

Monika Walter (Berlin)

Der Hochstapler Don Quijote.

Zu den arabischen Wurzeln seiner Verstellungskünste

What relationship can be traced between the *taqiya* and the *Don Quijote*? In a 1506 *Fatwa*, the Mufti of Oran announced that all muslims could claim the right to deception, in the event that they had been forced (such as happened to the Moriscos in Spain) to convert to Christianity. According to most recent research on Morisco culture, even the fictitious chronicler of Don Quijote, Cide Hamete Benengeli, reveals certain aspects of this culture. Are we dealing with a fallacy, or did the exponents of a *literatura morisca* and a *literatura aljamiada* perform games of dissimulation similar to those of the hero Don Quijote as "Caballero andante"? Moreover, can it be imagined that the *Verdadera Historia del rey Don Rodrigo* written by the morisco and royal interpreter Miguel de Luna belonged, as well, among the literary landscapes through which Cervantes had sent his heroes, but which have not yet been discovered?

Was hat *Don Quijote* mit einer Fatwa zu tun, die der Mufti von Oran im Jahre 1506 erließ und die fünfzig Jahre später von Morisken, also getauften spanischen Muslimen, ins Aljamiadische übersetzt wurde? Dieses Spanisch wurde mit arabischen Lettern geschrieben und verfügte in der jahrhundertelangen Nachbarschaft von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel über eine lange Schreibtradition. Auf den ersten Blick erscheint diese Frage ziemlich widersinnig. Allzu überspannt wirkt hier der Bogen, der von einem islamischen Rechtsurteil zum spanischen Nationaldichter führen soll. Allerdings geht es nicht um irgendeine Fatwa. Der Mufti von Oran verkündete damals die sogenannte *taqiyya*, das Recht auf Täuschung, das Muslime im *dar al-harb*, im "Haus des Feindes", beanspruchen konnten:

A nuestros hermanos, los que están encogidos sobre su religión [...]. Mantened la oración, aunque lo hagáis por medio de señas [...]. Si, a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos de los christianos, formaréis intención de hacer la *tachira de alihram* [...], y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan. (Bernabé-Pons 2013: 491f.)

Aber selbst auf diesen zweiten Blick ergibt sich noch keine direkte Verbindung zwischen dem Täuschungsspiel des Helden Don Quijote und jenem Täuschungsrecht, das die Inquisition zur Verzweiflung brachte und das seit den 1560er Jahren alle Morisken unter Generalverdacht stellen sollte.

Doch in dem besagten Spiel führt die Spur schnell zum Hochstapler Don Quijote. Denn dieser Held betreibt keineswegs allein das Windmühlengeschäft eines unverbesserlichen Idealisten *par excellence*, sondern auch das eines bewussten Täuschers. Überhaupt, wie alle Hochstapler ist er ein begeisterter Spieler. Als er unterwegs einmal auf eine bühenfertig geschminkte Compagnie trifft, outet er sich als Liebhaber von Theater und Schauspielerei. Aber mit seiner gewollten Sinnestäuschung ähnelt Don Quijote weitaus weniger einem Schauspieler, provoziert er doch ein völlig neues Gesellschaftsspiel. Dieser närrische Held ist also keineswegs der Träumer, der in eine Welt eindringt, die er gar nicht kennt. Angesprochen ist hier jene Narrheit, die diesen literarischen Helden auf 'den seltsamsten Gedanken' verfallen lässt, sich zum Fahren den Ritter, zum *Caballero andante*, schlagen zu lassen. Offenkundig verletzte der Hidalgo Quijano mit seinem närrischen Ausbruch aus dem Dorfalltag damalige Standesnormen:

Los hidalgos dicen que no conteniéndose vuestra merced en los límites de la hidalguia, se ha puesto don [...]. Dicen los caballeros que no querrían que los hidalgos se opusiesen a ellos [...]. (Cervantes 1973: II, 2, 49)

Abermals verwandelt sich Don Quijote in einen typischen Hochstapler, als er den Ausbruch aus seinem Stand durchaus vorsätzlich plant. Als 'funkelnagelneuer Abenteurer' oder selbst erklärter Caballero trifft er umsichtig Vorkehrungen, "a poner en efecto lo que deseaba" (ebd.: I,1, 107). Wie er seine Rüstung aus "cartones" zusammenbastelt und ihre Haltbarkeit wohlweislich nicht ernsthaft überprüft – "sin querer hacer nueva experiencia de ella" (ebd.) – all dies zeugt nicht allein von Unvernunft und blindem Nachmachen papierner Vorbilder, sondern auch von genauem Überlegen und einem durchaus kalkulierten Handeln.

Aber mit einem islamischen Täuschungsrecht hat dies alles noch immer nicht viel zu tun. Um diese Spur zu finden, müssen wir uns jetzt einer anderen Figur in Cervantes' Roman zuwenden, die allerdings an den Täuschungsspielen des Don Quijote maßgeblich beteiligt ist. Sie tritt erst im neunten Kapitel des Ersten Teils auf den Plan, nachdem dem fiktiven "Ich" der Erzählstoff gleich mehrerer "autores" ausgegangen ist. Dieses 'Ich' begibt sich also auf die Suche nach einer möglichen Fortsetzung, kauft scheinbar zufällig, als Lesenarr wie sein *alter ego* Cervantes, 'alte Schreibbücher', "papeles viejos". Er findet sie auf dem Markt von Toledo, jahrhundertelange Hochburg jüdischer Buchhändler und arabischsprachiger Übersetzer.

Lassen wir hier noch unbeantwortet, ob er in der calle Alcaná damals tatsächlich so leicht ein Manuskript in arabischer Schrift bekommen konnte. Der 'Erzähler' ist des Arabischen unkundig, war doch der Gebrauch dieser Sprache seit einer königlichen Verfügung von 1567 verboten worden. So muss er nach einem "morisco aljamiado" suchen, was Ludwig Tieck mit "halbspanischer Moriske" (Cervantes 1986: 71) übersetzt hat. Er findet ihn sofort, lädt ihn ein, in seinem Haus für ein paar 'Scheffel' Nahrungsmittel schnell den Text zu übersetzen. Dies kann er mühelos schaffen, hat er doch eigentlich nur arabische in lateinische Buchstaben zu übertragen.

Nun tritt der Autor Cide Hamete Benengeli auf den Plan, unverkennbar ein arabisch klingender Name. Schon früh ist der geniale Erzählereinfall gefeiert worden, ein solches fiktives Autorenpaar für den Fortgang der Erzählung zu erfinden, in die sie auch als Personen und Kommentatoren eingreifen können. Damit aber verwandelt sich der tatsächliche Autor Cervantes in den Käufer des eigenen Manuskripts, mehr noch: Er wird zu seinem eigenen Kopisten degradiert. Ist damit aber eine Dimension der literarischen Modernität des *Don Quijote* schon vollständig erfasst, oder finden wir mehr, wenn wir uns diesen erfundenen Historienschreiber genauer ansehen?

Tatsächlich hat dieser Cide Hamete Benengeli im Roman viele Gesichter, fast so wie ein 'weiser Zauberer', für den ihn Quijote gerne halten möchte. Er ist "este autor moderno" und "historiador" (Cervantes 1973: II, 59, 457), "autor arábigo y manchego" (Cervantes 1973: I, 22, 283), "filósofo mahomético" (Cervantes 1973: II, 54, 412), "católico cristiano siendo él moro" (Cervantes 1973: II, 27, 229). Welches Puzzle lässt sich aus diesen vielen entgegengesetzten Benennungen zusammensetzen? Als 'mohammedanischer Philosoph' erinnert er an jene weisen mittelalterlichen 'Andalusier', unter denen sich mit Averroes aus Córdoba einer der bedeutendsten Philosophen der islamischen Welt befindet. Dafür spräche der archaische Anstrich der aufgefundenen Lose-Blätter-Sammlung. Noch vielsagender wirkt der Fundort Toledo, nach André Stoll "Inbegriff der Vermittlung 'orientalischer' Philosophie, Wissenschaft und Dichtung an den christlichen Okzident." (Stoll 2005: 121)

Wie aber kann einer gleichzeitig "autor moderno", "católico cristiano" und "moro" sein und überdies von sich sagen, dass er "comunicación con cristianos" (Cervantes 1973: II, 44, 343) hat. Verwundert kommentiert der Übersetzer "el jurar Cide

Hamete Benengeli como católico siendo el moro, como sin duda lo era", um seinen Wahrheitsanspruch gleich darauf in einer ausgesprochen grotesk wirkenden Beweiskette zu verstricken:

[...] no quiso decir otra cosa sino que así como el católico cristiano cuando jura, jura, o debe jurar, verdad, y decirlo en lo que dijere, así él la decía, como si jurara como cristiano católico, en lo que quería escribir de Don Quijote [...]. (Cervantes 1973: II, 27, 229)

Immer mehr beginnt sich aus solchem Etikettenwirrwarr ein zeitgenössischer Moriske herauszuschälen, der sich offensichtlich ausgesprochen gut mit den Masken- und Täuschungsspielen seiner Gemeinde, eben mit dem Recht der *taqiyya*, auskannte. Welches Deutungsfeuerwerk die vielen Verkleidungen entfachen kann, in denen er auftritt, ist seltsamerweise erst in letzter Zeit von der Arabistin Luce López-Baralt eindrucksvoll gebündelt worden:

El autor es árabe pero manchego, jura por Mahoma y a la usanza católica, bendice a Dios y a Ala, es andalusí pero a la vez pariente de arriero del Arévalo, criptomusulman de los siglos de oro. (López-Baralt 2008: 356)

Diese paradox anmutende Reihung spiegelt aber nichts weniger als die wirklichen Paradoxien in der historischen Existenz der Morisken wider, vor allem der kleinen schreibenden Elite unter ihnen. Heute hat die Forschung schon weitgehend die Zweifel ausgeräumt: Dieser Cide Hamete und sein Übersetzer sind zeitgenössische Morisken.

Sicher begegnete ihnen Cervantes auf seinen Wanderwegen als königlicher Proviant- und Steuereintreiber, aber auch als leidenschaftlicher Buchkäufer in Toledo. Als Veteran der Türkenkriege, als mehrjähriger Gefangener in Algier und als spanischer Dauerwanderer wurde Cervantes, wie nur wenige andere Schriftsteller des *Siglo de Oro*, zu einem einzigartigen 'Experten' in Sachen 'Islam' und Morisken. (Márquez Villanueva 2010) Zweifellos wusste er deshalb auch, dass es gebildete Morisken und heimliche, also Kryptomuslime gab, die im Besitz von "subversivem Schriftgut" (Stoll 2005: 121) waren und eine reale Nachfrage durchaus noch befriedigen konnten. So stattete er seinen Cide Hamete mit jenem Janusgesicht vieler Morisken der Mancha aus, wohin die meisten Granadiner nach der Niederlage ihres letzten Aufstands von 1568 bis 1575 zwangsumgesiedelt worden waren. Cide Hamete tritt nach außen wie ein Christ auf und bleibt in seinem Privatleben ein Muslim. Wieder sind wir bei dem Recht der *taqiyya* angelangt. Es verwandelte ihn, den moriskischen Schriftsteller, tatsächlich in eine

Art von 'professionellem Lügner', für den das Täuschen allerdings zum Drama täglichen Überlebens gehörte. Ein Hochstapler wird Cide Hamete vor allem in dem Augenblick, da er sich anmaßt, als Moriske zum Chronisten altchristlicher Heldentaten zu werden.

Oder ist es wieder nur eine Maske, dass dieser Don Quijote im Laufe der Romanhandlung niemals direkten Kontakt mit auftretenden 'Christensklaven' oder Morisken gehabt hat? Kann er doch auf diese Weise zu einem verkehrten, weil närrischen Träger der klassischen islamfeindlichen Stereotypen werden:

[...] pero desconsolóle pensar que su autor era moro [...] y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas.
(Cervantes 1973: II, 3, 51)

Auch für Don Quijote selbst ist also der "autor" seiner Abenteuer ein Hochstapler, der sich einen Beruf und einen Wahrheitsanspruch anmaßt, der ihm niemals zukommen dürfte. Aber warum hat ihn dann Cervantes ausdrücklich eingeführt und lässt ihn weiter als einen solchen "autor" gewähren? Dass sich dahinter eine unerhörte, wengleich von Cervantes immer komisch gebrochene Kühnheit verbirgt, weiß nur derjenige zu schätzen, der um die besonderen historischen Schreibbedingungen damaliger Morisken weiß. Gerade hat sie die jüngste Moriskenforschung bis in die Lokalgeschichte aufzudecken begonnen (Dadson: 2007).

Wie einst ihren Vorfahren im mittelalterlichen Kastilien war auch den Granadiner von 1492 in den *Capitulaciones* noch Kultfreiheit, Besitz und Brauchtum zugesichert worden. Schon 1502 begann allerdings die Zwangsbekehrung der meisten in Spanien lebenden Muslime. Damit nicht genug: Seit 1567 war den Morisken nicht nur die Sprache verboten. Sie konnten sich von nun an nicht mehr nach Brauchtum kleiden und auf arabische Weise speisen. Nach dem Scheitern der Granadiner Rebellen wurden sie seit 1572 mit harten *Pragmáticas* und Zwangsumsiedlung bestraft. Ausgesprochen gewagt war also die Geste des Cervantes, auf solche "autores" zurückzugreifen: einen arabisch maskierten und doch für seine Leser sofort als zeitgenössischen Morisken erkennbaren Cide Hamete und einen *morisco aljamiado* als Übersetzer. Damit nicht genug: Cervantes hält an Cide Hamete Benengeli noch fest, als er den Zweiten Teil 1615 veröffentlichte, also sechs Jahre nach dem Ausweisungsdikt für alle getauften Muslime. Noch mehr: Seinen Morisken, den es eigentlich gar nicht mehr in Spanien

geben dürfte, zwingt er nicht, in die Illegalität abzutauchen, sondern lässt ihn sogar weiter unter seinem Namen schreiben.

Aber Cide besitzt als "autor" noch eine andere wichtige Dimension, denn er 'schreibt' auch einen Literaturroman, in dem er seine Helden durch die damals bekannte Literaturlandschaft wandern lässt. Offenkundig erprobt er dabei auch Erzählgenres, die erst in den letzten Jahrzehnten systematischer erschlossen wurden, die jedoch für die cervantischen Erzähltricks entscheidend gewesen sind. Was Cervantes im Prolog zum Ersten Teil als 'Hauptzweck' offenbart, "deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballería" (Cervantes 1973: I, 105), erweist sich nun selbst als eine Maske. Denn weitaus näher rücken als Inspirationsquelle seiner Erzählpoetik auch bestimmte Pseudohistorien, oder "crónicas anoveladas" (Stoll 2007: 158f.), die insbesondere um 1600 erschienen und häufig von Moriskanen stammten.

Da war die Romanchronik *La Historia de las Guerras civiles de Granada* des moriskischen Schuhmachers Ginés Pérez de Hita, die nach ihrem Erscheinen im Jahre 1595 bald in Westeuropa übersetzt worden ist. Als Soldat hatte er an der Niederschlagung der Granadiner Rebellion in den Alpujarras teilgenommen. Aus dieser komplizierten Zeugenschaft leitete er einen neuartigen Wahrheitsanspruch für seine Geschichtserzählung ab. Er betrifft ebenso die Schilderung von Glanz und Fall Granadas wie die selbst erlebte Tragödie seiner moriskischen Landsleute in den Alpujarras. Sicher hat Cervantes die suggestive Detailfülle des Erzähler-Chronisten fasziniert, wenn er auf solche Passagen traf:

La bella Daraja salió de azul, la marlota de damasco picado, forrada de tela de plata, que descubría por las picaduras la fineza de la tela. (Pérez de Hita 1975: 46)

Wer fühlt sich hier nicht an Cervantes' geheimnisumwitterten Christensklaven und seine bekehrungswillige muslimische Begleiterin Zoraida erinnert, wie sie im 38. Kapitel des Ersten Teils des *Don Quijote* auftauchen?

Neben Pérez de Hita gab es noch einen anderen, damals berühmt gewordenen Moriskanen. Es war Miguel de Luna, der mit seinem Roman vorgab, Übersetzer einer arabischen Vorlage zu sein und damit zugleich auf einen Topos der Ritterromane wie der phantastischen *cronicones* anspielte. Luna war nichts weniger als ein königlicher Übersetzer. Als solcher hatte er freien Zugang auch zu den arabischsprachigen Beständen der Palastbibliothek des Escorial. Dort fand er angeblich einen unglaublichen Text: *La verdadera historia del rey Don Rodrigo*

en la cual se trata la causa de la pérdida de España, y la conquista que della hizo Miramamolín. Was Luna als 'Übersetzung' tarnt, kommt in Wirklichkeit einer selbst erfundenen Umdeutung spanischer Geschichte gleich. Bringen doch bei ihm die einst 711 eingedrungenen Araber nicht Unheil und Verderben auf die Iberische Halbinsel, sondern Toleranz, Weisheit und Wohlstandsstreben. Am Beispiel des historisch nachweisbaren Königs "Almansor" aus al-Andalus entwirft er ein alternatives 'Gegenmodell' zum offiziellen Spanien, tarnt es jedoch zugleich als Fürstenspiegel, um mit solcher Hommage seinem eigenen König Felipe II. zu schmeicheln. Tatsächlich erlangte er 1592 von ihm das Unglaubliche: eine Druckerlaubnis (Bernabé-Pons 1998: 89f.).

Doch ist diese *Verdadera historia* nur der Schlusspunkt anderer Aktivitäten dieses Miguel de Luna. Um in den 1580er Jahren noch einmal das öffentliche Interesse auf die Moriskengemeinde zu lenken und mit neuen Mitteln ein jahrhundertlang problemlos gewährtes Bleiberecht zu verteidigen, ersinnt er weitere phantastische Geschichten. Jedenfalls spricht in der jüngsten Forschung vieles dafür, dass er einer der Ideengeber für die sogenannten *Libros plúmbeos* war, altertümlich wirkende 'Bleibücher', die ausgerechnet moriskische Bauarbeiter beim Abriss des Minaretts der Moschee von Granada im Jahre 1588 entdeckt hatten.

Auf Aljamiadisch geschrieben, findet sich in diesen *Libros plúmbeos* ein uraltes Evangelium, das der Apostel Jakob, Schutzpatron der spanischen Reconquista, im Auftrag der Jungfrau Maria auf der Iberischen Halbinsel verbreitet haben soll. Der gefundene Text stammt offenbar von einem seiner arabischen Schüler. Da es von den weisen Herrschern in al-Andalus aufbewahrt worden ist, wird nun das Bleiberecht der Morisken nicht mehr allein aus mittelalterlichen Schutztraditionen hergeleitet. Vielmehr wird es mitten in die – mutmaßliche – Bedeutung des Arabischen für die Verbreitung der christlichen Heilslehre auf der Iberischen Halbinsel gesetzt und auf diese Weise so etwas wie eine "reconquista a la inversa" (Gallego y Burín 1968: 14) vollzogen. In diesen Texten, die erst eine auf Arabistik geöffnete Philologie systematisch zu entschlüsseln begann, tauchte jene kulturelle Überlebensgeste einer moriskischen Elite auf, die mit 'verkehrten Utopien' für ihr Bleiberecht in Spanien kämpfte. Auf eine ähnlich phantastische Weise, wie sich überhaupt ihr eigenes Leben als mutmaßliche 'Halbspanier' anfühlte, verteidigten sie ihr Recht, sich Spanier nennen und politisch wie kulturell überleben zu dürfen.

Cides paradoxe Haltung, Chronist unmöglicher Zeiten zu sein, also einer Zukunft, die entweder der Erfüllung einer alten Prophezeiung gleicht oder die nie eintreten wird, erscheint jetzt wie ein Echo auf diese moriskischen Erzählungen. Gleichzeitig wird durch ihn, den arabischen Lügner, der fiktive Wahrheitsanspruch dieser Texte ständig parodiert. Mehr noch: der Zweite Teil des Don Quijote, in dem sich die Gesellschaft auf das quijoteske Spiel einlässt, wird sozusagen zu einer wiederum vorgetäuschten "Erfüllung" der Prophezeiungen aus dem Ersten Teil. Wer denkt da nicht an die *utopías inversas* der Moriskenliteratur?

Aber in dem Morisken / Kryptomuslim Cide Hamete Benengeli deutet Cervantes noch eine andere Dimension an, die ihn vor allem den *Libros plúmbeos* nahe rückt: Sein Name ist von der Forschung interessanterweise als verbrämtes Arabisch gedeutet worden, und bedeutet demnach "Herr, der den Sohn des Evangeliums lobt" (Bernabé Pons 2006: 38). Der *Don Quijote* ist also Literaturroman in einem noch viel umfassenderen Sinne, als bisher angenommen worden ist. Sein Held wandert nicht allein durch die Fiktionen von Ritter- und Schäferromanen, Pikareske und *comedia nueva*. Schon in die erste Lektüre der aufgefundenen "papeles viejos" und "cartapacios" baut Cervantes mit seiner meisterhaften *ars combinatoria* neben den aljamiadischen Chroniken auch bestimmte populäre Medien oder frühe Comic-Formen ein. Es sind bebilderte religiöse Almanache und unterhaltsame *pliegos de cordel*. Einige von ihnen montierten noch im 16. Jahrhundert ständig christliche und andalusisch-moriskische Elemente ineinander. Sie bezeugen eine ebenfalls erst jetzt umfassend aufgedeckte "performance intercultural" in allen Bevölkerungsschichten, ein wichtiger Nährboden für Don Quijotes Gesellschaftsspiel. Schon im ersten "cartapacio", der Bildermappe des Manuskriptes, sieht das lesende 'Ich' die Schlacht des Don Quijote mit dem Biskayer gemalt und darunter "el título" der Beteiligten. Wenn schon solche Montagekünste bis in die damalige Popularkultur der Bilderheftchen gelangten, wird nun wahrscheinlicher, auf welchen Wegen ein im Untergrund arbeitender Cide zu seinem Gegenwartsstoff kommen konnte (Stoll 2006: 230f.). Klarer wird auch, warum Cervantes alle möglichen 'verkehrten' Wahrheitsansprüche wie 'verkehrten Utopien' ausgerechnet in einen 'arabischen' Chronisten verlagerte, den der "lector discreto" sofort als Anspielung auf damalige aljamiadische Texte entschlüsseln konnte. Ihre Autoren haben alle wie Cide hochgestapelt. Aber sie erprobten mehr als das rein literarische Spiel um *desengaño* und *engaño*. Als selbsterklärte muslimische

Spanier und maskierte christliche Chronisten ging es ihnen immer um das Wagnis ihres realen wie literarischen Überlebens.

Warum ist der Moriske als "gran personaje 'real' de todo el Quijote" (Márquez Villanueva 2010: 224) so spät entdeckt worden? Warum rückte ein von allem Moriskischen geradezu besessener Cervantes erst in den letzten Jahrzehnten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit von *cervantistas*, Kulturhistorikern und Arabisten?¹ Warum blieben viele aljamiadische Texte, weil als befremdliches Hybrid aus Erzählungen, Weissagungen, magischen Rezepten und islamischen Geboten abgewertet, so lange schlecht oder unübersetzt in den Archiven?

Die Antwort hat durchaus wieder etwas mit Täuschung zu tun, dieses Mal allerdings mit der Selbsttäuschung der Forscher. "¿Acaso no sabemos casi todos lo que cuesta acostumbrarse a otros anteojos?" (Márquez Villanueva 1994: 18), fragte 1994 der spanische Literaturwissenschaftler und Historiker Francisco Márquez Villanueva. "Otros anteojos" – das war kein vergnügliches Metaphernspiel, sondern das Eingeständnis einer alarmierenden Tatsache. Dass auch ich erst allmählich den Hochstapler Cide Hamete Benengeli sowie überhaupt die moriskische Seite des Cervantes entdeckt habe,² hat durchaus mit der mühevollen Suche nach einer anderen Brille, den "otros anteojos", in der Hispanistik zu tun.

Derselbe Márquez Villanueva fand auch die Formel von der "historia incómoda" Spaniens, der 'unbehaglichen Geschichte' und knüpfte mit ihr als Schüler an die Thesen seines Meisters Américo Castro an. Dieser hatte im Jahre 1948 in *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos* gegen einen übermächtigen Glauben an ein zeitloses Spaniertum verkündet:

Enfocada así la realidad del vivir, desaparece la abstracción de una España ya dada "intemporalmente" sobre la tierra ibérica. (Castro 1948: 12)

Gegen die Annahme einer hispanischen Dauersubstanz setzt Castro jetzt eine geistesgeschichtlich inspirierte "morada", eine spanische 'Disposition des Lebens', die allerdings ohne die islamische Geschichte von al-Andalus so niemals entstanden wäre.

In allen diesen Formeln – "morada", "otros anteojos", "historia incómoda" – wird nicht einfach mit Sprache jongliert, sondern nach Begriffen gesucht, mit denen ein

¹ Vgl. Dodds / Menocal / Krasner Balable 2008; Menocal 2003; als Gegenposition, die mehr den 'katholischen Spanier' betont, vgl. Fernández-Morera 2004: 166: "Cervantes [...] would welcome as self-defense an edict of expulsion against the internal enemy of Catholic Spain."

² Vgl. Walter 1977; dies. 1998; dies. 2008.

Kulturerbe für Nationalgeschichte und Nationalliteratur neu beansprucht werden kann, das spätestens nach 1492, also nach dem Fall von Granada, als 'nicht-spanisch' oder das Gegenteil von *castizo* inszeniert worden ist. Aber die Gegenseite, die die Abwehr der arabischen 'Andalusier' und schließlich die Vertreibung der Morisken als unabdingbare Voraussetzung für Spaniens Moderne zu erkennen glaubte, ist bis heute stark geblieben. Zwischen Castro und Claudio Sánchez Albornoz beispielsweise wurde ein jahrzehntelanger Historikerstreit ausgetragen, den bis heute noch ihre Schüler weiter führen.

Ausgestattet mit einer 'anderen Brille' können wir von nun an mehr als eine ideologisch inszenierte Reinheit einer katholisch-lateinische *hispanidad* wahrnehmen. Vielmehr wird nun ein keinesfalls festgelegtes, sondern ausgesprochen gemischtes und bewegliches 'Spaniertum' in seiner ganzen Komplexität sichtbar. Hervor tritt nun auch ein Spanien, das noch im 16. Jahrhundert nicht nur intolerant den bisher geduldeten maurischen und moriskischen Minderheiten gegenüberstand, sondern ein anderes, "otra dispuesta y capaz de asumir la pluralidad durante siglos a sus minorías étnicas [...] y buscar una convivencia basada en la igualdad y el respeto mutuos [...]" (Dadson 2007: 784).

Die Erforschung lokaler Moriskengemeinden hat aufgedeckt, dass die Haltung der Spanier gegenüber einer machtlosen Minderheit keineswegs eindeutig war. Selbst die Könige erließen zwischen 1525 bis 1625 immer wieder *privilegios*, in denen Moriskengruppen die Gleichstellung mit Altchristen zugesichert wurde. Ein Teil des Hochadels schätzte den gebildeten Moriskenadel ebenso wie den Fleiß der moriskischen Bauern und Handwerker; das Volk duldete im Alltag weitgehend seine moriskischen Nachbarn, es gab keine Progrome, wohl aber Hetztiraden und Verfolgungsjagden aus fanatischen Klerikerkreisen, machtgierigen Adelsgruppen und ihrem Gefolge.

Mehr noch: Der spanische Nationaldichter Cervantes wird in den letzten beiden Jahrzehnten zunehmend als bedeutender Zeuge dessen aufgerufen, was die heutige Hispanistik "las múltiples facetas del islam tardío español" (Vincent 1998: 213) genannt hat. Gemeint ist damit jener hinter Cide Hamete gerade jüngst aufgedeckte Fortbestand kultureller Äußerungen von getauften Morisken und heimlichen Kryptomuslimen, die als "literatura secreta" zumeist so tief in Häuserbalken und Archiven versteckt wurde, das sie erst in den letzten Jahrzehnten systematischer erschlossen worden ist (López-Baralt 2009).

Reicht die Täuschung nicht eigentlich viel weiter? Denn wer heutzutage solchen Spuren nachgeht, hat nicht allein die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart von Spanien wie von Westeuropa im Blick. Vor allem durch die muslimische Massenzuwanderung seit den 1960er Jahren ist dieser Teil des Kontinents immer multikultureller und immer weniger 'rein' christlich-lateinisch geworden. Nicht zufällig spricht man in Spanien von den marokkanischen Einwanderern als einem "retorno de los moriscos". Als Sackgasse ist auch jener "Pfad der Moderne" (Leggewie 1993: 17) erkannt worden, wie ihn Spanien nach 1492 mit seinem Reinheitsideal des religiösen und kulturellen *casticismo* eingeschlagen hatte. Damit stellt sich auch die Frage: Werden nun in Spanien andere Pfade einer 'alternativen Moderne' sichtbar, und muss möglicherweise auch die Modernität des *Don Quijote* noch einmal überdacht werden? Müssen wir aber nicht für eine solche vielschichtige Performance zuallererst jene subtilen Lesekünste wiedererlangen, über die Cervantes' "lector discreto" offenkundig verfügte?

Hinter der offiziellen Literaturlandschaft des *Siglo de Oro*, den offenen Ambivalenzen der Renaissance und dem barocken Spiel um *engaño* und *desengaño*, gab es offenkundig noch existentielle Täuschungsspiele einer illegalen *taqiyya*-Kultur, die nicht wenig zu der modernen Kombinationskunst des Cervantes beigetragen haben. Aber diese *ars combinatoria* lässt den Cide aus Arévalo auch als "el último digno eslabón de la cultura hispano-árabe" (Márquez Villanueva 2010: 131) erscheinen. Denn einer der moriskischen Meister dieser Kunst der diskursiven Grenzüberschreitungen zwischen christlicher, jüdischer und muslimischer Kultur hieß im 16. Jahrhundert ausgerechnet Mancebo de Arévalo. Er war ein zum Christentum und später zum Islam konvertierter Jude, der in *aljamías* wie in Franziskanerklöstern aus und ein ging und eine Art von Chroniktraktat verfasste. Dieser *Tafsir*, ein Texthybrid aus Gebetsanleitung, Erzählbuch, Chronik und Zeugenaussagen einiger Überlebender des Untergangs von Granada, ist in spanischer Sprache tatsächlich erst im Jahre 2003 erschienen (Narváez Córdoba 2003). Wenn wir annehmen, dass Cervantes diesen schillernden Mancebo kannte, dann wusste er auch um die tiefe Verzweiflung der befragten Augenzeugen. Hier sei nur kurz die Aussage eines Granadiner Anwalts zitiert:

Yo no lloro lo pasado, pues a ello no ay retornado, pero lloro lo que tú verás [...] Y todo será crudeza y amargura para quien abra sentido. I lo que más duele, ¿Qué serán los musulmes a par de los cristianos, que no reusarán sus trajes ni escivarán sus

manjares? [...] Si el rey de la conquista no guarda fidelidad, ¿qué aguardaremos de sus suzores? (El Fathi 2009: 62)

Immer weniger rätselhaft wird jetzt, warum Cervantes ausgerechnet einem moriskischen *manchego* aus Arévalo die fiktive Autorschaft seines Romans übertragen hat. Die aljamiadischen Pseudohistorien spielen nicht allein auf eine ähnlich verzweifelte Weise mit Wahrheit und Lüge, wie sie einst der Christensklave in Algier selbst leidvoll durchlebt hatte. In diesen Cide wie in andere Moriskenfiguren, so Sanchos Dorfnachbar Ricote und seine Tochter Ana Felix, kann er auch noch etwas zutiefst Persönliches legen: den fein ironisierten Schmerz über eine "gran tragedia moral" (Menocal 2003: 211) im damaligen Spanien. Noch immer wird sie verdrängt, gibt es doch bis heute keine umfassende offizielle Entschuldigung Spaniens zur *expulsión* seiner moriskischen Landsleute, die ein Cervantes eben nicht als 'halbspanische Morisken' wahrnahm.

Bibliographie

- Bernabé Pons, Luis F. (1998): "Una visión propicia del mundo. España y los moriscos de Granada", in: Stoll, André (Hg.): *Averroes dialogado*. Kassel: Reichenberger, 89–127.
- (2006): "Cervantes y el islam: una revisión historiográfica", in: Rubiera Mata, María Jesús (Hg.): *Cervantes entre las dos orillas*. Alicante: Universidad de Alicante, 21–58.
- (2013): "Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos", in: *Al-Qantara XXXIV*, 491–527.
- Castro, Américo (1948): *España en su Historia. Cristianos, moros y judios*. Buenos Aires: Losada.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1973): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Buenos Aires: Kapelusz.
- (1986): *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quijote von La Mancha*, 2 Bde. Berlin: Rütten & Loening.
- Dadson, Trevor J. (2007): *Los moriscos de Villarrubia de los ojos (siglos XV-XVIII)*. Frankfurt a.M.: Vervuert.
- Dodds, Jerilynn D. / Menocal, María Rosa / Krasner Balable, Abigail (Hg.) (2008): *The Arts of Intimacy. Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*. London: Yale University.

- El Fathi, Abderrhman (2009): "El mundo morisco en Don Quijote de la Mancha", in: Roldán, Fátima / Delgado, María Mercedes (Hg.): *Las huellas del Islam*, Huelva: Universidad de Huelva, 35–72.
- Fernández-Morera, Dario (2004): "Cervantes and Islam", in: Lauer, Robert / Reichenberger, Kurt (Hg.): *Cervantes y su mundo*. Bd. III. Kassel: Reichenberger.
- Gallego y Burín, Antonio / Gamir Sandoval, Alfonso (1968): *Los moriscos del Reino de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Lauer, Robert / Reichenberger, Kurt (Hg.) (2004): *Cervantes y su mundo*. 3 Bde, Kassel: Reichenberger.
- Leggewie, Claus (1993): *Alhambra – Der Islam im Westen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- López-Baralt, Luce (2008): "El sabio encantador Cide Hamete Benengeli: fue un musulman de Al-Andalus o un morisco del siglo XVII?", in: Fine, Ruth / Navia, Santiago (Hg.): *Cervantes y las Religiones*. Madrid: Vervuert, 339–360.
- (2009): *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta.
- Márquez Villanueva, Francisco (1994): *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Mapfre.
- (2010): *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*. Barcelona: Bellaterra.
- Arévola, Mancebo de (2003): *Tratado (Tafsira)*, hg. von María Teresa Narvárez Córdoba. Madrid: Trotta.
- Menocal, Rosa María (2003): "Del Verdadero Autor del Quijote, seguido de otras tragedias", in: Subirats, Eduardo (Hg.): *Américo Castro y la revisión de la memoria (El Islam en España)*. Madrid: Libertarias.
- Pérez de Hita, Ginés (1975): *Guerras civiles de Granada*. Madrid: Espasa-Calpe 1975.
- Stoll, André (2005): "Woher kommt Dulcinea und was schreibt Cide Hamete Benengeli", in: Christoph Strosetzky (Hg.): *Miguel de Cervantes' Don Quijote. Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote*. Berlin: Erich Schmidt, 99–135.
- (2006): "Felices encuentros con el manuscrito árabe de Cede Hamete Benengeli", in: Rubiera Mata, María Jesús (Hg.): *Cervantes entre las dos orillas*. Alicante: Universidad de Alicante, 199–255.
- (2007): *Al-Andalus revisité. Aux sources de l'histoire arabe du don Quichotte*. Paris: Institut du monde arabe.

Vincent, Bernard (1998): "Las múltiples facetas del islam tardío español", in: Stoll, André (Hg.) *Averroes dialogado*. Kassel: Reichenberger, 213–220.

Walter, Monika (1977): "Don Quijote: Vom Ritterbuch zum realistischen Roman", in: Weimann, Robert (Hg.): *Realismus in der Renaissance*. Berlin / Weimar: Aufbau-Verlag, 622–720.

– (1998): "La imaginación de moro historiador y morisco traductor", in: dies. / Schmauser, Caroline (Hg.): "¿¡Bon compañero, jura Di!"? *El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 35–48.

– (2008): "Cervantes, el morisco o el multiculturalismo del Don Quijote", in: Haase, Jenny / Reinstädler, Janett / Schlünder, Susanne (Hg.): *El andar tierras, deseos y memorias. Homenaje a Dieter Ingenschay*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 69–78.