eccentric experiment in the realms of dramatic engaño“ zu deuten („*La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke*“, 69). Ob jedoch, wie P. Lewis Smith meint, bereits die Romanze Madrigals wirklich das Stück als ‚Witz‘ entlarvt, ist nach den Untersuchungen von O. Hegyi zumindest zweifelhaft, da Madrigals Vortrag doch historische Realien und nicht etwa leicht zu durchschauenden Unsinn enthält. Vgl. P. Lewis Smith: „*La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke*“, 80 u. kritisch hierzu O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, 54-57.

ein, die im Stück vor allem als Lügner aufgefallen ist. Da diese Stelle für das Verständnis der *Gran sultana* von zentraler Bedeutung ist, soll sie ausführlich zitiert werden:

Por el camino

te diré *maravillas*. Ven, que me muero
por verme ya en Madrid hacer corrillos
de gente que pregunte: „¿Cómo es esto?
Diga, señor cautivo, por su vida:
¿es verdad que se llama la Sultana
que hoy reina en la Turquía Catalina,
y que es cristiana, y tiene don y todo,
y que es de Oviedo el sobrenombre suyo?“
¡Oh! ¡*Qué de cosas les diré!* Y aun pienso,
pues tengo ya el camino medio andado
siendo poeta, hacerme comediante
y componer la historia de esta niña
sin descrepar de la verdad un punto,
representando el mismo personaje
allá que hago aquí [...]”⁵⁶¹

Der Schelm als Autor einer Geschichte vom edlen Sultan, der eine Christin heiratet, vom verwirrten Kadi, der glaubt, Menschen könnten auf natürliche Weise das Geschlecht wechseln⁵⁶² und Elefanten könne man das Sprechen beibringen, und schließlich vom türkischen Vizekönig, der einst eine Frau war, führt den Rezipienten in einen logischen Zirkel, der an die Komposition des *Quijote* erinnert. Stellt dort das Strukturprinzip des maurischen Chronisten Cide Hamete den Wahrheitsgehalt der Abenteuer des *Caballero de la Locura* sowie die präsentierten Maurenstereotype in Frage,⁵⁶³ steht hier die angebliche Toleranz des osmanischen Großherrn im karnevalesken Lügengebäude des *gracioso* unter vielen *disparates*, die letztlich auch die positive Gestaltung des Sultans als puren ‚Witz‘⁵⁶⁴ zu entstellen drohen. Die barocke

⁵⁶¹ GS, 488; Hervorhebungen von mir. Was ausgehend von diesem Epilog von der historischen ‚Wahrheit‘ des Stückes bleibt, dürfte entgegen O. Hegyis Versuche, über westliches Quellenmaterial zum Osmanischen Reich zu belegen, wie exakt Cervantes mit geschichtlichen ‚Fakten‘ umging, nicht viel sein: vgl. *Cervantes and the Turks*, 14f. Was gelingt, ist der Beleg dessen, was E. W. Said eine „textual attitude“ gegenüber dem orientalisch Fremden nennt, die Konstruktion Konstantinopels über Vermittlung spanischer und v.a. italienischer, also christlicher Quellen (vgl. *Orientalism*, 92). Für den zeitgenössischen Rezipienten der GS gilt aber zumindest bis zu Madrigals Epilog: „[The reader/the audience] perceive[s] such accounts as plausible as long as they are presented within the conventions of historical writings as long as they are compatible with the historical personality to whom they are ascribed.“ (O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, 25).

⁵⁶² Vgl. GS, 485: „sin milagro [!]“.

⁵⁶³ Vgl. Kap. 4.1.1.

⁵⁶⁴ Als solchen bewertet P. Lewis Smith ja in seinem Aufsatz „La gran sultana doña Catalina de Oviedo: a Cervantine Practical Joke“, 68-82 das ganze Stück.

Struktur des Theaters im Theater⁵⁶⁵ erschwert den Zugriff auf die fiktionale Realität, da diese nun in einen Rahmen gespannt ist, dessen Gewährsmann sich ausgerechnet als der Lügenbaron des Stücks herausstellt. Aus der Feststellung von Hernández Araico: „No hay [...] centro alguno de referencia“⁵⁶⁶ in der *Gran sultana*, müssen für den Gegenstand dieser Arbeit folgende Schlussfolgerungen gezogen werden: Für das zeitgenössische Publikum gerät die religiöse Toleranz, die Milde und der Großmut des Sultans in die Nähe der Erzählung vom sprechenden Elefanten.⁵⁶⁷ Maurenstereotype werden folglich in der *Gran sultana* nicht destruiert, sondern nur karnevalesk für die Zeit der Aufführung außer Kraft gesetzt. Zur kritischen Disposition stehen sie aber nicht. Dass der moderne Rezipient lieber genau diese Dekonstruktion frühneuzeitlicher Vorurteile aus dem Stück herausliest, Cervantes als Frühaufklärer *avant la lettre* verstehen möchte, steht dabei auf einem anderen Blatt, dem der modernen Rezeption des Stückes. In der Logik der *Gran sultana* steht ein solches Publikum aber dem leichtgläubigen Kadi nahe, was zu denken geben sollte.

Im Gesamtwerk von Cervantes dürfte es auch schwerfallen, weitere Beispiele für die postulierte religiöse Toleranz anzuführen.⁵⁶⁸ Nicht nur das Diskursverknappungsinstrument der spanischen Inquisition, das ein deutliches Bekenntnis gegen den katholisch-orthodoxen Fanatismus der Gegenreformation gar nicht zuließ, sondern auch die interne Logik des Œuvre, die um den Fixpunkt der unauflöslichen religiösen Dichotomie von Muslim und Katholik, von Hetero- und Autostereotyp kreist, steht dem entschieden entgegen. So erweist sich der im *Quijote* von 1615 evozierte Augsburger Religionsfrieden, die relative Duldung der jeweils anderen Spielart des Christentums in der Rede Ricotes entwertet durch sein Bekenntnis zum Spanien der *Austrias*.⁵⁶⁹ Auch die unglückliche Odyssee seiner Tochter Ana Félix in Nordafrika zeigt, dass tragischerweise ihre Heimat gerade das Spanien ist, das sie als Moriskin vertrieb.

⁵⁶⁵ Vgl. L. García Lorenzo: „Cervantes, Constantinopla y *La gran sultana*“, 212. Dieses Motiv war im barocken Theater sehr beliebt. In Cervantes' Werk wäre v.a. auch der dritte Akt des *Pedro de Urdemalas* (1615) zu nennen, als späterer Prototyp Calderóns *La vida es sueño* (1635), in dem Sigismundo zweimal Wirklichkeit nur theatralisch vorgespielt wird.

⁵⁶⁶ „Despolarización posmoderna en *La gran sultana*“, 182.

⁵⁶⁷ Der osmanische Orient bot sich bereits in der italienischen Renaissance-Novellistik als „Projektionsfläche *par excellence* für extreme Phantasien der okzidentalen Imagination“ an (A. Stoll: „Abindarráez und die schöne Jarifa“, 104), so dass sich die *GS* auch in diese Tradition des extravaganten, märchenhaften Osmanischen Reiches einschreiben könnte.

⁵⁶⁸ Unter der literarischen Maske der Maurophilie kann jedoch auch Toleranz simuliert werden, z.B. wenn sich zwei edle Kämpfer, ein Christ und ein Maure, verabschieden:
Guzmán: Tu Mahoma, Alí, te guarde.

Alimuzel: Tu Cristo vaya contigo. (*GE*, 221)

⁵⁶⁹ Vgl. *DQ* II, 1073. Augsburg lässt sich außerdem als Finanzmetropole der Fugger mit dem schnöden Mammon in Verbindung bringen. Ricote, den reichen Morisken, drängt es somit im Ausland *und* in Spanien zum Golde (vgl. C. Schmauser: „Ricote, Sancho y los peregrinos“, 80).

Die Originalität des Stücks stellt diese Relativierung aber nicht in Frage.⁵⁷⁰ Im Kontext der Literatur des *Siglo de Oro* ist die *Gran sultana* zweifelsohne ein außergewöhnliches Theaterstück, dessen „unique and original vision of Islam“⁵⁷¹ zwar in einen karnalvalesken Rahmen eingebettet ist, nichts desto trotz aber eine erste, wenn auch spielerische Neubetrachtung des osmanisch-islamischen Gegners jenseits der allseits bekannten Klischees vom Antichristen und Erzfeind der Christenheit in eine Szene setzte, die Cervantes' Zeitgenossen aber nie auf den ‚Brettern, die die Welt bedeuten‘, zu sehen bekamen.

5. Fazit: Cervantes und der frühneuzeitliche Orientalismus

Das Bildprogramm des orientalisch-islamisch Fremden im Werk von Miguel de Cervantes erwies sich in der Analyse als vielgestaltig und alles andere als frei von internen Widersprüchen, feiner Ironie oder offener Destruktion von Elementen des offiziellen Diskurses im frühneuzeitlichen Spanien. Ein tieferes Verständnis des Heterostereotyps eröffnete die retrospektive Einbettung des einzelnen sprachlich-ästhetischen Bildes in die Tradition westlich-christlicher Rede vom Islam. Das literarische Porträt des Mauren entspringt nicht aus dem Nichts in Cervantes' Werk, sondern steht in einem für die Renaissance typischen Spannungsverhältnis von *imitatio* und kreativer Neugestaltung. Das Zitat mittelalterlicher Topoi vom grausamen, lügnerischen und verräterischen Muslim, die sich bis auf Gründungstexte des europäischen Mittelalters wie dem Rolandslied zurückführen lassen, gehen eine spannungsreiche Verbindung mit kreativ originellen Figuren wie dem osmanischen Sultan Amurates, den Schönen Zoraida und Ana Félix sowie ihrem Vater, dem Morisken Ricote, ein. Ist die Maurenstereotypie zwar quasi als Tiefenstruktur bei allen Maurenfiguren des Werks fassbar, durchbrechen doch Individualität und Originalität den verknüpften Diskurs.

Blickt man vom cervantinisches Bildprogramm des frühen 17. Jahrhunderts prospektiv in die Zukunft des Maurendiskurses, so stellt man fest, dass viele Versatzstücke, die sich im 18. und 19. Jahrhundert zum Gebäude des westlichen Orientalismus fügen werden, schon bei Cervantes angelegt sind. Die Arabeske mag zwar nicht ganz ausgeführt sein, doch erste Striche und Ornamente wie orientalische Pracht, sexuelle Verheißung und sadistische Grausamkeit sind bereits deutlich zu erkennen.

⁵⁷⁰ Vgl. zur Sonderstellung des Stücks im Theater seiner Epoche S. Hernández Araico: „Estreno de *La gran sultana*“, 155.

⁵⁷¹ O. Hegyi: *Cervantes and the Turks*, XVIII.

Schreibt sich Cervantes somit einerseits in die mittelalterliche Tradition ein und führt andererseits bereits viele Elemente des imperialistischen Orientalismus gleichsam *in nuce* vor, so geschieht all dies doch nicht ohne Spannung und offenbaren Widerstand gegen den Diskurs. Die Opposition gegen Vorurteile und Binsenweisheiten der spanischen Altchristen wird besonders fassbar in der spöttischen Dekonstruktion des Wahnes von der Blutreinheit: Die über Repressionsinstanzen wie die Inquisition brutal durchgesetzte *limpieza de sangre* wird im cervantinischen Werk dem befreienden Gelächter preisgegeben. Auch viele etablierte Bilder des Fremden sehen sich deutlichen Attacken ausgesetzt. Schwer fällt es aber den Interpreten, die feine cervantinische Ironie zu wägen, um entscheiden zu können, ob vielleicht sogar das ganze Bildprogramm Opfer dieser Destruktion werden sollte. So erklärt sich auch eine Literaturkritik, die Cervantes' Werk als dissonante Stimme im Konzert des offiziell national-katholischen Diskurses deutet und quasi frühauflärerische Tendenzen bis hin zur Vorwegnahme der religiösen Toleranz zu erkennen glaubt.⁵⁷² Von dieser Interpretation hat sich die vorliegende Arbeit aber zu distanzieren versucht, da die Erträge der Analyse dieser anachronistischen Deutung widersprechen. Eindeutig anti-maurische Polemik ließ sich nicht auf das Frühwerk eines noch unerfahrenen, von seiner Gefangenschaft in Algier schwer gezeichneten Autors eingrenzen, sondern zieht sich bis in den postum 1617 erschienenen byzantinischen Roman *Persiles y Sigismunda*. Man kann nicht einfach die Augen verschließen vor dem Bild des muslimischen Kinderschänders, der grausamen Geißel der Christenheit und der Darstellung der absoluten Mehrheit der Morisken als verräterisch-tückische Schlange, die Spanien an seinem Busen nährt, oder als wucherndes Unkraut, das den wahren christlichen Glauben bedroht.

Auch widerspricht die postulierte ‚Toleranz‘ eines Autors des 16. und frühen 17. Jahrhunderts allem, was man über die Entwicklung dieses Begriffs und der damit verbundenen Einstellung gegenüber dem Fremden zu wissen glaubt. Von religiöser Toleranz kann im Spanien der Gegenreformation jedenfalls keine Rede sein und noch das Wörterbuch der Real Academia Española von 1780 definiert ‚Toleranz‘ negativ-etymologisierend als Erdulden dessen, was man nicht erdulden dürfe.⁵⁷³ Erst in der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts beginnt sich eine Aufwertung des Begriffes durchzusetzen. Ganz im Gegensatz zum spanischen Akademiewörterbuch definiert die *Encyclopédie* Toleranz so, wie wir den Begriff weitgehend noch heute verstehen:

[L]a *tolérance* est en général la vertu de tout être foible, destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent. L'homme si grand par son intelligence, est en même tems si borné par ses erreurs & par ses passions, qu'on ne sauroit trop

⁵⁷² Am deutlichsten bei N. Rehrmann nachweisbar: „[E]l autor del Don Quijote [...] levanta su voz en nombre de la tolerancia y del humanismo.“ („Ein *Las Casas* der peninsularen Minderheiten“, 71). Auch H.-J. Neuschäfer ordnet Cervantes der Frühaufklärung zu (vgl. *La ética del „Quijote“*, 21) u. F. Márquez Villanueva glaubt, im Zusammenhang mit der cervantinischen Position zur Moriskenvertreibung der Geburt des modernen Konzepts der Menschenrechte beizuwohnen (*Personajes y temas del Quijote*, 326).

⁵⁷³ Vgl. *DRAE*, s.v. ‚tolerancia‘.

lui inspirer pour les autres, cette *tolérance* & ce support dont il a tant besoin pour lui-même, & sans lesquelles on ne verroit sur la terre que troubles & dissensions. C'est en effet, pour les avoir proscrites, ces douces & conciliantes vertus, que tant de siècles ont fait plus ou moins l'opprobre & le malheur des hommes; & n'esperons pas que sans elles, nous rétablissions jamais parmi nous le repos & la prospérité.⁵⁷⁴

Demgegenüber zeigte sich bei der Analyse des Maurenbildes, dass gerade der Glaubensgegensatz von Islam und Christentum, also die religiöse Unduldsamkeit, im Werk von Cervantes bestehen bleibt. Konform zum offiziellen Diskurs der Epoche wird die Religion der Muslime als verirrte christliche Sekte, gestiftet vom lügnerischen Propheten Mohammed dargestellt. Ihre exponierten Vertreter, die islamischen Rechtsgelehrten der Ulema, erweisen sich im literarischen Œuvre als pädophile alte Wirrköpfe oder wahlweise als blutrünstige Richter. Die Abgrenzung von Auto- und Heterostereotyp könnte somit an manchen Stellen nicht deutlicher ausfallen. Die Strategie erweist sich dabei als proto-orientalistisch: Der islamische Orient verkörpert all das, was im Christentum keinen Platz haben sollte: Wortbruch, Lüge, falsches Zeugnis, Verrat am Nächsten, Hass, Grausamkeit, Lust am Quälen wehrloser Gefangener, Homosexualität, Pädophilie und kruder Materialismus werden den Mauren zugeschrieben, um sie auf diese Weise auf ihren Platz des teuflisch Anderen, quasi des bösen Zwillinges zu verweisen. Selbst eine so untypische *Turquerie* wie die *Gran sultana* zeigt dem Zuschauer in letzter Konsequenz die gefangene Christin Catalina im Serail des Sultans gleichsam als trojanisches Pferd der Christenheit im Zentrum osmanischer Macht.

Doch neben der Ausgrenzung des Orients fand sich auch eine gegenläufige Strategie im Umgang mit den Mauren. Der Glaubensgegensatz kann seinerseits durch die Selbstaufgabe der Muslime neutralisiert werden. Die Konversion zum Christentum eröffnet im Werk von Cervantes den Zugang zu einer utopischen Gesellschaft katholischer Orthodoxie, frei von einer leidbringenden *Limpieza-de-sangre*-Doktrin, einer Gesellschaft, in der also nicht die Abstammung, sondern allein der Glaube an den einzig ‚wahren‘ Gott zählt, in der Altchristen wie Hauptmann Ruy Pérez de Viedma und Neuchristen wie Zoraida/María gleichgestellt leben können. Diese Inkorporationsphantasie spricht aber zugleich dem Islam das Recht auf Existenz ab. Der christliche Wunschtraum richtet sich zur Überwindung des tödlichen Konflikts beider Religionen auf die Fata Morgana der Vereinnahmung des Fremden über kompromisslosen Beitritt zum Christentum. So gilt auch in Bezug auf die schöne, erotisch-exotisch anziehende Muslima immer noch, was der Romanzenheld Don Bueso im Gespräch mit einer Frau unklarer Identität in einfache, unmissverständliche Worte fasst:

Si fueras cristiana
yo te llevaría;
en paños de seda

⁵⁷⁴ D. Diderot/J. Le Rond d'Alembert (Hg.): *Encyclopédie*, s.v. ‚tolérance‘ (Kursivierungen im Original).

yo te envolvería;
pero si eres mora
yo te dejaría.⁵⁷⁵

Gleiches ließe sich auch über die maurischen Frauengestalten im cervantinischen Werk sagen. Halten sie am Islam fest, nützt ihnen ihre große Schönheit nichts: Sie werden wie die Zahara des *Trato de Argel* vom aufrechten Christen in ihren sexuellen Wünschen zurückgewiesen und schließlich im Orient zurückgelassen. Stellen sie sich aber wie die Zahara der *Baños de Argel* und die Zoraida des *Quijote* als willig heraus, zum Christentum überzutreten, werden sie vom Mann nach Spanien zur Taufe geführt.

Auch andere Bereiche des Maurenstereotyps eröffnen die Möglichkeit, sie mit okzidental Traditionen in Verbindung zu bringen, auf diese Weise ins Eigene zu integrieren und ihre bedrohliche Andersartigkeit zu neutralisieren. Zu diesen Techniken der Vereinnahmung zählt der Ehrenkodex Spaniens und vor allem der Petrarkismus, welcher an die vermeintliche Grausamkeit der Maurin anknüpfen kann und sich leicht mit weiteren Elementen der literarischen Maurophilie wie dem Frauenpreis und blasphemischer Topik verbindet.

Beide Extreme der Cervantesdeutung bleiben somit nicht unwidersprochen, weder eine projizierte religiöse Toleranz noch eine pauschale Verurteilung aller Muslime ist in seinem Werk nachweisbar.⁵⁷⁶ Eine mittlere Positionierung des Œuvre im herrschenden Diskurs der Epoche scheint am plausibelsten. Das cervantinische Maurenbild unterminiert den Schwarz-Weiß-Diskurs durch die bereits ausgeführte ‚Nadelstichtaktik‘, affirmiert aber zugleich das Zentrum, den Glaubensgegensatz von Christentum und Islam. Ausgehend von der gegenreformatorischen Ideologie des *libre albedrío*, des freien Willens des Individuums, wird eine positive Darstellung der Mauren denkbar, da jeder Mensch die Möglichkeit hat, sich von seinem Irrglauben – *vulgo* vom Islam – zu lösen und das Christentum als ‚wahren‘ Glauben anzunehmen.

Auch vom „unverbesserlichen Rebell“⁵⁷⁷ Cervantes dürfen wir nicht zuviel verlangen. Das von ihm geschaffene Bild des Orients setzt originelle Kontrapunkte gegen die gebetsmühlenartige Reproduktion des Maurendiskurses des *Siglo de Oro* und ist dennoch gut ein Jahrhundert von der beginnenden Entfaltung dessen entfernt, was wir ‚religiöse Toleranz‘ zu nennen gewohnt sind. Auch ohne anachronistische Fehldeutungen bleiben genug überraschende Stimmen, die sich im Werk des *Manco de Lepanto* gegen holzschnittartige Diskurselemente erheben und im Rahmen des damals Denkbaren muslimischen Identifikationsfiguren für ein christliches Publikum zuzuordnen sind.

⁵⁷⁵ *Romancero viejo*, 269. Vgl. zu weiteren Varianten dieser Romanze *Romancero*, 272-276.

⁵⁷⁶ Vgl. M. Krauss: *Miguel de Cervantes. Leben und Werk*, 46: „Angesichts des von Cervantes vorgebrachten erdrückenden Anklagematerial [gegen die Muslime] kann man nicht wohl von ‚Toleranz‘ reden. Sein die Verhältnisse allseitig beleuchtender Geist ist von blindem Fanatismus ebenso entfernt wie von einer sentimental Verklärung der Mauren[.]“

⁵⁷⁷ K. Reichenberger/R. Ribas: *Ein kryptischer Cervantes*, 102.

Benutzte Literatur

1. Werke von Miguel de Cervantes Saavedra

- Cervantes Saavedra, Miguel de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, hg. v. Vicente Gaos, Bd. 1-3, Madrid 1987 (= Biblioteca Románica Hispánica IV. Textos, 18).
— *Obras completas*, hg. v. Angel Valbuena Prat, Bd. 1-2, Madrid¹⁸1992.
— *Los baños de Argel. Pedro de Urdemalas*, hg. v. Jean Canavaggio, Madrid 1992 (= Clásicos Taurus, 17).
— *Don Quijote de la Mancha*, hg. v. Francisco Rico, Barcelona 1998 (= Biblioteca clásica, 50).
— *La Galatea*, hg. v. Francisco López Estrada/María Teresa López García-Berdoy, Madrid²1999 (= Letras Hispánicas, 389).
— *Novelas ejemplares*, hg. v. Harry Sieber, Bd. 1-2, Madrid²⁰2000 (= Letras Hispánicas, 105-106).
— *Entremeses*, hg. v. Nicholas Spadaccini, Madrid¹⁴2000 (= Letras Hispánicas, 162).
— *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, hg. v. Carlos Romero Muñoz, Madrid²2002 (= Letras Hispánicas, 427).

2. Weitere Primärliteratur

- Anonym: *El Abencerraje (Novela y romancero)*, hg. v. Francisco López Estrada, Madrid¹⁰1996 (= Letras Hispánicas, 115).
— *Das altfranzösische Rolandslied nach der Oxforder Handschrift*, hg. v. Alfons Hilka, Tübingen⁸1997.
— *Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg/Basel/Wien 1980.
— *Biblia sacra iuxta vulgatum versionem*, hg. v. Robert Weber, Stuttgart⁴1994.
— *Der Koran. Arabisch-Deutsch*, hg. v. Adel Theodor Khoury, Bd. 1-12, Gütersloh 1998.
— *Poesía de Cancionero* hg. v. Alonso, Álvaro (Hg.), Madrid³1995 (= Letras Hispánicas, 247).
Anonym: *Romancero*, hg. v. Paloma Díaz-Mas, Barcelona 1994 (= Biblioteca clásica, 8).
— *Romancero viejo (Antología)*, hg. v. María Cruz García de Enterría, Madrid 1987 (= Castalia didáctica, 18).
Alemán, Mateo: *Guzmán de Alfarache*, hg. v. José María Micó, Bd. 1-2, Madrid⁴1997 (= Letras Hispánicas, 86-87).
Bodel, Jean: *Le Jeu de Saint Nicolas*, hg. v. Alfred Jeanroy, Paris 1982 (Nachdruck der Ausgabe Paris 1925).
Calderón de la Barca, Pedro: „Amar después de la muerte o el Tuzaní de la Alpujarra“; in: Ders.: *Obras completas*, hg. v. A. Valbuena Briones, Bd. 2, Madrid⁵1991, 349-386.
— *La vida es sueño*, hg. v. Ciriaco Morón Arroyo, Madrid²¹1994 (= Letras hispánicas, 57).
Castiglione, Baldesar: *Il libro del Cortegiano*, hg. v. Walter Barberis, Turin 1998 (= Biblioteca Einaudi, 40).
Covarrubias, Sebastián de: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, hg. v. Martín de Riquer, Barcelona 1943.

- Diderot, Denis/Jean Le Rond d'Alembert (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751-1765 (<http://portail.atilf.fr/encyclopedie/index.htm>) – letzter Zugriff: 02.02. 2004.
- Garcilaso de la Vega: *Poesía completa*, hg. v. Juan Francisco Alcina, Madrid ⁶1998.
- Haedo, Diego de: *Topografía e historia general de Argel*, hg. v. La Sociedad de Bibliófilos Españoles, Bd. 1-3, Madrid 1927.
- Hurtado de Mendoza, Diego: *Guerra de Granada*, hg. v. Bernardo Blanco-González, Madrid 1970 (= CC, 22).
- Laidlaw, J. C. (Hg.): *The poetical works of Alain Chartier*, Cambridge 1974.
- Des Minnesangs Frühling*, hg. v. Hugo Moser/Helmut Tervooren, Stuttgart ³⁸1988.
- Montalvo, Garci Rodríguez de: *Amadís de Gaula*, hg. v. Juan Manuel Cacho Blecua, Bd. 1-2, Madrid ⁴2001 (= Letras Hispánicas, 255).
- Perrault, Charles: *Contes*, hg. v. Marc Soriano, Paris 1989.
- Petrarca, Francesco: *Canzoniere*, hg. v. Marco Santagata, Mailand ³1999.
- Platon: *Symposion. Griechisch und deutsch*, hg. v. Franz Boll, München/Zürich ⁸1989.

3. Sekundärliteratur

- Arellano, Ignacio: *Historia del teatro español del siglo XVII*, Madrid 1995.
- „Motivos emblemáticos en el teatro de Cervantes”; in: *BRAE* 77 (1997), 417-443.
- Bachtin, Michail M.: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt a. M. 1990.
- Bernabé Pons, Luis F.: „Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada”; in: André Stoll (Hg.): *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmán en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel 1998, 89-137.
- Bernecker, Walther L.: *Spanische Geschichte. Vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München ²2001 (= Beck'sche Reihe, 2111).
- Bihler, Heinrich: „Miguel de Cervantes Saavedra. El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha”; in: Volker Roloff/Harald Wentzlaff-Eggebert (Hgg.): *Der spanische Roman vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Stuttgart/Weimar ²1995, 86-115.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999 (=Beck'sche Reihe, 2109).
- *Mohammed*, München ²2002 (= Beck'sche Reihe, 2144).
- Bocheński, I. M.: *Grundriß der formalen Logik*, Paderborn/München/Wien u.a. ⁵1983 (= UTB, 59).
- Boronat y Barrachina, Pascual: *Los moriscos españoles y su expulsión. Edición facsímil*, Bd. 1-2, Granada 1992 (Valencia 1901).
- Braak, Ivo: *Poetik in Stichworten. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine Einführung*, Unterägeri ⁷1990.
- Camus Bergareche, Bruno: „Lingua franca y lengua de moros”; in: *RFE* 73 (1993), 417-426.
- Canavaggio, Jean: *Cervantès dramaturge. Un théâtre à naître*, Paris 1977.
- „Sobre lo cómico en el teatro cervantino: Tristán y Madrigal, bufones in partibus”; in: *NRFH* 34 (1985-86), 538-547.
- „La Gran Sultana”; in: *Boletín de la Compañía Nacional de Teatro Clásico* 28 (1992), o. S.
- *Cervantes*, Madrid 2003 (frz. Original Paris 1986).
- Carlsson, Bo Göran/Eckart Otto/Hartmut Kreß u.a.: „Homosexualität” (Art.); in: *RGG*⁴, Bd. 3, Tübingen ⁴2000, Sp. 1883-1889.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad: „Don Alvaro Tarfe: El personaje morisco de Avellaneda y su variante cervantina”; in: *RFE* 73 (1993), 275-293.

- Carrasco Urgoiti, María Soledad: „Apuntes sobre el calificativo ‚morisco‘ y algunos textos que lo ilustran“; in: André Stoll (Hg.): *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmán en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel 1998, 187-209.
- „La novela morisca“; in: Dieselbe/Francisco López Estrada/Félix Carrasco (Hgg.): *La novela española en el siglo XVI*, Madrid/Frankfurt a. M. 2001, 51-87.
- Casalduero, Joaquín: *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Madrid 1966 (= Biblioteca Románica Hispánica, II. Estudios y ensayos, 95).
- Case, Thomas E.: „Cide Hamete Benengeli y los Libros plúmbeos“; in: *Cervantes* 22.2 (2002), 9-24 (www.h-net.org/~cervantes/csa/articf02/case.pdf) – letzter Zugriff: 02.02. 2004.
- Chebel, Malek: *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie. Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei*, München 1997 (frz. Original Paris 1995).
- Chevalier, Maxime: „El cautivo entre cuento y novela“; in: *NRFH* 32 (1983), 403 - 411.
- Corominas, Joan/José A. Pascual: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Bd. 1-6, Madrid 1980-1991 (= Biblioteca Románica Hispánica V. Diccionarios, 7).
- Cuenca, Luis Alberto de: „La Adaptación“; in: *Boletín de la Compañía Nacional de Teatro Clásico* 28 (1992), o. S.
- Daniel, Norman: *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1960.
- Defourneaux, Marcelin: *Spanien im Goldenen Zeitalter. Kultur und Gesellschaft einer Weltmacht*, Stuttgart 1986.
- Denzler, Georg: *Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral*, München/Zürich 1988.
- Deswarte-Rosa, Sylvie: „L’expédition de Tunis (1535): images, interprétations, répercussions culturelles“; in: Bartolomé Bennassar/Robert Sauzet (Hgg.): *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37^e colloque international du CESR*, Paris 1998, 75-132.
- Edelmayer, Friedrich: „Die spanische Monarchie der Katholischen Könige und der Habsburger (1474-1700)“; in: Peer Schmidt: *Kleine Geschichte Spaniens*, Stuttgart 2002 (= RUB, 17039), 123-207.
- Eisenberg, Daniel: „Cervantes, autor de la *Topografía e historia general de Argel* publicada por Diego de Haedo“; in: *Cervantes* 16.1 (1996), 32-53 (www.h-net.org/~cervantes/csa/artics96/topograf.htm) – letzter Zugriff: 02.02. 2004.
- „Meditación sobre Cervantes y Granada“; in: *Cervantes* 22.2 (2002), 5-7 (www.h-net.org/~cervantes/csa/articf02/rincon.pdf) – letzter Zugriff: 02.02. 2004.
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Darmstadt/Neuwied³ 1977.
- Epalza, Mikel de: „Musulmans originaires d’Al-Andalus dans les sociétés hispaniques européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XI^e - XVIII^e S.)“; in: Bartolomé Bennassar/Robert Sauzet (Hgg.): *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37^e colloque international du CESR*, Paris 1998, 149-162.
- Faroqhi, Suraiya: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, München 2000 (= Beck’sche Reihe, 2021).
- Fernández, Enrique: „*Los tratos de Argel*: obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica“; in: *Cervantes* 20.1 (2000), 7-26 (www.h-net.org/~cervantes/csa/artics00/fernande.pdf) – letzter Zugriff: 02.02. 2004.
- Fernández, Jaime: *Bibliografía del Quijote por unidades narrativas y materiales de la novela*, Alcalá de Henares 1995.
- Fernández, M.: *Refranero español. Antología de refranes populares y cultos de la lengua castellana, explicados y razonados*, Madrid 1989.

- Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986 (= RUB, 8342).
- Flores, R. M.: „The rôle of Cide Hamete in Don Quixote“; in: *BHS* 59 (1982), 3-14.
- Fothergill-Payne, Louise: „*Los tratos de Argel, Los cautivos de Argel y Los baños de Argel*: tres ‚trasuntos‘ de un ‚asunto‘“; in: José M. Ruano de la Haza (Hg.): *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro*, FS für John E. Varey, Ottawa 1989 (= Ottawa Hispanic Studies, 3), 177-184.
- Foucault, Michel: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris 1971.
- *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*, Frankfurt a. M. ⁸2001.
- Franzbach, Martin: *Cervantes*, Stuttgart 1991 (= RUB, 8690).
- *Geschichte der spanischen Literatur im Überblick*, Stuttgart 1993 (= RUB, 8861).
- Fredén, Gustav: „Cervantes y los moriscos“; in: Ders.: *Tres ensayos cervantinos*, Madrid 1964.
- Frenzel, Elisabeth: *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart ⁵1999 (= KTB, 301).
- Freyer Stowasser, Barbara: „Mary“ (Art.); in: Jane Dammen McAuliffe (Hg.): *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Bd. 3, Leiden/Boston 2003, 288-296.
- García-Arenal, Mercedes: *Los moriscos. Edición facsímil*, Granada 1996 (Madrid 1975).
- García Lorenzo, Luciano: „Cervantes, Constantinopla y *La gran sultana*“; in: *AC* 31 (1993), 201-213.
- „*La gran sultana* de Miguel de Cervantes: Adaptación del texto y puesta en escena“; in: Kurt Reichenberger (Hg.): *Cervantes. Estudios en la víspera de su centenario*, Bd. 2, Kassel 1994, 401-432.
- Gerhard, Ute/Jürgen Link/Rolf Parr: „Diskurs und Diskurstheorien“ (Art.); in: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe*, Stuttgart/Weimar ²2001, 115-117.
- Gewecke, Frauke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart ¹1986.
- Gier, Albert: „Selbstmord“ (Art.); in: Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart 1992 (= KTB, 477), 749-750.
- „García Rodríguez de Montalvo. Los quatro libros del virtuoso cavallero Amadís de Gaula“; in: Volker Roloff/Harald Wentzlaff-Eggebert (Hgg.): *Der spanische Roman vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Stuttgart/Weimar ²1995, 11-29.
- González Noriega, Santiago: „Los ‚autores‘ del Quijote“; in: *Ibero* 43 (1996), 34-51.
- Graf, E. C.: „When an Arab Laughs in Toledo. Cervantes's Interpellation of Early Modern Spanish Orientalism“; in: *Diacritics* 29.2 (1999), 68-85.
- Güntert, Georges: *Cervantes. Novelar el mundo desintegrado*, Barcelona 1993.
- Halm, Heinz: „Die Berberreiche des Westens“; in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (Hgg.): *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998 (= MISK, Bd. 1), 194-214.
- *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München 2000 (= Beck'sche Reihe, 2145).
- Haselstein, Ulla/Joachim Perner: „Was im Text umgeht. Über das Unheimliche an der Sprache. Zu Klaus Hoffers ‚Bei den Biersch‘“; in: Jochen Hörisch/Georg Christoph Tholen (Hgg.): *Eingebildete Texte. Affairen zwischen Psychoanalyse und Literaturwissenschaft*, München 1985 (= UTB, 1348), 146-163.
- Hegyí, Ottmar: *Cervantes and the Turks: Historical Reality versus Literary Fiction in La Gran Sultana and El amante liberal*, Newark 1992 (= Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, *Documentación cervantina*, 12).

- Hegyí, Ottmar: „Cervantes y la Turquía otomana: en torno a *La gran sultana*”; in: Caroline Schmauser/Monika Walter (Hgg.): ¿„¡Bon compañero, jura Di!’? *El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Frankfurt a. M. 1998 (= Biblioteca Ibero-Americana, 68), 21-34.
- Heinz-Mohr, Gerd: *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, München 1998 (= Diederichs Gelbe Reihe, 150).
- Hernández Araico, Susana: „Estreno de *La gran sultana*: teatro de lo otro, amor y humor”; in: *Cervantes* 14.2 (1994), 155-165 (www.h-net.org/~cervantes/csa/articf94/hernande.pdf) – letzter Zugriff: 02.02. 2004.
- „Despolarización posmoderna en *La gran sultana*: una ventana de vistas diversas”; in: Ignacio Arellano/M. C. Pinillos/F. Serralta u.a. (Hgg.): *Studia aurea. Actas del III congreso de la AISO*, Bd. 2 (*Teatro*), Mutilva Baja 1996, 177-188.
- Hoenerbach, Wilhelm: *Cervantes und der Orient. Algier zur Türkenzeit*, Bonn 1953 (= Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, 3).
- Hoffmeister, Gerhart: *Petrarca*, Stuttgart/Weimar 1997 (= SM, 301).
- Horatscheck, Annegreth: „Alterität, kulturelle” (Art.); in: Ansgar Nünning (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart/Weimar ²2001, 11-12.
- Hottinger, Arnold: *Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien*, München/Zürich 1995.
- Huntington, Samuel P.: *Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien ⁸1998.
- Iser, Wolfgang: *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München ³1994 (= UTB, 163).
- Kessel, Martina: „Mentalitätengeschichte”; in: Christoph Cornelißen (Hg.): *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. ²2000.
- King, Willard: „Cervantes, el cautiverio y los renegados”; in: *NRFH* 40 (1992), 279-291.
- Kleinstauber, Hans J.: „Stereotype, Images und Vorurteile – Die Bilder in den Köpfen der Menschen”; in: Günter Trautmann (Hg.): *Die hässlichen Deutschen? Deutschland im Spiegel der westlichen und östlichen Nachbarn*, Darmstadt 1991.
- Kohler, Alfred: *Karl V. (1500-1558). Eine Biographie*, München ³2001.
- Krauss, Werner: *Miguel de Cervantes. Leben und Werk*, Neuwied/Berlin-West 1966.
- Krohn, Rüdiger: „Homosexualität“ (Art.); in: Peter Dinzelsbacher (Hg.): *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart 1992 (= KTB, 477), 366-367.
- Larqué, Claude: „Captifs chrétiens et esclaves musulmans au XVII^e siècle: une lecture comparative”; in: Bartolomé Bennassar/ Robert Sauzet (Hgg.): *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37^e colloque international du CESR*, Paris 1998, 391-404.
- Lewis Smith, P.: „*La gran sultana doña Catalina de Oviedo*: a Cervantine Practical Joke”; in: *Forum for Modern Language Studies*, 17 (1981), 68-82.
- Lindenbauer, Petrea: *Der Fremde als ‚der Andere‘. Eine Studie der diskursiven Konstruktion des Mauren und des Türken im Echo romanischer Volksliteraturen*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 2001.
- Lloret, Jordi: „Cervantes i la Bíblia”; in: *El País* (17.04. 2003), 4/Quadern.
- López-Baralt, Luce: „The Legacy of Islam in Spanish Literature”; in: Salma Khadra Jayyusi (Hg.): *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden/New York/Köln 1992 (= Handbuch der Orientalistik, 1. Abteilung, Bd. 12), 505-552.
- López Estrada, Francisco: „Vista a Oriente: la española en Constantinopla”; in: *Cuadernos de Teatro Clásico* 7 (1992), 31-46.
- Madariaga, Salvador de: *Guía del lector del ‚Quijote‘. Ensayo psicológico sobre el ‚Quijote‘*, Buenos Aires ³1947.

- Márquez Villanueva, Francisco: *Personajes y temas del Quijote*, Madrid 1975.
- Marx, Karl: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Frankfurt a. M. 1971 (= Sozialistische Klassiker).
- Mas, Albert: *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or. Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire*, Bd. 1-2, Paris 1967.
- Matuz, Josef: *Geschichte des Osmanischen Reiches. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt ²1990.
- McGaha, Michael: „Don Quixote as Arabesque“; in: Kurt Reichenberger (Hg.): *Cervantes. Estudios en la víspera de su centenario*, Bd. 1, Kassel 1994, 163-170.
- Mieck, Ilja: *Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit. Eine Einführung*, Stuttgart/Berlin/Köln ⁶1998.
- Moner, Michel: „Moros y cristianos en el *Quijote*: el caso de Zoraida, la mora cristiana (*Don Quijote* I, 37-42)“; in: Caroline Schmauser/Monika Walter (Hgg.): ¿¡Bon compañero, jura Di!?! *El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Frankfurt a. M. 1998 (= Biblioteca Ibero-Americana, 68), 49-61.
- Montgomery Watt, W.: *Historia de la España musulmana*, Madrid 2001 (engl. Original 1965).
- Morales Oliver, Luis: *Sinopsis de Don Quijote*, Madrid 1977.
- Morales Pettorino, Félix (Hg.): *Diccionario ejemplificado de chilenismos y de otros usos diferenciales del español de Chile*, Bd. 1-4, Valparaíso 1984.
- Navarrete, Ignacio: *Orphans of Petrarch. Poetry and Theory in the Spanish Renaissance*, Berkeley/Los Angeles/London 1994.
- Neuschäfer, Hans-Jörg: „Cervantes und der Roman des Siglo de Oro“; in: Ders. (Hg.): *Spanische Literaturgeschichte*, Stuttgart/Weimar 1997.
- Neuschäfer, Hans-Jörg: *La ética del ‚Quijote‘. Función de las novelas intercaladas*, Madrid 1998 (= Biblioteca románica hispánica, II. Estudios y ensayos, 414).
- Nünning, Ansgar: „Stereotyp“ (Art.); in: Ders. (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe*, Stuttgart/Weimar ²2001, 602-603.
- Pageaux, Daniel-Henri: „Une perspective d'études en littérature comparée: l'imagerie culturelle“; in: *Synthesis* 8 (1981), 169-185.
- Parodi, Alicia: „El episodio del cautivo, poética del Quijote: verosímbolos transgredidos y diálogo para la construcción de una analogía“; in: *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona 1990, 433-441.
- Paterson, Linda: „*Fin'amor* and the development of the courtly *canso*“; in: Simon Gaunt/Sarah Kay (Hgg.): *The Troubadours. An Introduction*, Cambridge 1999, 28-46.
- Pedraza Jiménez, Felipe B.: *Calderón. Vida y teatro*, Madrid 2000.
- Quérrillacq, René: „Los moriscos de Cervantes“; in: *AC* 30 (1992), 77-98.
- Ranke, Leopold von: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Leipzig ²1874 (= Sämtliche Werke, Bd. 33-34).
- Rauchfleisch, Udo/Wilhelm Korff/Georg Bier u.a.: „Homosexualität“ (Art.); in: *LThK*, Bd. 5, Freiburg/Basel/Rom u.a. ³1996, Sp. 254-260.
- Real Academia Española (Hg.): *Diccionario de la Lengua Castellana. Reducido a un tomo para su más fácil uso. Facsímil de la primera edición (1780)*, Madrid 1991.
- Rehrmann, Norbert: „Ein *Las Casas* der peninsularen Minderheiten. Mauren, Zigeuner und Juden im Werk von Cervantes“; in: Kurt Reichenberger (Hg.): *Cervantes. Estudios en la víspera de su centenario*, Bd. 1, Kassel 1994, 71-95.
- Reichenberger, Kurt/Rosa Ribas: *Ein kryptischer Cervantes. Die geheimen Botschaften im ‚Don Quixote‘*, Kassel 2002 (= Estudios de Literatura, 80).
- Rescher, Nicholas: *Topics in Philosophical Logic*, Dordrecht 1968.

- Ricken, Friedo/Jost Eckert/Thomas Pröpper u.a.: „Freiheit“ (Art.); in: *LThK*, Bd. 4, Freiburg/Basel/Rom u.a. ³1996, Sp. 95-107.
- Rico, Francisco (Hg.): *Don Quijote de la Mancha. Volumen complementario*, Barcelona 1998.
- Romo Feito, Fernando: „Hermenéutica de Cide Hamete Benengeli: Perspectivas“; in: *AC 33* (1995-1997), 117-131.
- Said, Edward W.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient. With a New Afterword*, London 1995.
- Salazar Rincón, Javier: *El mundo social del Quijote*, Madrid 1986.
- Schimmel, Annemarie: *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1990 (= RUB, 8639).
- Schmauser, Caroline: „Ricote, Sancho y los peregrinos (Don Quijote II, 54): comunicación verbal y no verbal en los encuentros interculturales“; in: Dieselbe/Monika Walter (Hgg.): ¿„¡Bon compañero, jura Di!“? *El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Frankfurt a. M. 1998 (= Bibliotheca Ibero-Americana, 68), 71-89.
- Schmidt, Peer: „Philipp III. (1598-1621)“; in: Walther L. Bernecker/Carlos Collado Seidel/Paul Hoser (Hgg.): *Die spanischen Könige. 18 historische Porträts vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 1997, 79 - 96.
- Schulin, Ernst: *Kaiser Karl V. Geschichte eines übergroßen Wirkungsbereiches*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999.
- Simson, Ingrid: *Das Siglo de Oro. Spanische Literatur, Gesellschaft und Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Stuttgart/Düsseldorf/Leipzig 2001.
- Singer, Hans-Rudolf: „Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel im Mittelalter“; in: Heinz Halm (Hg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München ⁴2001, 264-322.
- Sola-Solé, Josep M.: „El árabe y los arabismos en Cervantes“; in: Ders./Alessandro Crisafulli/Bruno Damiani (Hgg.): *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*, Barcelona 1974, 209-222.
- Sourdel, Dominique/Janine Sourdel: *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris 1996.
- Stoll, André: „Abindarráez und die schöne Jarifa. Der abenteuerliche Weg der Granadiner Mauren durch die Imaginationsräume des Siglo de Oro“; in: Ders. (Hg.): *Sepharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kulturen*, Bielefeld ¹1995 (= Bielefelder Schriften zu Linguistik und Literaturwissenschaft, Bd. 6), 101-134.
- „Una introducción: Angélica burlada y Abindarráez liberado. Modos italianos y españoles de tratar al Oriente islámico“; in: Ders. (Hg.): *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmán en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel 1998, 3-31.
- Strosetzki, Christoph: *Miguel de Cervantes. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1991 (= Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte).
- Tworuschka, Monika: „Islam und Vorurteile. Vorurteile und andere Urteilsformen“; in: Albrecht Noth/Jürgen Paul (Hgg.): *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998 (= MISK, Bd. 1), 15-24.
- Unamuno, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho*, hg. v. Alberto Navarro, Madrid ³1998 (= Letras Hispánicas, 279).
- Vidal, César: *Enciclopedia del Quijote*, Barcelona 1999.
- Vidal, Jeanne: *Quand on brûlait les Morisques (1544-1621)*, Nîmes 1986.
- Vincent, Bernard: *1492: ‚Das Jahr der Wunder‘. Spanien 1492: Die Vertreibung der Juden und Mauren und die Einführung der Grammatik*, Berlin 1992.

- Vincent, Bernard: „Las múltiples facetas del Islam tardío español”; in: André Stoll (Hg.): *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmán en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel 1998, 213-226.
- „La cuestión morisca. La sublevación de 1568-1570”; in: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V (Hg.): *Felipe II. Un monarca y su época. La monarquía hispánica*, o. O. 1998, 284-289.
- Wagner, Ewald: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. 2 (*Die arabische Dichtung in islamischer Zeit*), Darmstadt 1988 (= Grundzüge, Bd. 70).
- Walter, Monika: „La imaginación de moro historiador y morisco traductor: algunos aspectos de la ficticia autoría en el Don Quijote”; in: Caroline Schmauser/Monika Walter (Hgg.): *¿ ‚Bon compañero, jura Di!’? El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Frankfurt a. M. 1998 (= Biblioteca Ibero-Americana, 68), 35-48.
- Windler, Christian: „Religiöse Minderheiten in Spanien”; in: Peer Schmidt (Hg.): *Kleine Geschichte Spaniens*, Stuttgart 2002 (= RUB, 17039), 105-121.
- Zimic, Stanislav: *Los cuentos y las novelas del ‚Quijote‘*, Madrid/Frankfurt a. M. 1998 (= Biblioteca áurea hispánica, 4).

Anhang: meine weitere Beschäftigung mit dem Maurenbild

- Grünnagel, Christian: „Das Motiv der Liebe zu einer Maurin in der spätmittelalterlichen kastilischen Lyrik: Relikt der *convivencia* oder höfisches Spiel mit der Alterität?”; in: Torsten König/Christoph Oliver Mayer/Laura Ramírez Sáinz/ Nadine Wetzel (Hgg.): *Rand-Betrachtungen. Beiträge zum 21. Forum Junge Romanistik (Dresden, 18.-21.5.2005)*, Bonn 2006, 409-421.
- „Postcolonial Studies für die Prämoderne? – *El amante liberal* unter Orientalismusverdacht”; in: Hanno Ehrlicher/Gerhard Poppenberg (Hgg.): *Cervantes’ Novelas ejemplares im Streitfeld der Interpretationen. Exemplarische Einführungen in die spanische Literatur der Frühen Neuzeit*, Berlin 2006, 337-353.
- „El motivo del amor a una mora en la poesía cancioneril: ¿último vestigio de la convivencia o juego cortesano con la alteridad?”; überarbeitete und erweiterte spanische Fassung von Grünnagel 2006; HeiDOK, S. 1-18 (<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/10107>).
- „¿El Oriente como pretexto? Cuatro comedias ejemplares de Cervantes”; in: Manfred Tietz (Hg.): *El teatro español del Siglo de Oro y sus <pre-textos>*, Frankfurt/Madrid – im Druck [2010].