

Universität Konstanz
Geisteswissenschaftliche Sektion
Fachbereich Literaturwissenschaft

**FREMD- UND SELBSTBILDER IN DER
SPANISCHEN LITERATUR DES MITTELALTERS
UND DER FRÜHEN NEUZEIT**

DISSERTATION

**zur Erlangung des akademischen Grades des Doktors der
Philosophie an der Universität Konstanz**

vorgelegt von:
Anne Krümmer

Tag der mündlichen Prüfung: 15.07.2004
Referent: Prof. Dr. Pere Joan i Tous
Referent: Prof. Dr. Rainer Stillers

Meinen Eltern

„DAS FREMDE IST OMNIPRÄSENT;
ES IST EIN DURCHGEHENDER ZUG
VERGANGENER UND GEGENWÄRTIGER
LEBENSWELTEN
UND BEGLEITET WIE EIN SCHATTEN
DAS EIGENE“¹

¹ Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): *Fremdheitserfahrung und Fremdhheitsdarstellung in okzidental en Kulturen*, Passau 1999, S. 13

Danksagung

Bedanken möchte ich mich bei all denen,
die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Herrn Prof. Dr. Joan i Tous und Herrn Prof. Dr. Stillers,
Herrn Prof. Dr. Mandianes und Frau Prof. Dr. Stallaert
für ihre wissenschaftliche Betreuung,
den Bibliothekarinnen und Bibliothekaren der Biblioteca de Catalunya
für ihre Hilfe bei der Suche einiger schwer auffindbarer Dokumente
und
meinen Eltern,
ohne deren Unterstützung diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG: PROBLEMSTELLUNG UND ZIELE 10

GRUNDLAGENTEIL

1. Literatur und Anthropologie: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft	
1.1. Methodische Vorüberlegungen	16
1.2. Grundlagen der kulturalanthropologischen Literaturanalyse	18
1.3. Situierung des eigenen Ansatzes	23
 2. Selbst- und Fremdbilder: Konstruktionen kollektiver Identität und Alterität	
2.1. Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität und Alterität	25
2.2. Codes kollektiver Identität und Alterität	29
2.3. Essen und Trinken: ein exemplarischer Code kollektiver Identität und Alterität	32
 3. Identität und Alterität in der spanischen Geschichte: vom multiethnischen Modell der ‚Convivencia‘ zur Ideologie des ‚Casticismo‘	
3.1. Grundlagen der spanischen Ethnogenese	37
3.2. Etappen der spanischen Ethnogenese	41
3.3. Literatur als einer der Orte der spanischen Ethnogenese	51

ANALYSETEIL

1. IDENTITÄTS- UND ALTERITÄTSENTWÜRFE IN DER LITERATUR DER ‚CONVIVENCIA‘

1.1. Die *Siete Partidas* des Alfonso X: Toleranz und Trennung

1.1.1. Alfonso X : König der ‚Convivencia‘	54
1.1.2. Die <i>Siete Partidas</i> : Hauptdokument der ‚Convivencia‘	
1.1.2.1. Quellen, Aufbau und Textstatus	59
1.1.2.2. Alteritätsgruppen in den <i>Siete Partidas</i>	63
1.1.2.3. ‚De los Judios‘: exemplarische Grenzziehung zwischen Identität und Alterität	66
1.1.3. Fazit	73

1.2. Berceos *Milagros de Nuestra Señora*: Konfrontationen zwischen Identität und Alterität

1.2.1. Der <i>Mester de Clerecía</i> : im Dienste des ‚pädagogischen Kreuzzuges‘	75
1.2.2. Die <i>Milagros de Nuestra Señora</i> : exemplarische Inszenierungen religiöser Identität und Alterität	
1.2.2.1. Thematik und Struktur der <i>Milagros</i>	80
1.2.2.2. <i>El niño judío</i> , <i>Los judíos de Toledo</i> und <i>La deuda pagada</i> : drei Exempel einer Konfrontation	84
1.2.3. Fazit	94

1.3. Das *Libro de buen amor* des Juan Ruiz: Nebeneinander von christlicher und jüdisch-arabischer Anthropologie

1.3.1. Das <i>Libro</i> : eine vollendete Synthese der ‚Convivencia‘	97
1.3.2. Heterogenität und Ambivalenz als Hauptmerkmal des <i>Libro</i>	101
1.3.3. Don Carnal gegen Doña Quaresma: exemplarische Grenzüberschreitungen zwischen Identität und Alterität	107
1.3.4. Fazit	115

2. IDENTITÄTS- UND ALTERITÄTSPROBLEMATIK IN DER LITERATUR DES 15. JAHRHUNDERTS

2.1. Vicente Ferrer: Konversion oder Segregation

2.1.1. Das Zeitalter der Massenkonzersionen	117
2.1.2. Segregationsdiskurs in den <i>Leyes de Ayllón</i>	123
2.1.3. Konversionsdiskurs in den Predigten	132
2.1.4. Fazit	142

2.2. ‚El vil linaje‘: Texte auf dem Weg zum ‚Casticismo‘

2.2.1. Die Converso-Problematik: Eckdaten einer Entwicklung	144
2.2.2. Der Converso: die neue Alterität	149
2.2.3. Religion – sozioökonomische Kontakte – Rasse: Hauptpfeiler der Argumentation	154
2.2.4. ‚Nobelza natural‘ vs. ‚maliçia judaica‘: das Entstehen neuer Codes kollektiver Identität und Alterität	160
2.2.5. Fazit	165

3. DIE KONFRONTATION MIT DEM ANDEREN IM FRÜHEN KOLONISATIONSDISKURS

3.1. Verherrlichung und Verteufelung: Paradigmen in der Beziehung zum Anderen in Kolumbus' *Diario de a bordo*

3.1.1. Modelle des Kolonisationsdiskurses	167
3.1.2. Kolumbus' <i>Diario de a bordo</i>	173
3.1.3. Paradigmen der Fremdwahrnehmung	176
3.1.4. Fazit	186

3.2. Hernán Cortés' *Cartas de relación*: Kenntnis und Zerstörung der Alterität

3.2.1. Der Diskurs der Eroberung	190
3.2.2. Paradigmen der Fremdwahrnehmung	198
3.2.3. Fazit	208

3.3 Die ‚Controversia de Valladolid‘: Verhandlungen über die Alterität des Indios	
3.3.1. Kontext der Diskussion: Die Frage nach der Legitimation der ‚Conquista‘	212
3.3.2. ‚Gerechter‘ Krieg vs. friedliche Christianisierung: Sepúlvedas und Las Casas Argumentationslinien	
3.3.2.1. Die zentralen Thesen der beiden Parteien	215
3.3.2.2. Die drei zentralen Argumente für und wider einen ‚gerechten‘ Krieg	
3.3.2.2.1. Das Hierarchie-Argument	219
3.3.2.2.2. Das Argument der Menschenopfer	223
3.3.2.2.3. Das Argument des Schutzes der Unschuldigen	227
3.3.3. Fazit: Ist der Krieg ein legitimes Mittel der Christianisierung?	230
3.4. Alvar Núñez Cabeza de Vacas <i>Nafragios</i>: Grenzverwischung zwischen Identität und Alterität	
3.4.1 Perspektivenwechsel: Fremdwahrnehmung aus der Innenperspektive	233
3.4.2 Paradigmen der Fremdwahrnehmung	238
3.4.3 Fazit	246
<u>ERGEBNISSE: ENTWICKLUNGSLINIEN DER BEZIEHUNG ZUR ALTERITÄT IM PROZESS DER SPANISCHEN ETHNOGENESE</u>	248
BIBLIOGRAPHIE	
1. Primärliteratur	263
2. Sekundärliteratur	265

EINLEITUNG

PROBLEMSTELLUNG UND ZIELE

„E porque la Synagoga es casa do se loa el Nombre de Dios, defendemos, que ningund Christiano non sea osado de la quebrantar, nin de sacar ende, nin de tomar alguna cosa por fuerça.“²

„La nota de la carta venié a todos: Nós, / Don Carnal poderoso, por la graçia de Dios, / a todos los christianos e moros e jodíos, salud con muchas carnes, sienpre de nós a vós.“³

„Primeramente que de aquí adelante todos los judíos é moros é moras [...] vivan apartados de los christianos, en un logar aparte de la Çibdad [...], é que sean cercados de una çerca en derredor é tenga una puerta sola.“⁴

„ [...] conoscoemos quel remedio verdadero de todos estos dannos e ynconvinientes estaua en apartar del todo la comunicacion de los dichos judios con los christianos e echarlos de todos nuestros reynos [...].“⁵

Im Zentrum der vier Zitate aus Werken des spanischen Mittelalters und der frühen Neuzeit steht die Auseinandersetzung mit Fremdheit. Vergleicht man die ersten zwei Zitate, die aus der Zeit der multiethnischen Gesellschaft der ‚Convivencia‘ stammen, mit den zwei Zitaten aus dem 15. Jahrhundert, könnte der Kontrast kaum größer sein: der Schutz der Synagogen und der an alle drei ethnische Gruppen gerichtete Aufruf steht der Segregation der Fremdgruppen der Juden und Mauren und der endgültigen Vertreibung der Juden im Jahre 1492 gegenüber.

Wie kaum in einem anderen europäischen Land gilt das spanische Mittelalter durch das Zusammenleben der drei ethnischen Gruppen der Juden, Mauren und Christen heute noch als exemplarisches Modell einer multiethnischen Gesellschaft.⁶ Nirgends vereinigen sich wie in Spanien Elemente des christlichen und des jüdisch-arabischen Kulturkreises zu einer höchsten

² *Los códigos españoles: Código de las Siete Partidas*, ed. de Antonio de San Martín, Madrid 1872, Partida VII.24.4

³ Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: *Libro del buen amor*, ed. de Alberto Blecua, 5. Aufl., Madrid 2001, Str. 1193

⁴ *Leyes de Ayllón*, ed. von Amador de los Ríos in: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, tomo II, Madrid 1876, S. 618-626, ley 1

⁵ *Edicto de los Reyes Católicos en el que se ordena la expulsión de los judíos de España*, ed. von Henry Méchoulan, in: *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, Madrid 1992, S. 636

⁶ Auf das Problem, dass viele Darstellungen der Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘ zu Idealisierungen neigen, werde ich im Kapitel 3 des Grundlagentexts zu sprechen kommen.

kulturellen Blüte. Literarische, wissenschaftliche und architektonische Zeugnisse dokumentieren heute noch die ethnische und kulturelle Vielfalt der spanischen ‚Convivencia‘.

Doch ist Spanien nicht nur als das Land berühmt, das im Mittelalter gerade aufgrund der multiethnischen Gesellschaftsstruktur eine höchste kulturelle Blüte erreichen konnte, sondern steht auch als exemplarisches Beispiel für einen durch Inquisition und Uniformismus geprägten frühneuzeitlichen Staat, der mit allen Mitteln das Fremde aus dem Inneren der Gesellschaft verbannt. In kaum mehr als 150 Jahren findet diese drastische Veränderung von einer in Europa einzigartigen kulturellen Vielfalt hin zu einer normierten Einheitskultur statt.

Wie die vier Zitate belegen, manifestiert sich diese Entwicklung am deutlichsten in der Beziehung zu den Alteritäten. Die Fremdwahrnehmung und -darstellung kann somit als Indikator für die verschiedenen Phasen der spanischen Ethnogenese betrachtet werden. Laut Américo Castro realisiert sich die Herausbildung der spanischen kollektiven Identität gerade in der Konfrontation mit den Alteritätsgruppen: „Un pueblo se constituye al singularisarse y afirmarse frente a otros [...]“⁷ Dieses allgemein soziologische Gesetz manifestiert sich auf exemplarische Weise in der spanischen Geschichte.

Eine Analyse der sich vom 13. bis zum 15. Jahrhundert verändernden Fremdwahrnehmung und -darstellung erhellt somit nicht nur einen für die spanische Ethnogenese zentralen Zeitraum, sondern besitzt ebenso exemplarischen Wert, da, wie Castro⁸ betont, sich hier auch universelle Prinzipien der Beziehung zwischen Fremden und Eigenen manifestieren.

Wirft man einen Blick auf die folgenden Epochen der spanischen Literatur, wird schnell deutlich, dass die Auseinandersetzung mit dem Fremden keineswegs nur bis zur endgültigen Vertreibung der Alteritätsgruppen der Juden und Mauren ein zentrales Thema der spanischen Literatur darstellt. Paradoxerweise nimmt gerade im ‚Siglo de Oro‘ die Diskussion um die ‚reine‘ Abstammung, die ‚limpieza de sangre‘, obsessionelle Züge an.

Die Wahrnehmung und Darstellung von Fremdheit, die immer den Gegenpol zur Selbstwahrnehmung und -definition darstellt, könnte man als eines der

⁷ Castro, Américo: *La realidad histórica de España, México* 1987, S. 23

⁸ ebd.

konstantesten Themen der spanischen Literatur bezeichnen. Angesichts dieser Tatsache ist es erstaunlich, wie selten der Fokus der wissenschaftlichen Diskussion auf den Vergleich und die Entwicklung der Fremdbilder in der Literatur, in denen sich, wie gesagt, die spanische Ethnogenese widerspiegelt, fällt. Ein Großteil der Forschungsliteratur⁹ konzentrierte sich bisher eher auf die prinzipiellen anthropologischen und soziohistorischen Hintergründe und weniger auf die konkrete Gegenüberstellung der Fremdbilder. Natürlich existieren zahlreiche Studien zu einzelnen, exemplarischen Werken, wie den *Siete Partidas* des Alfonso X oder dem *Libro de buen amor* des Juan Ruiz, doch kennzeichnet sich die aktuelle literaturwissenschaftliche Forschung gerade durch das Fehlen einer diachronen Perspektive, die die jeweiligen Fremdbilder in den Gesamtkontext der spanischen Ethnogenese einbettet.

Aus dieser interdisziplinären Perspektive einen Beitrag zu der immer noch aktuellen Diskussion um die spanische Ethnizitätsproblematik zu leisten, macht sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe.

Aufgrund dieser interdisziplinären Ausrichtung des Themas, das anthropologische und soziohistorische Erkenntnisse den literaturwissenschaftlichen Analysen zu Grunde legt, soll in einem ersten Schritt im Grundlagenteil der Bezugsrahmen der Textanalysen markiert werden. Hierbei soll einleitend der Frage nachgegangen werden, inwiefern die Auseinandersetzung mit Fremd- und Selbstbildern in der Literatur nur im Rahmen eines interdisziplinären Ansatzes sinnvoll ist.

An zweiter Stelle sollen die für die Leitfrage der vorliegenden Arbeit nützlichen soziologischen Grundlagen gelegt werden: Welche allgemeine Prinzipien liegen der Konstruktion von Fremd- und Selbstbildern zu Grunde, und auf der Basis welcher Codes und Merkmale wird die Grenze zwischen Identität und Alterität markiert?

Abschließend soll aufbauend auf diesen allgemeinen Prinzipien in die Grundlagen und Phasen der spanischen Ethnogenese eingeführt werden.

Auf der Basis dieses theoretischen Bezugsrahmens steht im Zentrum des Hauptteils die Entwicklung der Beziehung zwischen Identität und Alterität in

⁹ Da in den Einzelkapiteln jeweils der aktuelle Stand der Forschungsliteratur diskutiert werden wird, wurde auf einen separaten Forschungsbericht verzichtet.

exemplarischen Werken der spanischen Literatur. Der zeitliche Rahmen soll hierbei einerseits durch die als Höhepunkt der ‚Convivencia‘ geltende Regierungszeit des Alfonso X, andererseits durch die endgültige Vertreibung der Juden im Jahre 1492 gesteckt werden. Abschließend soll diese auf Spanien begrenzte Perspektive durch die Analyse von vier Werken aus dem Bereich der Kolonisationsliteratur erweitert werden.

Die Auswahl des Textkorpus ist einerseits durch die Integration exemplarischer ‚Denkmäler‘ der spanischen Literatur – wie Berceos *Milagros de Nuestra Señora* und dem *Libro de buen amor* des Juan Ruiz - motiviert, andererseits soll der Tatsache Rechnung getragen werden, dass sich das Thema der Fremdbilder gerade in der Interaktion verschiedener Textsorten und Perspektiven darstellen lässt. Aus diesem Grunde soll die Analyse fiktionaler Literatur mit Dokumenten nicht-fiktionaler Literatur, wie den Gesetzestexten der *Siete Partidas* des Alfonso X und den Predigten des Vicente Ferrer, kombiniert werden. Da sich gerade in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Beziehung zu den Alteritätsgruppen drastisch verändert, wurden für diesen Zeitraum vier Dokumente - darunter der erste ‚Estatuto de limpieza de sangre‘ sowie das Expulsionsedikt - ausgewählt, die die Ethnizitätsproblematik aus verschiedenen Perspektiven beleuchten. Dass innerhalb dieser vier Dokumente der Fokus vorwiegend auf die jüdische Alterität gerichtet wird, liegt an deren im Vergleich zu den Mauren höheren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung, die seitens der Altchristen zu einer deutlicheren Grenzziehung führte. Ob und inwieweit die Grenzziehung gegenüber den Fremdgruppen der Juden und Mauren mit der Grenzziehung gegenüber der ‚neuen‘ Alterität des Indios verglichen werden kann, soll anhand folgender Texte untersucht werden. Als erstes Dokument dieses Kulturzusammenstoßes steht paradigmatisch das *Diario de a bordo* des Kolumbus. Exemplarisch für die darauf folgende Phase der Eroberung der Neuen Welt sind die *Cartas de Relación* des Hernán Cortés. Neben diesen zwei zentralen Werken des Kolonisationsdiskurses soll die Analyse der ‚Controversia de Valladolid‘ gerade gegenüber der Fremdwahrnehmung innerhalb Spaniens der Frage nach der Vergleichbarkeit der spanischen Alteritätsproblematik mit den in der Neuen Welt entstehenden Fremdbildern nachgehen.

Als Ausblick und Kontrapunkt sollen die *Naufragios* des Cabeza de Vaca als ein im Kontext der spanischen Ethnogenese höchst außergewöhnliches Werk analysiert werden.

Gerade dieser Querschnitt durch unterschiedlichste Zeugnisse aus den drei zentralen Jahrhunderten der spanischen Ethnogenese scheint mir geeignet, die Entwicklung der Fremdwahrnehmung und -darstellung zu beleuchten.

Trotz des relativ großen Umfangs des Textkorpus und des Zeitrahmens kann hier im Grunde nur ein punktueller Befund erstellt werden. Sowohl vor, als auch nach dem ausgewählten Zeitraum zieht sich die Auseinandersetzung mit Fremdheit durch die spanische Literatur.

In diesem Sinne kann die vorliegende Untersuchung lediglich einen Beitrag zu einem Thema leisten, das aufgrund seiner hohen Komplexität nur durch eine Vielzahl von Perspektiven erschlossen werden kann. Entsprechend der Perspektivenabhängigkeit von Fremd- und Selbstbildern kann deren Analyse auch erst durch die Kombination verschiedener Disziplinen zu einem Gesamtbild zusammenwachsen.

GRUNDLAGENTEIL

1 LITERATUR UND ANTHROPOLOGIE – LITERATURWISSENSCHAFT ALS KULTURWISSENSCHAFT

1.1 Methodische Vorüberlegungen

Betrachtet man den Textkorpus der vorliegenden Arbeit, fällt die relativ hohe Anzahl an nicht-fiktionalen Texten auf: Gesetzestexte, Predigten und Reiseberichte. Texte, die für sich alleine betrachtet, eher aus der jeweiligen fachspezifischen Perspektive zu analysieren wären. Soll eine derartige Textauswahl im Rahmen einer literaturwissenschaftlichen Arbeit untersucht werden, erscheint es unabdingbar, die traditionellen Fachgrenzen zu überschreiten. Aus diesem Grund halte ich es entsprechend der interdisziplinären Dimension des Themas für notwendig, einen literaturwissenschaftlichen Ansatz zu wählen, der über die rein textimmanente Analyse hinausgeht und Literaturwissenschaft als Teil eines umfassenden kulturellen Zeichensystems begreift.

In der aktuellen literaturwissenschaftlichen Methodendiskussion wird – in Ablehnung der reinen Werkimmanenz - häufig eine Öffnung der Literaturwissenschaften hin zu den kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen gefordert.

So spricht beispielsweise Bachmann-Medick von einer „anthropologischen Wende in der Literaturwissenschaft“ und postuliert eine Interpretationshaltung, die „Literatur im Licht ethnographischer Einstellungen“ untersucht: „Mit Blick auf kulturelle Diskurse sind die als fest angenommenen Grenzen literarischer Texte aufzubrechen und die Tätigkeit des Interpretierens zu einer kritischen Auseinandersetzung mit einem umfassenden Korpus kultureller Texte weiterzuentwickeln.“¹⁰ Ebenso fordern Böhme und Scherpe, „die traditionellen geisteswissenschaftlichen Disziplinen kulturwissenschaftlich zu reformieren“¹¹,

¹⁰ Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 1996, S. 8 f.

¹¹ Böhme, Hartmut / Scherpe, Klaus (Hgg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*, Reinbeck 1996, S. 7

und Nünning spricht von einer „steigenden Prestigekurve kulturwissenschaftlicher Ansätze“¹². In die gleiche Stoßrichtung zielt Greenblatts Kritik, wenn er schreibt: „Die gegenwärtige Struktur geisteswissenschaftlicher Ausbildung stellt einer solchen Analyse oft Hindernisse in den Weg, indem sie das Geschichtsstudium vom Literaturstudium trennt, als ob beides völlig unterschiedliche Unternehmen wären, [...]“¹³

In diesem Sinne bedienen sich kulturwissenschaftliche Analyseansätze anthropologischer, soziologischer, geschichtswissenschaftlicher und religionswissenschaftlicher Erkenntnisse, um Symbole in der Literatur kulturspezifisch situieren zu können, und damit Bezüge zu anderen kulturellen Erscheinungsformen, sowie zu gesellschaftlichen Kontexten im weitesten Sinne herstellen zu können.

Gerade bei der Fülle und Grenzverwischung der heutigen literaturwissenschaftlichen Methoden scheint es angebracht, die an sich wenig aussagekräftigen Schlagwörter von ‚Kultur als Text‘, ‚Text und Kontext‘ und ‚Kulturpoetik‘, die alle noch keine konkrete Methode liefern, zu präzisieren und in den Kontext aktueller Forschungsrichtungen einzureihen.

Abschließend soll geprüft werden, inwieweit sich diese Ansätze auf die vorliegende Arbeit anwenden lassen.

¹² Nünning, Ansgar (Hg.): *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*, Trier 1998, S. 173

¹³ Greenblatt, Stephen: *Kultur*, in: Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Tübingen / Basel 2001, S. 56

1.2 Grundlagen der kulturalanthropologischen Literaturanalyse¹⁴

Trotz der sehr wechselhaften und schillernden Bedeutung der Begriffe ‚Kultur‘ und ‚Anthropologie‘ kann man den Ursprung der ethnologisch orientierten Kulturalanthropologie, deren Kulturverständnis der vorliegenden Arbeit zu Grunde gelegt wird, in den anglo-amerikanischen ‚cultural studies‘ der 60er Jahre situieren.¹⁵

Der Hauptvertreter dieser Richtung, auf den sich heute fast alle literaturanthropologischen Ansätze berufen, ist Clifford Geertz.

Im Zentrum seines Ansatzes steht die Formel von ‚Kultur als Text‘: Kultur ist für Geertz ein dichtes Netz von Symbolen, ein „Bündel symbolischer Handlungen“¹⁶, in dem Menschen ihre Erfahrungen, Handlungen und Vorstellungen ständig in Zeichen übersetzen: „Ich meine [...], dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.“¹⁷

In diesem Sinne lässt sich Geertz‘ Kulturalanthropologie in die Reihe kultursemiotischer Ansätze einreihen, da sich Kultur nie in direkten Verhaltensformen, sondern immer in „semiotisch vermittelten Darstellungsformen“¹⁸ äußert.

Somit wird jeglicher Art von kulturellen Praktiken Text- und Zeichencharakter zugesprochen, da man diese grundsätzlich als Bedeutungsgefüge ‚lesen‘ kann. Die Vorstellung von Kultur als Text impliziert also einerseits eine Erweiterung des Textbegriffs auf die verschiedensten kulturellen Praktiken – wie z.B. Rituale, Feste und Alltagshandlungen wie Essen und Trinken. Andererseits

¹⁴ Der folgende Überblick dient lediglich der Einführung der für die eigene Analyse zentralen Begriffe. Für eine umfassende Darstellung der erwähnten Ansätze sowie für genauere Abgrenzungen verweise ich auf die bereits zitierten Einführungen.

¹⁵ In Europa hingegen stand die kulturalanthropologische Forschung eher in der humanistisch-philosophischen Tradition einer allgemeinen, kulturübergreifenden Anthropologie, die nicht kulturspezifische Differenzen sondern gerade Konstanten und Grundmuster menschlichen Verhaltens aufdecken wollte.

In dieser Tradition steht auch Iser's ‚Literarische Anthropologie‘, deren Ziel das Aufdecken anthropologischer Grundmuster, wie z.B. die Fiktionsfähigkeit und –bedürftigkeit des Menschen im Allgemeinen ist.

In: Iser, Wolfgang: *Towards a Literary Anthropology*, in: Cohen, Ralph (Hg.): *The future of literary theory*, Routledge 1989

¹⁶ Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1999, S. 37

¹⁷ ebd. S. 9

¹⁸ Bachmann-Medick, 1996, S. 22

sollen gerade innerhalb der Literatur die Interaktionen mit den jeweiligen historischen, religiösen und soziokulturellen Kontexten aufgedeckt werden. Literatur wird somit als Teil eines allgemeinen kulturellen Zeichensystems betrachtet, dessen Bedeutung immer kontextabhängig ist.

Viele der heutigen literaturanthropologischen Ansätze beziehen sich, zumindest in ihren Grundideen, auf Geertz' Kulturhermeneutik, dessen Hauptziel die Entschlüsselung der jeweiligen kulturellen Kodierung ist, durch die ein „Zugang zu den Selbstbeschreibungsdimensionen einer Gesellschaft“¹⁹ gewonnen werden kann: die zentrale Frage ist, „wie kulturelle Schlüsselemente [...] in den literarischen Texten selbst nicht nur abgebildet, sondern auf welche Weise sie dort auch ausgebildet, reflektiert und verändert werden“.²⁰

Gerade Geertz' These der Kontextabhängigkeit kultureller Symbole führt in der ethnologisch orientierten Literaturanthropologie zu der Hauptfrage, wie „literarische Texte an umfassenderen Vorgängen der Symbolisierung teilhaben, die ausdrücklich an kulturelle Praktiken sozialer Gruppen, an ethnische und geschlechtsspezifische Differenzen und politische Machtgefüge rückverwiesen sind.“²¹

Geertz' Kulturbegriff wurde vor allem von Stephen Greenblatt, dem bekanntesten Vertreter des New Historicism (der sich in den USA seit den 80ern zu einer der dominanten literaturwissenschaftlichen Theorien entwickelte), auf literaturwissenschaftliche Fragestellungen angewendet.²²

Wie auch Geertz definiert Greenblatt Literatur als „a part of a system of signs that constitutes a given culture“²³ und fordert eine Kontextualisierung literarischer Texte, mit dem Ziel, Literatur im Spannungsfeld der Vielfalt kultureller Praktiken zu beleuchten: „Dem New Historicism geht es um die

¹⁹ ebd. S. 10

²⁰ Bachmann-Medick, Doris: *Verstehen und Missverstehen zwischen den Kulturen. Interpretation im Schnittpunkt von Literaturwissenschaft und Kulturanthropologie*, in: Wierlacher, Alois (Hg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Band 13 (1987), München 1988

²¹ Bachmann-Medick, 1996, S. 15

²² Wie bei den meisten kulturanthropologischen Ansätzen handelt es sich auch beim New Historicism um keine homogene Schule, sondern vielmehr um gewisse Prämissen, die den Literaturanalysen zu Grunde gelegt werden.

²³ Greenblatt, Stephen: *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980

Analyse der komplizierten Wege, in denen Kultur, Gesellschaft und Politik ineinander greifen [...].“²⁴

In seinem Aufsatz *Kultur*²⁵ stellt er in diesem Sinne zusammenfassend fest, dass „eine umfassende kulturelle Analyse [...] schließlich die Grenzen des Textes verlassen und Verbindungen zwischen dem Text und Werten, Institutionen und Praktiken an anderen kulturellen Orten herstellen“ muss.²⁶ Hiermit impliziert Greenblatt - entsprechend Geertz' Definition von Kultur als Text – die Öffnung des Textbegriffs und fordert die Einbindung von nichtfiktionaler Literatur, d.h. von soziokulturellen Dokumenten jeglicher Art, die zur Kontextualisierung des jeweiligen Textes beitragen können: „We need to develop terms to describe the ways in which material – [...] official documents, private papers, newspapers [...] – is transferred from one discursive sphere to another and becomes aesthetic property.“²⁷

Kontextualisierung heißt bei Greenblatt jedoch nicht, Literatur als direkten Reflex eines historischen Kontexts aufzufassen. Im Gegensatz zu marxistischen Literaturtheorien, von denen er sich ausdrücklich distanziert, steht vielmehr das vielschichtige Interdependenzgeflecht zwischen Text und Kontext, also zwischen literarisch konstruiertem Sinn und tatsächlichen soziokulturellen Kontext im Zentrum:

„(Literarischer) Text und (historischer) Kontext verhalten sich nicht wie >Überbau< und >Basis<, oder wie >Abbild< und >Urbild<, sondern sie bilden gleichsam Fäden, die in ein dichtes Netz veränderlicher und oftmals widersprüchlicher sozialer Kräfte verwoben sind.“²⁸

Man betrachtet also gerade den Doppelcharakter literarischer Texte als autonome Werke einerseits und als Produkte eines bestimmten Kontexts andererseits.

Der Kontext, der sich ebenfalls aus Texten (im erweiterten Geertzschen Sinne) konstituiert, wird hierbei jedoch nicht als „fixiertes, kohärentes, nicht

²⁴ Kaes, Anton: *New Historicism. Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne?*, in: Baßler, 2001, S. 263

²⁵ Greenblatt, Stephen: *Kultur*, in: Baßler, 2001, S. 50

²⁶ ebd. S. 50

²⁷ Greenblatt, Stephen: *Towards a poetics of culture*, in: Veenser, Aram: *The New Historicism*, New York / London 1989, S. 11

²⁸ Struck, Wolfgang: *Soziale Funktion und kultureller Status literarischer Texte oder: Autonomie als Heteronomie*, in: Pechtlivanos, Milos / Rieger, Stefan / Struck, Wolfgang / Weitz, Michael: *Einführung in die Literaturwissenschaft*, Stuttgart / Weimar 1995, S. 192

hinterfragbares Faktum“²⁹ angenommen, sondern wird ebenfalls zum Gegenstand der Analyse. Auf diese Weise beleuchten sich Text und Kontext gegenseitig. Genau dieses Wechselverhältnis meint Greenblatt, wenn er von „negotiations“, „exchange“ und „circulation“ spricht.³⁰

Wie auch Geertz' Kulturanthropologie, in deren Zentrum gerade die Kulturen in ihrer Verschiedenheit stehen, ist das inhaltliche Zentrum Greenblatts Analysen die literarische Konstruktion von Identität und Alterität, d.h. also die Frage, wie (ethnische, religiöse oder soziale) Gruppen in der Literatur Selbst- und Fremdbilder entwerfen.

Sowohl in seiner Analyse der englischen Renaissanceliteratur³¹ als auch in seinen Essays zur Kolonisationsliteratur³² ist das Hauptthema die literarische Auseinandersetzung mit kollektiver Identität und Alterität: „Literature functions within this system [of self-fashioning] : [...] as the expression of the codes by which behaviour is shaped and as a reflection upon those codes.“³³

Literatur hat hier also die Doppelrolle, einerseits durch die Verwendung gruppenspezifischer Codes und Symbolen (kollektive) Identitäten zu konstruieren und diese andererseits gleichzeitig zu reflektieren.

Besonders in *Wunderbare Besitztümer* macht Greenblatt deutlich, dass Identitätsbildung immer auf dem Hintergrund der „Begegnung mit Differenz“³⁴ stattfindet.

Wie auch für Todorov³⁵ sind für Greenblatt gerade die ersten europäischen Reaktionen auf die Neue Welt exemplarische Begegnungen, wo sich die Konstruktionsmechanismen von Identität gegenüber dem Anderen, dem Fremden manifestieren. Das inhaltliche Zentrum und die Verbindungslinie seiner Essays zu Texten von Kolumbus, Mandeville und Bernal Díaz del Castillo ist die Untersuchung der „Repräsentationspraktiken“³⁶, mit denen die

²⁹ Kaes in Baßler, 2001, S. 255

³⁰ Greenblatt, Stephen: *Shakespeares Negotiations. The circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkely / Los Angeles 1988

³¹ ders. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago 1980

³² ders. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin 1994

³³ ders. *Renaissance Self-Fashioning*, S. 4

³⁴ ders. *Wunderbare Besitztümer*, S. 11

³⁵ Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985

³⁶ Greenblatt: *Wunderbare Besitztümer*, S. 17

Europäer die fremde Kultur – immer mit dem Hintergrund der eigenen Kultur – beschreiben.

Die zitierten Werke Greenblatts vermitteln auf eindrucksvolle Weise, welche Hauptfragen eine kulturanthropologische Literaturanalyse an Texte stellen kann:

Welche rhetorischen und literarischen Strategien werden bei den Konstruktionen von Identität und Alterität eingesetzt?

Welches Symbol- und Zeicheninventar (im Geertzschen Sinne) und welche kulturspezifischen Codes werden benutzt?

Inwieweit wird hierbei Literatur funktionalisiert, um eine kollektive Identität – durch die Abwertung der Alterität – zu stärken?

In welchem Verhältnis stehen die Selbst- und Fremdbilder zueinander?

Das folgende Kapitel soll zeigen, inwiefern sich diese Prämissen von Greenblatts Analysen auf das Thema der vorliegenden Arbeit übertragen lassen.

1.3 Situierung des eigenen Ansatzes

Bei den vorgestellten Ansätzen handelt es sich eher um kultur- und literaturwissenschaftliche Grundüberlegungen als um konkrete Analysemethoden, da diese – was Greenblatts Arbeiten verdeutlichen - immer stark von dem jeweiligen Thema und Textkorpus abhängig sind.

Vertreter des New Historicism betonen auch immer wieder, dass es sich hierbei vielmehr um einen „losen Sammelbegriff“³⁷ als um eine konkrete Analysetechnik handelt.

In diesem Sinne beziehe ich mich auf die Arbeiten Greenblatts, nicht um dessen Vorgehen und Analysestil, der je nach Thema variiert, zu kopieren, sondern weil die oben dargelegten Grundüberlegungen des New Historicism einen fruchtbaren Ansatz für das eigene Thema bieten.

Wie bereits dargelegt, haben die verschiedenen kulturanthropologischen Ansätze gemeinsam, dass ihr inhaltliches Zentrum die Auseinandersetzung mit Identität und Alterität in der Literatur darstellt.

Die Grundfrage nach der Selbst- und Fremddeutungsdimension von Literatur soll auch bei der Analyse des vorliegenden Textkorpus im Zentrum stehen.

Wie in Kapitel 3 des Grundlagenteils gezeigt werden wird, zieht sich die Identitäts- und Alteritätsproblematik wie ein roter Faden durch die spanische Literatur und Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Die verschiedenen Texte lassen sich somit gerade auf der Basis eines kulturanthropologischen Analyseansatzes erschließen.

Eine weitere Prämisse, die von Greenblatt und Geertz übernommen werden soll, ist die Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen den Texten und ihren jeweiligen Kontexten. Das bedeutet einerseits, dass ich es für unabdingbar halte, als theoretische Grundlage der Textanalysen in die Identitäts- und Alteritätsproblematik innerhalb der Geschichte Spaniens einzuführen; denn nur auf dem Hintergrund dieser Problematik sind die Symbole, Codes und Strategien der Identitäts- und Alteritätskonstruktionen, die in den jeweiligen Texten verwendet werden, deutbar.

³⁷ Kaes in Baßler, 2001, S. 252

Andererseits scheint es mir hier – entsprechend Greenblatts Literaturverständnis – angebracht, die Analyse fiktionaler Literatur mit der Analyse nicht-fiktionaler Kulturdokumente zu kombinieren, denn nur so kann die Wechselbeziehung zwischen Text und Kontext erhellt werden, oder, in Greenblatts Worten, die Texte mit der ‚sozialen Energie‘ aufgeladen werden.³⁸ Entsprechend Greenblatts Technik, sich den Texten von ihrer Peripherie her zu nähern und sich gerade für Randphänomene zu interessieren, werden in der vorliegenden Arbeit Details wie die symbolische Dimension von Essen und Trinken Beachtung finden, die auf den ersten Blick eher nebensächlich erscheinen.

Dem heutigen Leser ist die kontextspezifische symbolische Aufladung solcher Alltagsphänomene nicht mehr bewusst. Eine Analyse gerade dieser Randphänomene kann daher verborgene Zusammenhänge erhellen und neue Perspektiven auf die Identitäts- und Alteritätsentwürfe in der spanischen Literatur vom 13. bis zum 16. Jahrhundert eröffnen.

³⁸ vgl. Greenblatt, 1988

2 SELBST- UND FREMDBILDER: KONSTRUKTIONEN KOLLEKTIVER IDENTITÄT UND ALTERITÄT

2.1 Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität und Alterität

Die kulturanthropologische Literaturanalyse zeigt, dass die Begegnung mit dem Fremden, sowie dessen Beschreibung immer semiotisch vermittelt ist, und damit auf einem bestimmten, soziokulturell geprägten Zeicheninventar basiert. Nünning betont dementsprechend, dass kollektive, d.h. kulturelle, ethnische, religiöse, soziale, nationale oder regionale Identität immer „an die Ausbildung gruppenspezifischer Kulturformen gebunden“ sei.³⁹ Trotz der spezifischen Kulturabhängigkeit des jeweiligen Konstrukts kollektiver Identität, lassen sich einige grundlegende Prinzipien aufstellen, die auf einen Großteil der Identitätskonstruktionen anwendbar sind. In diese Basismechanismen der Identitäts- und Alteritätskonstruktion soll im Folgenden als soziologische Grundlage des Analyseteils eingeführt werden.⁴⁰

PRINZIP 1: KOLLEKTIVE IDENTITÄT WIRD MEIST GEGENÜBER EINER ALTERITÄT KONSTRUIERT.

Nünning erklärt diesen Mechanismus der Identitätskonstruktion gegenüber einer Alterität folgendermaßen:

„Auf einen *clash of cultures* reagiert das kulturelle Bewusstsein mit Entwürfen von Hetero- bzw. Autostereotypen [...] die sich zu *>images<* eines *national characters* verdichten [...].“⁴¹

Alteritätsentwürfe können sich auf die unterschiedlichsten, meist marginalisierten Gruppen beziehen und dienen immer der eigenen Situierung

³⁹ Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart / Weimar, 2001, S.266

⁴⁰ Folgende Prinzipien stellen eine Zusammenfassung der von Titzmann und Greenblatt aufgestellten Konstruktionsmechanismen dar: Titzmann: Michael: *Aspekte der Fremdheitserfahrung. Die logisch-semiotische Konstruktion des ‚Fremden‘ und des ‚Selbst‘*, in: Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Fremdheitserfahrung und Fremdhheitsdarstellung in okzidental en Kulturen*, Passau 1999, S.89-115;

Greenblatt, Stephen: *Renaissance Self-Fashioning*, Chicago / London 1980

⁴¹ Nünning, 2001, S.11

bzw. Selbstdefinition in einem ethnisch-kulturellen, religiösen, sozialen oder politischen Raum. Da die Selbstdefinition oft gegenüber einer als unterlegen imaginierten Gruppe stattfindet, dient sie der Bestätigung der eigenen Überlegenheit. Auf der anderen Seite stellt Alterität immer auch eine Identitätsgefährdung und Infragestellung des Eigenen dar.

Bei der Selbstdefinition gegenüber einer Alterität gibt es nun verschiedene Mechanismen:

Fremdes kann „als empirisch existent erfahren oder imaginiert werden“⁴², was bedeutet, dass oft als Basis der Selbstdefinition die Alterität erst künstlich geschaffen werden muss. Dies hat zur Folge, dass, je mehr sich eine Alterität der kollektiven Identität annähert, diese desto mehr versucht wird, neue Unterscheidungspunkte zu erstellen. Falls zu der bereits existierenden Alterität eine weitere hinzutritt, wird diese neue Gruppe oft mit den bestehenden Fremdbildern belegt.

Bezüglich dieses Prinzips stellt Greenblatt zusammenfassend fest: „Self-fashioning is achieved in relation to something perceived as alien, strange or hostile. This threatening Other – heretic, savage, witch, adulteress, traitor, Antichrist – must be discovered or invented in order to be attacked and destroyed.“⁴³

PRINZIP 2: FREMD- UND SELBSTBILDER SIND KONTEXT- UND PERSPEKTIVENABHÄNGIG.

Grundlegend für die Grenzziehung zwischen Identität und Alterität ist das kulturelle bzw. gruppenspezifische Wissen, also die Kenntnis eigener und fremder Zeichensysteme wie z.B. Sprache, kulinarische, vestimentäre, religiöse oder politische Codes. Dieses Wissen „stellt die perspektivische Basis der Fremdwahrnehmung dar.“⁴⁴

Titzmann fasst diese Prämisse folgendermaßen zusammen:

„Es gibt ein [...] als eigenes interpretiertes System, dem der Betrachter des ‚Fremden‘, er sei ein Individuum oder ein Kollektiv, angehört, dessen Regeln er mehr oder weniger befolgt, in jedem Falle aber kennt, und aus dessen

⁴² Titzmann, 1999, S. 100

⁴³ Greenblatt, 1980, S.9

⁴⁴ Titzmann, 1999, S. 92

Perspektive er ein anderes System, sei es ein Individuum oder eine soziale Gruppe, als *Fremdes* identifiziert [...].⁴⁵

Wer als ‚fremd‘ oder ‚eigen‘ klassifiziert wird, ist also systemabhängig und historisch variabel.

PRINZIP 3: DIE GEGENSEITIGE ABHÄNGIGKEIT VON SELBST- UND FREMDBILD

Die Konstruktionen von Selbst- und Fremdbildern sind funktional voneinander abhängig: Erst durch den Horizont des Fremden wird das Selbstbild sozusagen als ein Minus-Fremdbild konstruiert, d.h. dass alles Nicht-Fremde als Merkmal des Selbstbildes fungiert.

Auf der anderen Seite wird die Alterität immer aus dem Wahrnehmungshorizont des Eigenen beschrieben und stellt somit stets die negative Kehrseite des Selbstbildes dar. Hierbei kommt es häufig zu einer „projektiven Merkmalszuschreibung“⁴⁶: unterdrückte, tabuisierte und gefürchtete Bereiche des Selbstbildes werden auf die Alterität übertragen.

PRINZIP 4: DIE INTENSIVIERUNG DER SELBST- UND FREMBBILDER IN KRISENZEITEN

Ziel der Konstruktion kollektiver Identität in Opposition zu einer Alterität ist oft der Systemzusammenhalt in Krisenzeiten; Alteritätskonstruktionen sind im Umkehrschluss also häufig Symptome einer Systemkrise.

Eine Gruppe versucht also durch Identifikationsprozesse und vor allem Abgrenzungen gegenüber einer Alterität die Richtigkeit ihrer gegebenen Ordnung zu bekräftigen oder auch von eigenen Problemen abzulenken: „Verfälschungen und Vorurteile gegenüber anderen Gesellschaften sind Bestandteile im Bestätigungsprozess der eigenen kulturellen Ordnung.“⁴⁷

Giesen erklärt diesen Mechanismus folgendermaßen: „Nationale Identität wird meist gerade dann zum Thema kultureller und politischer Diskussion, wenn eine übergreifende gesellschaftliche Einheit ihre Selbstverständlichkeit verloren hat: in Situationen sozialer Mobilität und politischer Turbulenzen [...]. [...] wenn die

⁴⁵ ebd. S. 91

⁴⁶ ebd. S. 111

⁴⁷ Marschall, Wolfgang (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie*, München 1990, S.8

gesellschaftliche Hierarchie verflüssigt wird und Herrschaft nicht mehr selbstverständlich ist, [...] dann muss die Einheit der Gesellschaft auf ein neues Fundament gestellt werden.“⁴⁸

Hierbei kommt es oft zur „Positivierung des Selbstbildes“ sowie zur „Negativierung aller Fremdbilder“: „ Je mehr das Ego-System an der intrasystemischen Krise leidet, desto paranoider wird es und bedarf der [...] Konstruktion Alters, von dem Ego bedroht wäre.“⁴⁹

Diese Negativierung erfolgt durch die sowohl quantitative als auch qualitative Maximierung aller als ‚fremd‘ gekennzeichnete Merkmale. Solange sich das Eigene und das Fremde jedoch nur soziokulturell unterscheiden, besteht die Gefahr der Grenzüberschreitung. „Erst eine Biologisierung des Identitätskonstrukts garantiert die Unüberschreitbarkeit der Grenze.“⁵⁰

Die Analyse exemplarischer Texte des spanischen Mittelalters und der frühen Neuzeit wird verdeutlichen, inwiefern sich diese allgemeinen Prinzipien in den Phasen der spanischen Ethnogenese widerspiegeln.

⁴⁸ Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 3. Aufl., 1996, S. 13 f.

⁴⁹ Titzmann, 1999, S.107 f.

⁵⁰ Ebd.

2.2 Codes kollektiver Identität und Alterität

Neben der Analyse der Konstruktionsprinzipien kollektiver Identität soll eine zweite grundlegende Frage an den vorliegenden Textkorpus gestellt werden: Wie manifestiert sich konkret kollektive Identität und Alterität? Obwohl diese Frage, wie auch die nach den Konstruktionsprinzipien, immer von dem spezifischen Kontext abhängig ist, lassen sich einige universale Muster aufstellen.

In diesem Sinne entwirft Giesen in seiner Studie zur kollektiven Identität⁵¹ eine Typologie von Codierungen, „die sich auf eine weite Bandbreite von Phänomenen kollektiver Identität beziehen“ lässt.⁵²

Die zentrale Frage Giesens ist, wie die Grenzziehung zwischen Innenraum einer Gemeinschaft und Außenwelt aussieht. Die Unterscheidung zwischen innen und außen kann auf verschiedene Weisen markiert werden: durch Oppositionspaare wie gut und böse, Kultur und Natur, durch spezielle Embleme, Symbole und Rituale oder über die kollektive Erinnerung. Giesen bezeichnet dieses Bündel an Differenzen zwischen innen und außen als *Codes*. Durch Codes werden systeminterne Unterschiede nivelliert und „der Grenzziehung zwischen Teilnehmern und Nichtteilnehmern untergeordnet. [...]. Nur eine Unterscheidungslinie zählt: die zwischen innen und außen.“⁵³

In seiner Typologie unterscheidet Giesen zwischen mehreren Arten von Codes, unter denen vor allem die so genannten ‚primordialen Codes‘ für die vorliegende Untersuchung relevant, d.h. auf die spanische Gesellschaft des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit übertragbar sind: primordiale Codes „binden die grundlegende Differenz zwischen uns und den anderen an ursprüngliche und scheinbar unveränderbare Unterscheidungen.“⁵⁴

⁵¹ Giesen, Bernhard: *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt a.M. 1999. Auch wenn Giesen seine theoretischen Überlegungen auf kollektive Identität im 19. und 20. Jahrhundert bezieht, scheint mir die im Theorieteil aufgestellte Typologie von Codierungen kollektiver Identität bestens als theoretische Grundlage des eigenen Themas geeignet.

⁵² ebd. S. 9

⁵³ ebd. S. 15

⁵⁴ ebd. S. 32. Der ‚traditionale Code‘ (also die Grenzziehung aufgrund gemeinsamer Traditionen und Geschichte) und der ‚universalistische Code‘ (die Trennung zwischen transzendenten und diesseitigen Werten) spielen im Bereich der spanischen kollektiven Identität – die, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, hauptsächlich durch primordiale Merkmale konstruiert wird – eine geringere Rolle. Es besteht natürlich kein Zweifel, dass in der Praxis primordiale mit traditionellen und universalen Merkmalen kombiniert werden. Falls es die

Die Grenzziehung wird also in der ‚Leiblichkeit‘ festgeschrieben und manifestiert sich beispielsweise in Geschlecht, Generation, Verwandtschaft, Herkunft oder Ethnizität.

„Aussehen und Herkunft, Geschlecht und Abstammung taugen gerade deshalb als Grundlage kollektiver Identität, weil sie in einer Vielfalt von Unterschieden die natürliche Gleichheit [...] hervorheben [...].“⁵⁵

Primordiale Codes äußern sich laut Giesen vor allem in zwei Ritualen: dem Reinigungsritual und der Dämonisierung.

„Die Innen-außen-Grenze wird in primordialen Gemeinschaften eng an die Differenz zwischen rein und unrein, sauber und schmutzig, angenehm und übelriechend, essbar und nichtessbar, gesund und krank gekoppelt.“⁵⁶

Dieser ‚Reinigungscode‘ hat zwei Folgen bezüglich der Art der Grenzziehung: bei Grenzüberschreitungen werden so genannte „soziale Passagerituale“⁵⁷ wie z.B. symbolische Reinigungen, Fasten oder die Übernahme bestimmter Speisevorschriften verlangt. Auf der anderen Seite müssen zur erfolgreichen Grenzerhaltung die Angehörigen einer Gemeinschaft gewisse Reinigungsrituale einhalten, die sich wiederum auf den gesamten Bereich des Körperlichen beziehen können. Ebenso kann sich die Angst vor Grenzüberschreitungen in Vergiftungs- und Ansteckungsängsten äußern.

Der zweite Modus der Grenzmarkierung primordialer Gemeinschaften ist der Mechanismus der Dämonisierung. Gerade wenn die Definition des Selbstbildes in Gefahr ist, tendieren primordiale Gemeinschaften dazu, den Außenraum zu dämonisieren: „Die dämonische Außenseite wird dann häufig zu einem bedrohlichen Kollektivsingular gesteigert. Sie erhält dann weit deutlichere Züge als das Selbstbild der Gemeinschaftsangehörigen, die ihre Gemeinsamkeit schließlich nicht mehr positiv, sondern negativ über die Bedrohung durch den Dämon bestimmen.“⁵⁸

Jeder der drei von Giesen genannten Codes setzt sich, wie gesagt, aus einem Bündel von Symbolen, Emblemen, Ritualen und Alltagshandlungen zusammen

jeweiligen Textanalysen erfordern, werde ich an der entsprechenden Stelle auf diese zwei weiteren Codes zurückgreifen; für eine genaue Definition dieser zwei Begriffe verweise ich auf Giesen, 1999, S. 42-69

⁵⁵ ebd. S. 35

⁵⁶ ebd. S. 34

⁵⁷ ebd.

⁵⁸ ebd. S. 37

und bildet somit das Zentrum kollektiver Identität. Gerade innerhalb der Alltagshandlungen ist es der Bereich des Essens und Trinkens, der in den verschiedenen Codierungsmustern kollektiver Identität immer wieder auftritt. Im folgenden Kapitel soll anhand dieses „sozialen Totalphänomens des Essens“⁵⁹ exemplarisch gezeigt werden, wie sich Kodierungen kollektiver Identität konkret in Alltagshandlungen widerspiegeln können.

⁵⁹ Wierlacher, Alois: *Vom Essen in der deutschen Literatur*, Stuttgart 1987, S.11

2.3 Essen und Trinken: ein exemplarischer Code kollektiver Identität und Alterität

Es ist auffällig, mit welcher Häufigkeit Giesen zur Illustrierung der Kodierungsmuster kollektiver Identität gerade den Bereich des Essens und Trinkens erwähnt.

Ebenso spielt in einem Großteil der Studien zur Anthropologie der Nahrung die identitätsstiftende Funktion von Essen und Trinken eine zentrale Rolle.⁶⁰

In diesem Sinne bezeichnet Kleinspehn Essen als das „Modell für soziale Beziehungen, als Modell für die Beziehungen der Menschen untereinander schlechthin“.⁶¹

Wie kaum ein anderer Bereich des Alltagslebens verweisen Ess- und Trinkgewohnheiten auf kulturelle, ethnische, religiöse, und soziale Gegebenheiten einer Gesellschaft. Gerade hier offenbaren sich Kulturen in dem, was sie von anderen unterscheidet, da Ernährung immer an ein bestimmtes Normensystem gekoppelt ist. Man denke beispielsweise an religiöse Essensvorschriften und Nahrungstabus, an die Bedeutung von Nahrung in Bezug zur Assimilation bzw. Ausgrenzung einer religiösen, ethnischen oder sozialen Gruppe, an den Bezug von Nahrung zu sozialem Prestige oder an die Interdependenz zwischen Nahrung und nationaler, ethnischer oder sozialer Zugehörigkeit.

In der Einleitung zu dem in Deutschland bisher einzigartigen Kompendium zum Thema „Essen und kulturelle Identität“ begründen die Herausgeber die Relevanz des Themas folgendermaßen: „Zwar gibt es noch andere menschliche Verhaltensweisen, mit denen sich sozialer Status und regionale, konfessionelle, ethnische und nationale Zugehörigkeit dokumentieren lassen (z.B. Kleidung, Schmuck, Waffen, Sprache, Wohn- und Heiratsformen), aber es gibt keinen Zweifel, dass gerade der Esskultur eine ganz spezifische symbolische Ortsbezogenheit innewohnt [...]. Immer wieder haben die Menschen bis heute Anstrengungen unternommen, sich über bestimmte

⁶⁰ siehe z.B. in : Teuteberg, Hans Jürgen / Neumann, Gerhard / Wierlacher, Alois (Hgg.) : *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*, Berlin 1997; Fieldhouse, Paul: *Food and Nutrition. Customs and culture*, London, 2.Aufl., 1995 ; Contreras, Jesús (Hg.) : *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona 1995

⁶¹ Kleinspehn, Thomas : *Warum sind wir so unersättlich ? Über den Bedeutungswandel des Essens*, Frankfurt a.M. 1987, S. 15

Kostformen soziokulturell zu definieren und durch diese Identifikation eine Orientierung in der Welt zu erlangen.“⁶²

In diesem Sinne lässt sich Geertz' Definition der ‚Kultur als Text‘ auch auf diesen Bereich menschlicher Kultur übertragen: Essen als symbolische Handlung und gleichzeitig kommunikativer Vorgang stellt somit einen ‚Text‘ über eine gegebene Gesellschaft dar, der Einblicke in die jeweiligen Selbst- und Fremdbilder gewährt und zur Konstruktion derselben instrumentalisiert wird.

Lévi-Strauss, in dessen Hauptwerk *Mythologiques* gerade die menschlichen Essgewohnheiten eine zentrale Rolle spielen, fasst diese semiotische Dimension der Nahrung folgendermaßen zusammen: „Ainsi peut-on espérer découvrir, [...] comment la cuisine d'une société est un langage dans lequel elle traduit inconsciemment sa structure à moins que, sans le savoir davantage, elle ne se résigne à y dévoiler ses contradictions.“⁶³

Essen kann somit auf den verschiedensten Ebenen des menschlichen Lebens als symbolische Handlung eine Rolle spielen. Fieldhouse⁶⁴ nennt diesbezüglich als Hauptbereiche, die auch entsprechend der eigenen Themenstellung relevant sind, die soziale und die ethnisch-religiöse Dimension.

Im folgenden soll exemplarisch anhand dieser zwei Bereiche gezeigt werden, wie durch alimentäre Codes kollektive Identität konstruiert wird.⁶⁵

⁶² Teuteberg / Neumann / Wierlacher, 1997, S. 13

⁶³ Lévy-Strauss, Claude: *Mythologiques III*, Paris 1968, S. 411

⁶⁴ Fieldhouse, 1995, S. 78 ff., S. 120 ff.

⁶⁵ Hierbei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Angesichts der vorwiegend literaturwissenschaftlichen Ausrichtung vorliegender Arbeit soll hier nur ein kurzer Einblick in die Anthropologie der Nahrung als exemplarischer Code kollektiver Identität gegeben werden. Eine detaillierte Studie würde hierbei zu weit vom eigentlichen Thema der Selbst- und Fremdbilder wegführen. Folgender Überblick bleibt bewusst auf der abstrakt-theoretischen Ebene; die Anwendung der dargestellten theoretischen Prämissen erfolgt dann im Analyseteil. Für detaillierte Informationen verweise ich auf die bereits genannten Studien.

DIE SOZIALE DIMENSION DER NAHRUNGSSYMBOLIK

Gerade im Bereich der sozialen Beziehungen und der Konstruktion sozialer Identität nimmt Nahrung eine zentrale Stellung ein: „Food behaviour is thus a guide to both social relationship and to social structure.“⁶⁶

Die Art der Zubereitung, der Darbietung, der Speiseauswahl und der Tischsitten waren so vor allem im Mittelalter und der frühen Neuzeit eine öffentliche Demonstration von Wertschätzung, Abneigung und sozialer Stellung.

Fieldhouse unterscheidet mehrere Kategorien, in denen Essen soziale Funktionen einnehmen kann.⁶⁷ Entsprechend der eigenen Themenstellung sind hiervon vor allem die drei folgenden Bereiche relevant: Essen als Prestige- und Statussymbol, Essen als Gemeinschaftsbekundung und Essen als rituelle Handlung.

Essverhalten, sowie die Art der Speisen und der Tischsitten sind und waren vor allem in dem fraglichen Zeitraum des Mittelalters und der frühen Neuzeit eines der wichtigsten Symbole, um sozialen Status zu demonstrieren. So wurden gerade in den mittelalterlichen Ständegesellschaften Ständekontraste und soziale Distanz durch die Art und Zubereitung der Speisen inszeniert: teure, exotische oder kompliziert zubereitete Speisen fungierten als Prestigesymbol und dienten der Machtdemonstration, sowie der Abgrenzung gegenüber anderen Ständen. Ebenso hatten die streng normierten Tischsitten soziopolitische Funktionen.

Aber auch im privaten Bereich der sozialen Beziehungen kann Essen eine Rolle spielen: „Food is an universal medium for expressing sociability and hospitality.“⁶⁸ Die Nähe sozialer Beziehungen wird so an der Art und Weise gemeinsamen Essverhaltens ablesbar. Tischgemeinschaft bedeutet häufig die gegenseitige Akzeptanz oder kann Freundschaftsbekundung ausdrücken, ebenso auch Essensgeschenke.

Demgegenüber verweist die Ablehnung gemeinsamen Essens auf das Bedürfnis der Grenzziehung zwischen Identität und Alterität.

Des Weiteren kann sich im Essverhalten auch der Wunsch nach Gruppenzugehörigkeit widerspiegeln: so ist die Assimilation der eigenen

⁶⁶ ebd. S. 79

⁶⁷ ebd.

⁶⁸ ebd. S. 83

Essgewohnheiten an die der erstrebten Gruppe ein deutliches Anzeichen von kulturellem Assimilationsverhalten im Allgemeinen. Die Betonung von Gruppenzugehörigkeit wird unter anderem durch rituelle Esshandlungen öffentlich demonstriert. „They permit the expression of sentiments which can not always be put into words and can thus act as a unifying social force.“⁶⁹

Auf der anderen Seite ist gerade der Bereich des Essens in einem Großteil der rituellen Handlungen im allgemeinen anwesend: Rituale integrieren beispielsweise häufig Opfergaben, die von Menschenopfer, über Tieropfer bis zu pflanzlichen Gaben gehen können.

Gerade im rituellen Bereich des Essens manifestiert sich die zweite Dimension der Nahrungssymbolik:

DIE ETHNISCH-RELIGIÖSE DIMENSION DER NAHRUNGSSYMBOLIK

Ethnisch-religiöse Gruppenzugehörigkeit äußert sich vielfach durch symbolische Bedeutungen von Speisen.

Fieldhouse unterscheidet hierbei folgende Bereiche und Funktionen⁷⁰: Nahrung als Kommunikation mit Gott, als Glaubensbekundung oder als symbolische Abwendung von Weltlichkeit sowie Nahrung als religiös-ethnische Identitätsbekundung.

Nahrungsoffer haben häufig die Funktion, Gott um etwas zu bitten oder für etwas zu danken. Ebenso kann symbolisches Essen – wie z.B. beim Abendmahl - die Einheit mit Gott bekunden: „symbolically eating the god allows the eater to acquire godly virtues, or at the least to identify spiritually with the god.“⁷¹

Das Befolgen von Speisegesetzen kann das Einverständnis mit einer religiösen Autorität oder Doktrin demonstrieren. Auf dem selben Hintergrund dienen gewisse Speisen der Erinnerung von Ereignissen, die einen zentralen Platz in der kollektiven Identität einnehmen: so vergegenwärtigen beispielsweise der Verzehr von bitteren Kräutern im Rahmen des jüdischen Pessah-Fests den Auszug aus Ägypten.

⁶⁹ ebd. S. 100

⁷⁰ ebd. S. 120

⁷¹ ebd. S. 121

Die Ablehnung von Weltlichkeit wird symbolisch oft durch Essverhalten wie Askese oder Fasten demonstriert. Derartige Praktiken haben auch die Funktion einer symbolischen Reinigung, um damit Gott würdiger zu werden .

Zusammenfassend kann man sagen, dass Essen im religiös-ethnischen Bereich immer der Konstruktion und Demonstration von kollektiver Identität dient. Fieldhouse erklärt diesen Mechanismus folgendermaßen:

„Individuals who observe codified food rules make a public demonstration of belonging to a group, and every day provide themselves with a private affirmation or identification with the group. [...]. Indeed, some religious food practices may have been decreed expressly to create such a feeling of fellowship and group membership. In obeying the dietary laws one is continually reminded that one is member of the Faith. The need to preserve identity is especially felt when one group is threatened by assimilation into a larger or more powerful group.“⁷²

Konkret realisieren sich solche Identitätsbekundungen durch Regeln der Tischgemeinschaft, Speiseregeln, Art der Zubereitung, sowie Verbote und Tabus. Gerade wenn der innere Zusammenhalt einer religiösen Gruppe bedroht ist, beispielsweise durch Assimilationsdruck, besteht die Tendenz, die bereits bestehenden Vorschriften zu übertreiben oder sogar neue zu schaffen, die der Abgrenzung dienen. Daher kommt gerade in Zeiten von Identitätskonflikten der ethnisch-religiösen Dimension von Nahrung eine zentrale Rolle zu.

Inwiefern die Kodierung kollektiver Identität und Alterität unter anderem auch durch alimentäre Codes erfolgt, soll anhand der zur Debatte stehenden Texte erläutert werden.

⁷² ebd. S. 122

3 IDENTITÄT UND ALTERITÄT IN DER SPANISCHEN GESCHICHTE: VOM MULTIETHNISCHEN MODELL DER ‚CONVIVENCIA‘ ZUR IDEOLOGIE DES ‚CASTICISMO‘

3.1 Grundlagen der spanischen Ethnogenese

In der Einleitung zu *La Realidad Histórica de España* schreibt Américo Castro bezüglich der spanischen Ethnogenese: „Un pueblo se constituye al singularisarse y afirmarse frente a otros [...]“⁷³

Dass diese These, die auf theoretischer Ebene im letzten Kapitel im Zentrum stand (vgl. Prinzip 1), sich gerade in der Geschichte Spaniens bewahrheitet, soll im folgenden dargelegt werden.

Die Konstruktion der spanischen kollektiven Identität im ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit ist ein exemplarisches Beispiel für die Konstruktionsmechanismen und Codes kollektiver Identität und Alterität im Allgemeinen. Nicht ohne Grund nennt Schilling als erstes Land, in dem sich in der frühen Neuzeit die Ausbildung einer national-ethnisch-religiösen Identität am deutlichsten zeigt, gerade Spanien.⁷⁴

Die Vielzahl der – zu einem großen Teil polemischen – Studien zur spanischen Ethnogenese trugen zu dem von Juan Goytisolo so genannten „Mythos“ Spanien bei, einer „absurden Fiktion“, die das Spanien der drei Kulturen nur als lästige Unterbrechung einer genuin spanischen Geschichte betrachtete⁷⁵: „Bis vor kurzem haben fast alle unsere Historiker die Iberische Halbinsel als einen abstrakten Raum betrachtet, in dem seit den fernsten Urtagen Menschen hausten, die schon zweitausend Jahre vor der historischen Existenz Spaniens wundersamerweise >>Spanier<< waren.“⁷⁶

⁷³ Castro, Américo: *La Realidad Histórica de España*, México 1987, S. 23

⁷⁴ Schilling, Heinz: *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, in: Giesen (Hg.), 1996, S. 192-255

⁷⁵ Exemplarisch für diese Art von Geschichtskonstruktion sind die Werke von Menéndez Pelayo und Menéndez Pidal: Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1911-1948; Menéndez Pidal: *Historia de España*, Madrid 1966 ff.

⁷⁶ Goytisolo, Juan: *Spanien und die Spanier*, übersetzt von Fritz Vogelsang, Frankfurt a.M. 1982, S. 24

Die ‚Reconquista‘ sowie die endgültige Vertreibung der Juden und Mauren wurde in diesem Zusammenhang als Wiederherstellung der spanischen Identität und Kontinuität interpretiert. Goytisolo schreibt diesbezüglich ironisch: „Der Mauren und Juden entledigt, erlangt Spanien wieder seine Identität, seine eigentliche Wesenheit und wird aufs neue Spanien [...]“⁷⁷

Diese von Goytisolo angeprangerte Geschichtsfälschung ändert sich maßgebend erst mit den Studien Américo Castros, in deren Zentrum eine ethnische – und nicht mehr rassistische – Interpretation der spanischen Ethnogenese steht.

Grundlegend für diese neue Interpretation ist Castros These, dass die Ausbildung der spanischen kollektiven Identität aus der Gesellschaftsstruktur der ‚Convivencia‘ zu erklären ist, „como resultado del entrecruce de tres castas de creyentes“.⁷⁸

Unter den aktuellen Studien zur spanischen Ethnogenese, von denen ein Großteil auf den von Castro aufgestellten Thesen beruhen⁷⁹, erscheint mir die Interpretation von Christiane Stallaert⁸⁰ am stringentesten, da sie einerseits eine klare Terminologie verwendet und andererseits die spanische Ethnogenese in deutlich gegeneinander abgrenzbare Etappen einteilt, die als strukturelle Grundlage der eigenen Arbeit fungieren können. Im folgenden sollen daher, als historisch-anthropologische Basis des Analyseteils, die Hauptpunkte Stallaerts Arbeit dargelegt werden.⁸¹

Wie bereits der Titel *Etnogénesis y etnicidad* sagt, steht im Zentrum Stallaerts Interpretation der Begriff der Ethnizität, den sie im Sinne von Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen Gruppe gebraucht. Ethnogenese bedeutet dementsprechend die Ausbildung einer kollektiven, ethnisch definierten Identität.

⁷⁷ ebd. S. 25

⁷⁸ Castro, 1987, S. 23

⁷⁹ siehe z.B.: Vincent, Bernard: *1492 – L'année admirable*, Paris 1991 ; Méchoulan, Henry : *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, Paris 1979 ; Redondo, Augustin (Hg.) : *Les problèmes de l'exclusion en Espagne*, Paris 1983

⁸⁰ Stallaert, Christiane: *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona 1998

⁸¹ Die folgenden Ausführungen dienen nicht einem ausführlichen geschichtlichen Überblick (der zu weit vom eigentlichen Thema der Arbeit wegführen würde) sondern lediglich der Einführung der für die Textanalysen nötigen Hintergrundinformationen.

Übereinstimmend mit Castro geht Stallaert davon aus, dass die spanische Ethnogenese sich nur durch die Besonderheit der ethnisch strukturierten Gesellschaft der ‚Convivencia‘ und der daraus erwachsenden Probleme erklären lässt. Die in der frühen Neuzeit ins Wanken geratende kollektive Identität ist somit die Folge eines Ethnizitätsproblems.

Entsprechend der in Kapitel 2 dargelegten Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität (vgl. Prinzipien 1 und 2) schreibt Stallaert bezüglich der spanischen Ethnogenese: „La etnicidad es por definición relacional y situacional: la conciencia étnica nace y se mantiene viva debido al contacto e interacción con otro pueblo, y los elementos seleccionados para señalar las fronteras étnicas dependen de las circunstancias concretas de la etnogénesis.“⁸²

Im konkreten Fall der spanischen Ethnogenese ist der wichtigste Markierer kollektiver Identität die Religionszugehörigkeit. Religionszugehörigkeit wird jedoch in diesem Fall – und darin besteht die Besonderheit der spanischen Ethnogenese - als biologische Kategorie definiert, laut Stallaert also ein ‚biologischer Katholizismus‘, der die Antwort auf die multiethnische Gesellschaft der ‚Convivencia‘ ist: „Si la conciencia étnica nace de la confrontación con otro pueblo, podemos admitir que la convicción del >>catolicismo biológico<< de los españoles es el resultado de la confrontación con un pueblo extraño.“⁸³ Der biologische Katholizismus fungiert also als Grenze gegenüber den zwei ethnischen Gruppen der Juden und Mauren.

Auf die von Giesen entworfene Typologie der Codierungen kollektiver Identität übertragen, lässt sich die spanische Gesellschaft des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit also als primordiale Gesellschaft kennzeichnen, da sie ihre kollektive Identität zu einem großen Teil über biologische Kategorien definiert.

Américo Castro charakterisiert diese ethnisch-religiös strukturierte Gesellschaft über das Konzept der Kaste: „[...] circunscribían su ser colectivo con la línea de su filiación religiosa, la de su casta.“⁸⁴

⁸² Stallaert, 1998, S. 13

⁸³ ebd. S. 9

⁸⁴ Castro, 1987, S. 25

Obwohl im heutigen Sprachgebrauch dieses Konzept fast ausschließlich auf die Gesellschaftsstruktur in Indien bezogen wird, übernimmt Stallaert Castros Terminologie, da diese genau das spezifische der spanischen Ethnogenese beschreibt: die ursprüngliche Bedeutung des aus dem Gotischen stammenden Begriffs war neutral im Sinne einer biologischen Fortpflanzungsgruppe, also ein rein taxonomischer Begriff.⁸⁵ ‚Castizo‘ bedeutete in diesem Zusammenhang ‚fruchtbar‘. Erst im 15. Jahrhundert veränderte sich die Bedeutung hin zu der Konnotation von einer ethnisch ‚reinen‘ Abstammung.

Aus dem biologisch-neutralen Begriff wurde also ein Werturteil, das als Zentrum der spanischen Ethnogenese fungierte: „...podemos decir que, en los siglos XVI ya XVII, casta/castizo denotaba el ideal de la descendencia pura, limpia. Un linaje limpio equivalía en la España de la época a un linaje no contaminado de sangre judía o mora.“⁸⁶

Diese Ideologie des ‚casticismo‘ steht laut Stallaert im Zentrum der spanischen Ethnogenese und damit auch im Zentrum aller Konstruktionsmechanismen und Codierungen kollektiver Identität gegenüber der Alterität der Juden und Mauren: „Casticismo es, en este sentido, sinónimo de etnicismo y de etnicidad aplicados a la situación concreta de la península Ibérica.“⁸⁷

⁸⁵ zur Etymologie des Begriffs ‚Casta‘ vgl. Stallaert, 1998, S. 19ff. und Castro, 1987, S. 25 ff.

⁸⁶ Stallaert, 1998, S. 22

⁸⁷ ebd. S. 23

3.2 Etappen der spanischen Ethnogenese

Stallaert unterteilt die spanische Ethnogenese in drei Hauptetappen.

Die erste Etappe, in der sozusagen der Schlüssel zur darauf folgenden Entwicklung der spanischen Gesellschaft zu suchen ist, ist die Zeit der ‚Convivencia‘⁸⁸: „Es en la España de la Convivencia [...] que cabe buscar los gérmenes de la originalidad étnica española.“⁸⁹

Als zweite Etappe, in der dieses multiethnische Gesellschaftsmodell allmählich zerbricht, nennt Stallaert die Zeit der Massenkonzersionen im 15. Jahrhundert: „De una estructura social basada en tres castas, la Península Ibérica evoluciona así hacia una sociedad basada en la casta única, cristiana, que a su vez se subdivide en dos subcastas, los cristianos viejos y los nuevos.“⁹⁰

Das Jahr 1492, in dem einerseits die letzte maurische Bastion Granada erobert und andererseits das Expulsionsedikt gegen die spanischen Juden erlassen wird, läutet die letzte Etappe der spanischen Ethnogenese ein: die Hegemonie der Altchristen, die mit der Ideologie des ‚Casticismo‘ einher geht. 1492 steht jedoch nicht nur exemplarisch für die sukzessive Vertreibung und Vernichtung der Alterität im Lande, sondern stellt auch den Beginn der Begegnung mit dem Fremden außerhalb Spaniens, in der Neuen Welt, dar. Bernard Vincent weist in diesem Zusammenhang auf die Parallelität der Ereignisse hin: „L’unité de temps est parfaite entre les quatre événements. Une dizaine de mois sépare le premier, la prise de Grenade, du dernier, l’arrivée de Colomb aux Caraïbes. Invraisemblable accumulation due au hasard ou enchaînement logique?“⁹¹

Diese Frage Vincents suggeriert, die Entdeckung Amerikas und damit auch die Begegnung mit der Alterität außerhalb Spaniens in einen logischen Zusammenhang mit der spanischen Ethnogenese zu setzen. In diesem Sinne soll die sukzessive Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt als weitere Etappe der spanischen Ethnogenese betrachtet werden, die mit der Entwicklung zur Hegemonie der Altchristen in Spanien einher geht.

⁸⁸ Als ‚Convivencia‘ bezeichnet man das soziologische Modell des Zusammenlebens der drei ethnischen Gruppen während der Zeit der maurischen Vorherrschaft und der darauffolgenden Reconquista.

⁸⁹ Stallaert, 1998, S. 19

⁹⁰ ebd. S. 20

⁹¹ Vincent, 1991, S. 10. Neben dem Fall Granadas, der Vertreibung der Juden und der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus nennt Vincent noch das Erscheinen der ersten kastilischen Grammatik von Nebrija.

ETAPPE 1: DAS MULTIETHNISCHE MODELL DER ‚CONVIVENCIA‘

Stallaert bezeichnet die Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘, die also sowohl während der Zeit maurischer Vorherrschaft, als auch in den im Zuge der ‚Reconquista‘ zurückeroberten Gebieten gilt, als „estructura pluriétnica de la sociedad, basada en la coexistencia de tres castas religiosas“⁹².

Obwohl das Spanien der ‚Reconquista‘ politisch betrachtet eine katholische Monarchie war, wurde das multiethnische Gesellschaftsmodell der ‚Convivencia‘ auch unter christlicher Vorherrschaft weitergeführt: jede der drei ethnischen Gruppen hatte ihre eigene Verwaltung und Rechtssprechung (außer im Bereich des Strafrechts, das in der Hand der Christen lag), genoss also eine relative Autonomie. Auf der anderen Seite, vor allem was die Sozialstruktur betrifft, ergänzten sich die drei Kasten gegenseitig und waren aufeinander angewiesen. Stallaert spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚ethnischen Arbeitsteilung‘⁹³: die Christen bildeten die Kriegerkaste und besetzten die wichtigsten Posten im Bereich der Staatsgeschäfte, die Juden waren im Geldwesen, im Bereich der Verwaltung und als Ärzte tätig und die Mauren arbeiteten vor allem in handwerklichen Berufen und der Landwirtschaft.

Man kann also sagen, dass diese Gesellschaftsordnung auf zwei Säulen basierte: dem Prinzip der Toleranz und dem der Trennung.

Die Toleranz gegenüber der anderen ethnischen Gruppe – die nicht mit Gleichheit zu verwechseln ist – äußerte sich konkret im Respektieren der Religion und der Kultur des Anderen.

Diese ideologische Grundlage, ursprünglich ein Konzept aus dem Koran⁹⁴, war engstens mit dem Prinzip der Trennung verbunden: jede Kaste bildete eine in sich geschlossene Gemeinde mit klar definierten Grenzen. So war beispielsweise jegliche Art des Konvertierens und des Proselytismus verboten. Ebenso wurde strengstens über das Prinzip der Endogamie und der religiösen Orthodoxie gewacht.⁹⁵

⁹² Stallaert, 1998, S. 24

⁹³ vgl. S. 29

⁹⁴ vgl. S. 24; vgl. auch Castro, 1987, S. 33

⁹⁵ Bei der Analyse der *Siete Partidas* werde ich genauer auf diese zwei Prinzipien – Toleranz und Trennung – eingehen.

Das Respektieren der Grenzen zwischen den drei ethnischen Gruppen war somit der Garant des sozialen Friedens: „La ausencia de proselitismo era una condición esencial para el bien funcionamiento del modelo social de la convivencia.“⁹⁶

Laut Stallaert hätte sowohl die absolute Toleranz, also des Verschwinden der ethnischen Grenzen, als auch die absolute Trennung das System zerstört.

⁹⁶ Stallaert, 1998, S. 25

ETAPPE 2: DAS PROBLEM DER KONVERSIONEN UND DAS ENTSTEHEN DES ‚CASTICISMO‘

Die Pogrome ab Ende des 14. Jahrhunderts – laut Caro Baroja wurden 1391 in Sevilla mehr als 4000 Juden umgebracht⁹⁷ - läuteten das Ende des Gesellschaftsmodells der ‚Convivencia‘ ein.

Zum Bruch mit den oben beschriebenen Prinzipien des Zusammenlebens der drei ethnischen Gruppen trugen mehrere Faktoren bei: Wie auch in Frankreich entstand im 14. Jahrhundert ein wirtschaftlich bedingter Antijudaismus, der einerseits durch die wirtschaftlichen Erfolge einer jüdischen Händlerelite und die einflussreichen Positionen einiger Juden bei Hofe zu begründen ist, andererseits durch Katastrophen wie die Pest, die vor allem die ärmeren Gesellschaftsschichten traf, verstärkt wurde.⁹⁸ Diese antijüdische Stimmung wurde durch polemische Predigten einiger Bettelorden noch aufgeheizt.

Nun trifft jedoch diese, in vielen europäischen Ländern nachweisbare antijüdische Hetze im 14. Jahrhundert, die man als ökonomisch und religiös motivierten Antijudaismus bezeichnen kann, nicht den Kern des Problems, an dem letztlich die ‚Convivencia‘ zerbricht.

Der Hauptgrund dieses Bruchs ist laut Stallaert, dass eines der oben dargelegten Grundpfeiler, nämlich das Prinzip der Trennung verletzt wird: Folge der antijüdischen Hetze sind im 14. und vor allem im 15. Jahrhundert Massenkonzersionen, die die bisherige ethnisch strukturierte Gesellschaftsordnung erschüttern.

Durch diesen „cambio colectivo de identidad étnica“⁹⁹ beginnt sich die bisher klar gezogene ethnische Trennungslinie, auf der das gesellschaftliche Gleichgewicht beruht, zu verschieben. Entsprechend der Theorie Giesens, dass Veränderungen der Sozialstruktur einer Gesellschaft die Intensivierung kollektiver Identität und Alterität zur Folge haben (vgl. Prinzip 4), führen die Massenkonzersionen zu der Konstruktion einer neuen Trennungslinie, der zwischen Altchristen und Neuchristen: „Constatamos que [...] el grupo étnico

⁹⁷ siehe Caro Baroja, Julio: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I*, Madrid, 4. Aufl., 2000, S. 115 ff.

⁹⁸ siehe: Vilar, Pierre: *Spanien. Das Land und seine Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, übersetzt von Wolfgang Kaiser, Berlin 2000, S. 40 ff.

⁹⁹ Stallaert, 1998, S. 57

cuya integridad se puso en peligro con las conversiones reaccionó levantando una nueva frontera étnica.“¹⁰⁰

Das Problem dieser neuen Gruppe der ‚Conversos‘, die sich durch die Taufe in vielerlei Hinsicht besser stellten, war, dass sie von Seiten der Christen kulturell ihrer alten Religion zugerechnet wurden und in vielen Fällen ihr Leben weiterhin innerhalb ihrer Gemeinden führten: „Sin embargo, los conversos, a pesar de haberse convertido oficialmente en cristianos, seguían siendo culturalmente judíos y tenidos por tales por los cristianos viejos.“¹⁰¹

Die Altchristen empfanden den relativ schnellen gesellschaftlichen Aufstieg der ‚Conversos‘ als Bedrohung ihrer bisherigen kollektiven Identität, die auf der ‚Reinheit‘ der ethnischen Gruppe basierte. Folge dieser ethnischen Grenzverwischung war das, was Titzmann als „Biologisierung“ der Grenze bezeichnet: „Erst eine Biologisierung des Identitätskonstrukts garantiert die Unüberschreitbarkeit der Grenze.“¹⁰² Genau dieser Prozess stellt den Ausgangspunkt des ‚Casticismo‘ und der Obsession der reinen Abstammung, der ‚limpieza de sangre‘, dar.

Castro betont in diesem Zusammenhang, dass das Konzept des ‚Casticismo‘ auch innerhalb der ‚Convivencia‘ existierte, ja sogar die Basis des Prinzips der ethnischen Trennung darstellte. Zur Ideologie und Obsession, die schließlich zur Vertreibung der zwei ethnischen Gruppen der Juden und Mauren führte, wurde der ‚Casticismo‘ jedoch erst, als die ethnisch strukturierte Gesellschaft zerbrach.¹⁰³

Entsprechend der Theorie Poliakovs¹⁰⁴, dass, wenn sich in Folge von Assimilationsbewegungen eine Alterität einer kollektiven Identität annähert, diese umso mehr versucht, neue Unterscheidungspunkte zu konstruieren, entstand im Falle Spaniens die Obsession der ‚limpieza de sangre‘, also der Einteilung in ‚reine‘ Altchristen und ‚unreine‘ Neuchristen.

¹⁰⁰ ebd.

¹⁰¹ ebd. S. 31; vgl. hierzu auch Beinart, Haim: *Los Conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona 1983, S. 11

¹⁰² Titzmann, 1999, S. 107 f.

¹⁰³ vgl. Castro, 1987, S. 51

¹⁰⁴ siehe Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. VI. Emanzipation und Rassenwahn*, Worms 1995, S. 106

ETAPPE 3: VON DER ‚LIMPEZA DE SANGRE‘ ZUM CHRISTLICHEN EINHEITSSTAAT

Die Massenkonzersionen im 15. Jahrhundert lösten zwei in sich widersprüchliche Mechanismen aus. Einerseits war das Ziel der Taufe die Assimilation und Integration in die christliche Gesellschaft: „Con una política de catequización y evangelización se pretendía convertir el bautizo formal en auténtica convicción religiosa.“¹⁰⁵

Wie oben beschrieben, war jedoch andererseits die Integration der Neuchristen aufgrund der fortbestehenden Kontakte zu ihren Gemeinden sehr problematisch. Stallaert interpretiert in diesem Zusammenhang die Einrichtung des Inquisitionstribunals im Jahre 1478 – zumindest anfänglich – als Assimilationsinstrument, mit dem Ziel der Überwachung der Orthodoxie der Neuchristen.¹⁰⁶ Mit dem gleichen Argument wurde die endgültige Vertreibung der spanischen Juden 1492 und der Morisken 1609 begründet: die Assimilation der Neuchristen könne nur dann vollends gelingen, wenn diese nicht mehr den Einflüssen ihrer abgelegten Religion ausgeliefert seien.

Gleichzeitig war die altchristliche Gesellschaft jedoch bemüht, eine Trennungslinie gegenüber den ‚Conversos‘ zu errichten und diese, wie oben dargelegt, durch die biologische Kategorie der Abstammung zu untermauern. Mit diesem Ziel, also sozusagen als Ausschlussinstrument, wurden 1495 die ersten ‚Estatutos de limpieza de sangre‘ erlassen, die den Zugang der ‚unreinen‘ Neuchristen zu höheren Stellungen vor allem im Bereich der Kirche und des Militärs verhindern sollten. Es handelte sich hierbei um einen ‚Abstammungsnachweis‘, der die ‚Blutreinheit‘ belegen sollte: „La sangre contaminada era considerada una tara hereditaria que se traspasaba inevitablemente de generación en generación por vía de la sangre [...]“¹⁰⁷

Betrachtet man also diese beiden Instrumente in ihrer ursprünglichen Zielsetzung, lässt sich ein paradoxes Nebeneinander zwischen Assimilations-

¹⁰⁵ Stallaert, 1998, S. 31

¹⁰⁶ Da das Hauptziel dieses Kapitels ist, die Etappen der spanischen Ethnogenese kurz darzustellen, würde eine ausführliche Behandlung des sehr komplexen Mechanismus der Inquisition und der ‚Estatutos de limpieza de sangre‘ zu weit führen. Für umfassende Informationen verweise ich auf: Kamen, Henry: *La Inquisición española. Una revisión histórica*. Barcelona 1999; Sicroff, Albert: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1985

¹⁰⁷ Stallaert, 1998, S. 34

und Integrationspolitik einerseits und Segregationsbestrebungen andererseits beobachten.

Trotz dieses anfänglichen Widerstreits zwischen Integration und Ausschluss, der im Grunde nur ein Zeichen für die im Umbruch begriffene ethnische Struktur der Gesellschaft ist, bewirkten beide Institutionen letztlich, dass sich Spanien von einer multiethnischen Gesellschaft hin zur absoluten Hegemonie der Altchristen entwickelte, in der der ‚Casticismo‘ zur nationalen Ideologie wurde: „Ambas instituciones [...] contribuirán a su vez a agudizar el sentimiento de casta convirtiendo la preocupación por la limpieza étnica en una obsesión nacional [...]“¹⁰⁸

Dass der ‚Casticismo‘ vor allem im 16. und 17. Jahrhundert obsessionelle Züge annahm, beweist die Tatsache, dass Spanien, obwohl es nach der Vertreibung der Morisken nun endgültig ein ethnisch ‚reines‘ Land war, weiterhin nach heterodoxen Verhaltensweisen aller Art fahndete. Stallaert bezeichnet dieses Phänomen – im Gegensatz zum vorhergehenden ‚biologischen Casticismo‘ – als ‚ideologischen Casticismo‘¹⁰⁹: die ‚limpieza de sangre‘ ist nun nicht mehr ein rein biologischer Wert, sondern entwickelt sich zu einer „pureza ideológica“¹¹⁰, die jegliche von der altchristlichen Norm abweichende Verhaltensmuster als Zeichen für Heterodoxie interpretierte.

Neben den primordialen Code der ‚reinen Abstammung‘ traten weitere Symbole, die als Markierer der kollektiven altchristlichen Identität fungierten: „Constatamos que a tal fin la norma cultural hispanocristiana se ha ido depurando de rasgos culturales que no eran inequívocamente cristianos [...]“¹¹¹

In welchen Codes und Symbolen sich diese Norm, also das kollektive altchristliche Selbstbild - und demgegenüber das Bild der Alterität - konkret äußert und wie diese Identitätskonstruktionen sich in den beschriebenen Etappen der spanischen Ethnogenese verändern, soll im Zentrum der Textanalysen stehen.

¹⁰⁸ ebd. S. 32

¹⁰⁹ ebd. S. 42

¹¹⁰ ebd. S. 49

¹¹¹ ebd. S. 65

ETAPPE 4: SPANISCHE ETHNOGENESE UND DIE ENTDECKUNG DER NEUEN WELT

Wie bereits in der Einleitung angedeutet wurde, kann man die Entdeckung und Kolonisation Amerikas in einen Zusammenhang mit der eben beschriebenen Entwicklung zur altchristlichen Hegemonie bringen. Neben die sukzessive Vertreibung und Vernichtung der Alteritäten im Lande tritt die Konfrontation mit der Alterität der Indios:

„Der andere Mensch wird zugleich entdeckt und abgelehnt. Das Jahr 1492 symbolisiert [...] diese zweifache Entwicklung: In ein und demselben Jahr stößt das Land den anderen in seinem Inneren ab [...], und es entdeckt den anderen außerhalb seiner Grenzen.“¹¹²

Verschiedene Forscher weisen darauf hin, dass der spanische Ethnozentrismus, der jeden Akt der Kolonisation der Neuen Welt begleitet, in Zusammenhang mit der Ideologie des Casticismo stünde¹¹³. Neben den handfesten ökonomischen Motiven erscheint die Eroberung der Neuen Welt als Verlängerung der Reconquista und der Vertreibung der Juden, als Kampf gegen die ‚falsche‘ Religion.

Es ist kein Zufall, dass Kolumbus in der Vorrede zu seinem Bordbuch genau diese Verbindungslinie herstellt: „Así que, después de haber echado fuera todos los judíos de todos vuestros Reinos y Señoríos, en el mismo mes de enero mandaron Vuestras Altezas a mí, que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de India; [...]“¹¹⁴

Es drängt sich die Frage auf, welche Auswirkung dieser Zusammenhang auf die jeweils neu entstehenden Fremdbilder – und damit auch auf die Selbstbilder – hat. Kann man, wie Mejías-López am Beispiel des Hernán Cortés darlegt, einen Zusammenhang zwischen der Konfrontation mit dem Indio und der Ideologie des ‚Casticismo‘ herstellen? Mejías-López bejaht diese Frage: „Se examinan la conquista y aculturación de los mexicas dentro del contexto de lo

¹¹² Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985, S. 65

¹¹³ vgl. Stallaert, 1998, S. 59; Mejías-López, William: *Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos*, in: *Bulletin Hispanique*, tome 95, 1993, S. 623- 646; Méchoulan, Henry: *Le sang de l'autre ou l'honneur de dieu*, Paris 1979

¹¹⁴ Colón, Cristóbal: *Diario de a bordo*, ed. de Luis Arranz Màrquez, Madrid 2000, S. 86

que ocurría en España contra los conversos y moriscos a finales del siglo XV y comienzos del XVI.“¹¹⁵

Seiner Meinung nach sei die Wahrnehmung dieser neuen Fremdgruppe deutlich von den bereits existierenden Fremdbildern beeinflusst.

Auch Greenblatt charakterisiert die Beschreibungsmuster als fast ausschließlich „europäische Projektionen“¹¹⁶. Die neue Alterität nähme nun sozusagen die Position ein, die zuvor den Juden und Mauren zugeschrieben wurde. In diesem Sinne schreibt auch Méchoulan: „[...] en les découvrant superstitieux, hypocrites et vils, on retrouvait naturellement les traits du juif.“¹¹⁷

Dementsprechend kann man ähnliche Mechanismen feststellen, wie sie im Laufe des 15. Jahrhunderts in Spanien zu beobachten waren: auch in der Neuen Welt entsteht ein Nebeneinander zwischen einer Politik der Assimilation bzw. der Missionierung und, sobald diese fehlschlägt, des Ausschlusses bzw. der Stigmatisierung als Alterität:

Trotz dieser offensichtlichen Parallelität darf man nicht die prinzipiellen Unterschiede übersehen, die die Begegnung mit der neuen Alteritätsgruppe von der Konfrontation mit den Alteritätsgruppen in Spanien unterscheidet. Im Gegensatz zu den in Spanien ‚vertrauten‘ Kulturen der Juden und Morisken, stellen die Indios eine völlig unbekannte Ethnie dar, nach Todorovs Worten den „außerhalb stehenden und fernen anderen“¹¹⁸.

Aus diesem Grund der völligen Fremdheit sind die Indios – im Gegensatz zu den Juden – zumindest anfänglich keine Bedrohung der kollektiven christlichen Identität und ihrer Privilegien. Wie die Textanalyse des *Diario de a bordo* des Kolumbus' zeigen wird, wird in diesem Zusammenhang dem Indio, im Gegensatz zu der als gefährlich eingestuften Kultur der Juden, keine eigene Kultur, ja nicht einmal eine Individualität zugestanden:

„L'indien, comme existence individuelle originale, est nié par un système dans lequel son âme est livrée aux prêtres et son corps à la cupidité des colons.“¹¹⁹

¹¹⁵ Mejías-López, 1993, S. 623

¹¹⁶ Greenblatt, 1994, S. 18

¹¹⁷ Méchoulan, 1979, S. 54

¹¹⁸ Todorov, 1985, S. 11

¹¹⁹ Méchoulan, 1979, S. 41

Ein weiterer nicht zu vernachlässigender Unterschied ist, dass es bei der Beziehung zu dieser neuen Alterität um ökonomische Interessen geht: „[...] l'entreprise d'évangélisation devait être commercialement rentable“¹²⁰. Es lohnt sich also sozusagen, die Indios zu missionieren, um sie danach besser als billige Arbeitskräfte ausbeuten zu können.

Méchoulan schreibt ironisch, dass die Indios deshalb in der Skala der Alteritätsgruppen den ‚besten‘ Platz erhalten ; sie sind sozusagen „les meilleurs infidèles [...] car ils sont purs de toute contamination juive, maure ou hérétique, et représentent un terrain de choix pour l'enseignement de la bonne parole.“¹²¹

Inwieweit sich nun diese fundamentalen Unterschiede auf die Beschreibungsmuster und die Art der Selbst- und Fremdbilder innerhalb des Kolonisationsdiskurses auswirken und inwieweit andererseits das Neue auf dem Hintergrund des bereits Bekannten beschrieben wird, soll im Zentrum der jeweiligen Textanalysen stehen.

¹²⁰ ebd. S. 36

¹²¹ ebd. S. 33

3.3 Literatur als einer der Orte der spanischen Ethnogenese

Der Einblick in die Grundlagen und Etappen der spanischen Ethnogenese verdeutlicht, inwieweit die Problematik der kollektiven Identität und Alterität in dem gegebenen Zeitraum weite Bereiche des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens beeinflusst.

Gerade im 15. Jahrhundert, wo die Gesellschaftsstruktur der ‚Convivencia‘ endgültig zerbricht und sich durch die Massenkonzersionen die bisher klar gezogenen ethnischen Trennungslinien verschieben, gerät das Thema der problematisch gewordenen kollektiven Identität und der Abgrenzung gegenüber den Alteritätsgruppen ins Zentrum eines Großteils der literarischen Äußerungen. Vor allem im Bereich der religiösen und historiographischen Literatur entsteht eine Diskursform, die Cardaillac als „discours d’exclusion“¹²² charakterisiert. Somit wird gerade im 15. Jahrhundert, in dem die Ideologie des ‚Casticismo‘ und der ‚Limpieza de sangre‘ entsteht, ein Großteil der Literatur zum Ort der Diskussion und – meist polemischen – Konstruktion kollektiver Identität und Alterität. Es entsteht ein eigenes Inventar an Emblemen und Codes, die zur neuen Grenzdefinition zwischen Eigenem und Fremdem eingesetzt werden. Dass sich die polemische Abgrenzung gegenüber der Alterität hierbei primär auf die Gruppe der konvertierten Juden bezieht, lässt sich mit deren größerem gesellschaftlichen Einfluss, der seitens der Altchristen als bedrohlich erlebt wird, erklären.

Obwohl erst in dieser Phase der spanischen Ethnogenese die Grenzdefinition zwischen Eigenem und Fremdem zu einem allgegenwärtigen Problem wird, nimmt das Thema der Selbst- und Fremdbilder auch in der Zeit der ‚Convivencia‘ einen durchaus relevanten Platz ein. Wie in Kapitel 3.2 gezeigt wurde, basiert die Gesellschaftsstruktur der ‚Convivencia‘ gerade auf der klaren Trennung der drei ethnischen Gruppen. Entsprechend der These Stallaerts, dass gerade in dieser Gesellschaftsordnung der Keim für die darauf folgende Ideologie des ‚Casticismo‘ zu suchen ist, ist auch im Bereich der Literatur der ‚Convivencia‘ die Basis der im 15. Jahrhundert entstehenden Kodierungen und Abgrenzungsmechanismen kollektiver Identität und Alterität zu suchen.

¹²² Cardaillac, Louis: *Vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant dans l’Espagne des XVI et XVII siècles*, in : Redondo, 1983, S. 16

In diesem Sinne soll die Analyse dreier exemplarischer Werke aus der Zeit der ‚Convivencia‘ einerseits als Ausgangsbasis der Analysen der Texte aus dem 15. Jahrhundert dienen, andererseits sollen gerade die Unterschiede bezüglich der Grenzdefinition zwischen Identität und Alterität herausgearbeitet werden.

Dass die Konfrontation mit der Alterität auch im Zentrum der Entdeckung und Kolonisation der Neuen Welt steht, wurde im vorigen Kapitel dargelegt. Die Vielzahl der Texte, die die Handlungen der Spanier in der neuen Welt dokumentieren, verweist auf die Bedeutung, die das geschriebene Wort innerhalb der Kolonisation einnimmt: „Ein immer dichter werdendes Netz von Texten überzieht den neu entdeckten Erdteil, der von Spanien aus kontrolliert und *schriftlich* regiert wird.“¹²³

Trotz der Verschiedenartigkeit dieser Entdeckungs- und Kolonisationsliteratur beherrscht das Thema der Fremderfahrung einen Großteil der Texte. Wie in Kapitel 3.2 dargelegt wurde, ist diese Konfrontation mit einer ‚neuen‘ Alteritätsgruppe durchaus im Kontext des Identitäts- und Alteritätsproblems in Spanien zu sehen. Dementsprechend soll bei der Analyse exemplarischer Werke des Kolonisationsdiskurses gerade der Vergleich mit den Fremd- und Selbstbildern in der Literatur des 15. Jahrhunderts im Zentrum stehen.

Todorov bezeichnet die Begegnung mit dem Anderen in der Neuen Welt als „außerordentliche und exemplarische Begegnung“¹²⁴. Diese Exemplarität trifft meiner Meinung nach auf die gesamte Phase der spanischen Ethnogenese zu: exemplarisch einerseits für die Konstruktionsmechanismen und Codes kollektiver Identität und Alterität im Allgemeinen; exemplarisch andererseits für die Einbindung der Literatur in ein kulturell-gesellschaftliches Zeichensystem und somit für die Wechselwirkung zwischen Text und Kontext.

Greenblatts These, dass gerade in der Literatur ein Großteil der Konstruktion und Interpretation der jeweiligen Selbst- und Fremdbilder stattfindet, bewahrheitet sich exemplarisch in der spanischen Literatur des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit.

¹²³ Janik, Dieter / Lustig, Wolf (Hg.): *Die spanische Eroberung Amerikas. Akteure, Autoren, Texte*, Frankfurt a.M. 1992, S. 9

¹²⁴ Todorov, 1985, S. 13

ANALYSETEIL

1 IDENTITÄTS- UND ALTERITÄTSENTWÜRFE IN DER LITERATUR DER ‚CONVIVENCIA‘

1.1 Die *Siete Partidas* des Alfonso X: Toleranz und Trennung

1.1.1 Alfonso X: König der ‚Convivencia‘

Die Regierungszeit des Alfonso X (1252-1284) gilt als Hochzeit des spanischen Judentums. Ein Großteil der Forschungsliteratur beschreibt den ‚weisen‘ König als Symbol der Toleranz gegenüber Juden und Mauren und als letzten großen König der ‚Convivencia‘.¹²⁵ Delumeau bringt dieses weit verbreitete Bild auf den Punkt: „[...] l'Espagne des trois religions, un pays tolérant parce que non homogène.“¹²⁶

Dieser Ruf des kastilischen Königs ist vor allem eine Folge seiner umfangreichen kulturpolitischen Arbeit, in die er alle drei ethnischen Gruppen miteinbezog. Castro spricht diesbezüglich von einer „contextura cristiano-islámico-judía“¹²⁷, die zu einer ausgesprochenen kulturellen Blüte führte.

Da im 13. Jahrhundert im Zuge der schnell fortschreitenden ‚Reconquista‘ Kastilien immer mehr eine Vormachtstellung erreichte, war eines der Hauptziele des Alfonso X, diesen Vormachtanspruch auch kulturell zu legitimieren: bei diesem ehrgeizigen Kulturprojekt, das alle Bereiche des Wissens – von den Naturwissenschaften über die Historiographie bis hin zu den Künsten – umfassen sollte, profitierte er von dem jeweiligen Fachwissen der drei ethnischen Gruppen. So wurde beispielsweise in der Übersetzerschule von Toledo, die man als „lugar de encuentro de intelectuales de las tres

¹²⁵ Vgl. hierzu: Castro, Américo: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona 1984, S. 454 ff.; Baer, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid 1981, S. 130 ff.

¹²⁶ Delumeau, Jean: *La peur en Occident*, Paris 1978, S. 276

¹²⁷ Castro, 1984, S. 456

religiones“¹²⁸ bezeichnen kann, gerade über die Vermittlung durch die arabische Kultur ein neuer Zugang zur antiken Philosophie gewonnen.

Autoren wie Aristoteles wurden so neu entdeckt und wiederum durch jüdische Gelehrte ins Kastilische übersetzt. Auf diese Weise fand eine fruchtbare Synthese zwischen abendländischer und orientalischer Kultur statt.

Diese Politik der kulturellen Offenheit und des Austauschs zwischen den Kulturen lässt sich auch an der Tatsache erkennen, dass ein Großteil der unmittelbaren Ratgeber des Königs Juden waren. Vor allem die Bereiche der Finanzen, der Verwaltung und der diplomatischen Beziehungen waren weitgehend in jüdischer Hand.¹²⁹

Poliakov bezeichnet diese nicht zu unterschätzende Funktion der Juden am Hofe als „administratives Rückgrat“ und kommt bezüglich ihrer allgemeinen gesellschaftlichen Position zu folgendem Urteil: „Tatsächlich nahmen sie auf der sozialen Stufenleiter einen Platz ein, der sofort nach dem König und den adligen Herren kam.“¹³⁰

Nicht nur bezüglich der hohen Stellung jüdischer und maurischer Gelehrter, sondern auch hinsichtlich der Situation der zwei Alteritätsgruppen im Allgemeinen erscheint die Regierungszeit des Alfonso X als Symbol der ‚Convivencia‘ schlechthin. Sowohl quantitativ wie auch hinsichtlich ihrer Rechte und Pflichten kann man die zwei Fremdgruppen als Mikrogesellschaften bezeichnen, die weitgehende Autonomie besaßen.

Die weitaus einflussreichere Gruppe, vor allem innerhalb der Städte, stellten hierbei die Juden dar: „In der Sicht der Soziologie bildeten die Juden anderswo eine wandernde Randgruppe schlechthin; in Spanien waren sie dagegen eine Art Rückgrat des wirtschaftlichen und sozialen Lebens.“¹³¹

Angesichts dieses mehrheitlich positiven Bildes, das die Forschung von dem ‚weisen‘ König zeichnet, mag es verwundern, dass man ebenso Studien zu

¹²⁸ Valdeon Baroque, Julio: *Alfonso X y la convivencia cristiano-judío-islámica*, S. 170, in: *Estudios Alfonsies*, hgg. von José Mondéjar, Granada 1985, S. 167-179

¹²⁹ Vgl. hierzu: Baer, 1959, S. 134 ff.

¹³⁰ Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Band III*, Worms 1979, S. 113 f.

¹³¹ ebd. S. 134; vgl. hierzu: Suárez Fernández, Luis: *Les Juifs espagnols au Moyen Age*, Paris 1983, S. 103-134

judenfeindlichen Aspekten innerhalb seines Werks findet, die bis zu Antisemitismusvorwürfen gehen.¹³²

Viele Forscher zeigen sich erstaunt, dass man in den Werken des Alfonso X diese eben dargelegte tolerante Haltung kultureller Offenheit gegenüber den Minoritäten nicht findet, und dass sogar bisweilen, wie beispielsweise in den *Cantigas de Santa María*, eindeutig Elemente des traditionellen mittelalterlichen Antijudaismus auftauchen.¹³³

Baer bezeichnet diesbezüglich die *Cantigas* als „poesías a la virgen cuyo contenido lo forman unos relatos populares llenos de fanatismo e intolerancia hacia el judaísmo.“¹³⁴

Ebenso führen viele den in den *Siete Partidas* festgelegten gesetzlichen Status der zwei Alteritätsgruppen als Beweis für Alfonsos harte Haltung gegenüber Juden und Mauren, die dem traditionellen kirchlichen Dogmatismus entspreche, an:

„Tampoco el estatuto jurídico reservado en las *Partidas* a moros y judíos [...] se distingue en su letra por ninguna ruptura favorable respecto a la tradición ni a lo establecido por la ley eclesiástica acerca del trato de infieles.“¹³⁵

Wie vertragen sich diese Urteile mit dem Bild Alfonsos als Symbol der ‚Convivencia‘?

Wie kommt es zu dieser Kluft zwischen interkultureller Kulturarbeit einerseits und traditionellem Antijudaismus andererseits?

Valdeon Baroque fasst dieses widersprüchliche Bild Alfonsos wie folgt zusammen: „La actitud [...] hacia islamistas y hebreos fue contradictoria, pues si por una parte puede decirse que en su época la convivencia espiritual de las tres culturas llegó acaso a su fecundidad máxima, por otra es indudable que el monarca [...] inició una política de singular dureza con las minorías.“¹³⁶

Oft wird dieser Widerspruch damit erklärt, dass Alfonso dann Offenheit gegenüber den Minderheiten an den Tag legte, sie sogar protegierte und gegen

¹³² siehe z.B. Hatton, Vikki / Mackay, Angus: *Anti-Semitism in the ‚Cantigas de Santa Maria‘*, in: *Bulletin of Hispanic Studies*, LX, 1983, S. 189-199

¹³³ siehe z.B. Baer, S. 143 und Bagby, Albert: *Alfonso X, el Sabio compara moros y judíos*, S. 579, in: *Romanische Forschungen*, 82. Band, 1970, S. 578-583

¹³⁴ Baer, 1959, S. 143

¹³⁵ Márquez Villanueva, Francisco: *El concepto cultural alfonsí*, Madrid 1994

¹³⁶ Valdeon Baroque, 1985, S. 168

seine eigenen Gesetze verstieß, wenn er von ihnen profitieren konnte, im Allgemeinen aber sehr auf die Abgrenzung gegenüber den zwei Alteritäten bedacht war.¹³⁷

Angesichts der sehr komplexen Realität der ‚Convivencia‘, die bereits im Kapitel 3.2 beschrieben wurde, scheint mir dieser Erklärungsversuch zu einfach.

Viele der zitierten Studien, die meist zu einseitigen Urteilen bezüglich der Situation der Minderheiten unter Alfonso X neigen, übersehen gewisse Prämissen, die man bei der Analyse der Selbst- und Fremdbilder beachten sollte.

An erster Stelle ist hier zu betonen, dass es sich bei der Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘ keineswegs um eine aus drei gleichberechtigten Gruppen zusammengesetzte Gesellschaft handelt. Unbestritten ist – in den zurückeroberten Gebieten – die christliche Vorherrschaft. Infolgedessen war Alfonso X als christlicher Monarch gerade bezüglich der rechtlichen Stellung der Minderheiten an gewisse Grundsätze des kanonischen Rechts gebunden.¹³⁸

Spricht man also von Fremdbildern in den Werken des Alfonso X, darf man diese grundsätzliche christliche Vormachtstellung nicht außer Acht lassen.

Wie bereits im Kapitel 3.2 betont wurde, wäre es ebenso unangemessen, die viel zitierte tolerante Haltung des Königs mit unserem heutigen Konzept von Toleranz gleichzusetzen. Toleranz bedeutete im 13. Jahrhundert keineswegs Gleichheit, sondern ein gewisses Gleichgewicht von Rechten und Pflichten, das man den Minderheiten zugestand. Unbestritten blieb hierbei jedoch aus theologischer Perspektive die Verurteilung der anderen Religion als Irrweg.

Márquez Villanueva beschreibt diese Kombination aus Anerkennung einerseits und Geringschätzung andererseits folgendermaßen: „Las respectivas leyes o creencias no han cedido nunca ante las otras en el plano doctrinal, ni han profesado tampoco ningún principio de indiferencia o libertad religiosa. Lo que sí se mantuvo en la práctica fue un *status quo* de tregua o desarme que permitía la existencia continuada de las tres religiones [...]“¹³⁹

¹³⁷ vgl. Suárez Fernández, 1983, S. 124 und Valdeon Baroque, 1985, S. 170

¹³⁸ Auf den konkreten juristischen Kontext der *Siete Partidas* werde ich im nächsten Kapitel eingehen.

¹³⁹ Márquez Villanueva, 1994, S. 98

Es wurde bereits betont (vgl. S. 42 f.) dass diese multiethnische Gesellschaft nur durch das Gleichgewicht zwischen einer gewissen Autonomie der zwei Alteritätsgruppen auf der einen Seite und strikten Trennungsmaßnahmen auf der anderen Seite funktionieren konnte.

Eine dritte Prämisse darf man bei der Analyse der Fremdbilder nicht außer Acht lassen. Viele der Studien, die den Antijudaismusvorwurf erheben, übersehen, dass Spanien im 13. Jahrhundert praktisch das einzige Land Europas war, in dem Juden in relativer Autonomie leben konnten.¹⁴⁰

In fast ganz Europa verschlechterte sich ab dem 11. Jahrhundert im Zuge der Kreuzzüge die Situation der Juden. Die Vorstellung, dass man den Feind auch im eigenen Land verfolgen müsste, führte zu einer Reihe von diffamierenden Vorwürfen, die sich schnell verbreiteten. Ab dem 12. Jahrhundert geben so zahlreiche Quellen Auskunft über Ritualmordvorwürfe und Hostienfrevel, die wiederum der Anlass für blutige Ausschreitungen gegenüber jüdischen Gemeinden waren.¹⁴¹ Eine Analyse der Fremdbilder im spanischen 13. Jahrhundert sollte diesen allgemeinen Kontext nicht völlig übersehen.¹⁴²

Will man eine differenzierte Antwort auf die so widersprüchlich erscheinenden Fremdbilder unter Alfonso X erhalten, sollte der gerade umrissene Kontext nicht unberücksichtigt bleiben.

Im Folgenden soll gezeigt werden, warum sich gerade die *Siete Partidas* zur Analyse der Grenzziehung zwischen Identität und Alterität eignen.

¹⁴⁰ Vgl. Delumeau, 1978, S. 275 ff.

¹⁴¹ Eine sehr gute Überblicksdarstellung über dieses Inventar an Stereotypen gibt Rohrbacher: Rohrbacher, Stefan / Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek 1991

¹⁴² Auch wenn die folgende Analyse der Fremdbilder in den *Siete Partidas* nicht einen ausführlichen Vergleich zu den damals in ganz Europa kursierenden Stereotypen leisten kann, soll jedoch bei den gängigsten Stereotypen, wie dem Ritualmordvorwurf, kurz auf diesen Kontext eingegangen werden.

1.1.2 Die *Siete Partidas*: Hauptdokument der ‚Convivencia‘

1.1.2.1 Quellen, Aufbau und Textstatus

Tietz bezeichnet die *Siete Partidas*, das umfangreichste Rechtsdokument des Mittelalters, das 1263 unter der Leitung des Alfonso X fertig gestellt wurde, als „eine unvergleichliche kulturgeschichtliche Quelle“.¹⁴³ Ebenso stammen ein Großteil der Beispiele, die Stallaert zur Analyse des Ethnizitätsproblems heranzieht, aus dieser umfassenden Gesetzessammlung.¹⁴⁴

Das aus sieben Teilen bestehende Gesetzeswerk gehört, wie zahlreiche andere Schriften Alfonsos, zum Bereich der mittelalterlichen Fachprosa. Trotz des eindeutig juristischen Schwerpunkts der Texte, sind die einzelnen Paragraphen aufgrund der Fülle an Alltagsbeispielen deutlich mehr als theoretische Gesetze und verweisen damit auf die verschiedensten Lebensbereiche des damaligen Zusammenlebens der drei ethnischen Gruppen. Ziel Alfonsos war die Vereinheitlichung der bisher geltenden Kombination aus römischem Recht und spanisch-westgotischem Gewohnheitsrecht, „una legislación nacional y uniforme para todos los habitantes del reino“.¹⁴⁵

Für die Analyse der Prinzipien dieses Zusammenlebens ist es wichtig zu betonen, dass, auch wenn die Gesetze unter der Leitung Alfonsos entstanden sind, hier eine Vielzahl von Rechtstraditionen einfließen. Gerade bezüglich der Rechtsprechung gegenüber den zwei Minderheiten sind viele Einflüsse aus dem Bereich des kanonischen Rechts und vor allem der Beschlüsse des 4. Laterankonzils (1215) erkennbar: „Su labor jurídica [...] bebió ante todo en las fuentes romano-canónicas transmitidas desde la Cristiandad occidental europea.“¹⁴⁶

Wie bereits betont, darf man also nicht außer Acht lassen, dass Alfonso als christlicher Monarch trotz seiner Toleranz gegenüber den Minderheiten sich nicht von den Hauptprinzipien christlicher Rechtssprechung lösen konnte.

¹⁴³ Tietz, Manfred, in: Neuschäfer, Hans-Jörg: *Spanische Literaturgeschichte*, Stuttgart / Weimar 1997, S. 38

¹⁴⁴ Vgl. Stallaert, 1998, S. 25 ff.

¹⁴⁵ Baer, 1959, S. 130; siehe auch Neuschäfer, 1997, S. 38

¹⁴⁶ Valdeon Baroque, 1985, S. 176. Hinsichtlich dieses juristischen Kontexts der einzelnen Gesetze möchte ich auf die umfangreiche Analyse Carpenters verweisen. Carpenter, Dwayne E.: *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on 'Siete Partidas 7.24. De los Judíos'*, Berkely / Los Angeles / London 1986.

Diese Gebundenheit an gewisse Rechtsgrundsätze einerseits in Kombination mit der spezifischen multiethnischen Struktur der damaligen spanischen Gesellschaft andererseits könnte einen ersten Hinweis auf die oft widersprüchlich erscheinenden Fremdbilder unter Alfonso X geben.

Wie bereits gesagt, wurde mit der Redaktion der *Siete Partidas* das Ziel verfolgt, alle Bereiche des damaligen Lebens in Form von Gesetzen, Regeln und Privilegien zu reglementieren. Dieses Vorhaben spiegelt sich in der Gliederung der Gesetzsammlung wider. Die aus sieben Teilen bestehende Sammlung umfasst folgende Hauptbereiche:

I: KIRCHENRECHT – RECHTE UND PFLICHTEN DES KLERUS

„La primera partida trata del estado ecclesiastico, e christiana religion, que faze al ome conocer a Dios por creencia.“¹⁴⁷

II: PRIVILEGIEN UND PFLICHTEN DES KÖNIGS UND DES ADELS

„La segunda partida, que fabla de los Reyes, e de los otros grandes señores de la tierra, que la han de mantener en lusticia, e verdad.“

III: JUSTIZ UND VERWALTUNG

„La tercera partida, que fabla de la justicia, como se ha de fazer ordenadamente en cada lugar por palabra de juyzio, e por obra de fecho.“

IV : VERWANDSCHAFTSBEZIEHUNGEN – EHERECHT

„Aqui comiença la quarta partida, que fabla del humano ayuntamiento matrimonial, e del parentesco que ha entre los omnes.“

V: HANDELSGESETZE

„Aqui comiença la quinta partida deste libro, que fabla delos emprestidos, e delas compras [...] que fazen los omnes entresi, de qual manera quierque sean.“

¹⁴⁷ Folgende Zitate bezüglich des Inhalts der sieben Teile stammen aus der „*Tabla de las leyes de los titulos de las siete Partidas*“ aus folgender Ausgabe: *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso; glosadas por el licenciado Gregorio Loopez, impresso en Salamanca, Año M.D.L.V., Madrid 1985*

VI: ERBRECHT

„Aqui comienza la sexta partida deste libro, que fabla delos testamentos, e delas herencias.”

VII: STRAFRECHT- RECHTE UND PFLICHTEN DER MINDERHEITEN

„Aqui comienza la setena partida que fabla de las acusaciones, e mal fechos, que fazen los omnes, e de las penas, e escarmientos, que han por ellos.“

Ein letzter Punkt ist vor der Behandlung der zentralen Frage nach den Prinzipien der Grenzziehung zwischen Identität und Alterität zu klären: vielerseits wird betont, dass es sich bei den *Partidas* lediglich um ein Modell handle, das erstens zu Lebzeiten Alfonsos nicht in Kraft war und zweitens nur wenig über die tatsächliche Realität der ‚Convivencia‘ aussage: „Las Partidas (nunca promulgadas en vida de su autor) no representaban en esto más que un puro desideratum jurídico y no deben ser enjuiciadas de otra manera.“¹⁴⁸

Es steht außer Frage, dass einige Gesetze wie beispielsweise das Verbot, das den Juden den Zugang zu hohen gesellschaftlichen Positionen verwehrte (siehe Partida VII.24.3), nicht der tatsächlichen Praxis unter Alfonso X entsprachen (vgl. S. 55), und dass die *Siete Partidas* tatsächlich erst 1348, also über 60 Jahre nach der Regierungszeit Alfonsos, in Kraft traten.

Kann man nun aber aufgrund dieser Fakten den Gesetzen absprechen, dass sie alle in einer gewissen Weise auf die Realität der ‚Convivencia‘ verweisen? Ich denke, dass bezüglich dieses kontrovers diskutierten Textstatus der *Partidas* Carpenter eine einleuchtende Lösung anbietet¹⁴⁹ : Auch wenn die Gesetze zu Lebzeiten des Königs nicht in Kraft waren, verweisen sie auf dessen Vorstellungen, die wiederum Produkt der damals herrschenden Fremdbilder waren. Gesetze entstehen nie in einem luftleeren Raum sondern dienen einerseits dazu, gewisse Praktiken zu festigen und andererseits Bereiche, in denen das gesellschaftliche Gleichgewicht bedroht ist, durch klare Regeln zu definieren.

Außerdem betont Carpenter, dass ein Großteil der Gesetze – gerade hinsichtlich der Stellung der Minoritäten - dem zur Regierungszeit des Alfonso X

¹⁴⁸ Villanueva, 1994, S. 100

¹⁴⁹ Carpenter, 1986, S. 103 ff.

geltenden ‚Fuero Real‘ entsprächen und somit durchaus auf die damalige rechtliche Lage der Juden und Mauren verweisen würden.

In diesem Sinne sind die *Siete Partidas* als Produkt des spezifischen Kontexts der ‚Convivencia‘ einzustufen, das einerseits auf die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens verweist, andererseits aber bereits die Bereiche andeutet, in denen aufgrund der multiethnischen Gesellschaftsstruktur in der Folgezeit Probleme entstehen werden.

1.1.2.2 Alteritätsgruppen in den *Siete Partidas*

Im siebten Teil der *Siete Partidas* nimmt die Darstellung der rechtlichen Situation der Juden und Mauren (Partida VII.24. und VII.25) einen zentralen Platz ein.

An erster Stelle fällt hierbei auf, dass die Behandlung der Minderheiten nicht, wie es zu erwarten wäre, im Bereich des Kirchenrechts (Partida I) erfolgt, sondern dem Bereich des Strafrechts zugeordnet wird: Nimmt man die Einleitung zur *Setena Partida* ernst, so wird die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion hier grundsätzlich als „maleficio“ eingestuft.¹⁵⁰

Angesichts der zahlreichen Zugeständnisse, die Alfonso X gegenüber den zwei Alteritätsgruppen macht, mag diese grundsätzliche Einordnung in den Bereich der Straftaten verwundern. Wenn man jedoch daran denkt, dass die klar definierte Trennungslinie zwischen den ethnischen Gruppen die Hauptbasis der damaligen Gesellschaftsordnung war (vgl. Kapitel 3.2), wird verständlicher, warum dieser prekäre Bereich der Grenzdefinition dem Bereich des Strafrechts zugeordnet ist.

Ein Blick auf die Binnenstruktur der *Setena Partida* ist für die spätere Analyse der einzelnen Paragraphen aufschlussreich. Die aus 34 *Titulos* bestehende *Partida* kann man in folgende Hauptbereiche einteilen: den Bereich der Straftaten wie z.B. Verrat, Mord, Raub, Betrug und außereheliche Geschlechtskontakte (*Titulo 1-21*), den Bereich der nicht zulässigen Berufe wie der des Kupplers, Wahrsagers und Zauberers (*Titulo 22-23*), den Bereich der religiösen Vergehen (*Titulo 24-28*) sowie den Bereich der Strafverfolgung (*Titulo 29-34*).

Der konkrete Kontext der rechtlichen Einordnung der Fremdgruppen ist der der religiösen Vergehen, worunter folgende drei Hauptvergehen fallen: das der Häresie (VII.26), des Selbstmords (VII.27) und der Gottesbeleidigung (VII.28).

Betrachtet man die jeweils einleitende Definition dieser Vergehen, wird jedoch klar, dass die zwei Paragraphen über Juden und Mauren (VII. 24 und VII.25)

¹⁵⁰ Partida VII, S. 2. Alle weiteren Zitate aus den *Siete Partidas* stammen aus folgender Edition: *Los códigos españoles: Código de las Siete Partidas*, ed. de Antonio de San Martín, Madrid 1872

aus diesem Kontext herausfallen. In den jeweiligen Einleitungen werden die Vergehen der Häresie, des Selbstmordes und der Gottesbeleidigung in aller Deutlichkeit als Straftaten definiert:

„Queremos aqui dezir de los hereges. [...]. E que daño viene a los omnes de su compañía. [...]. E que pena merecen, despues que les fuere prouada la heregia.“ (VII.26)

„[...] queremos aqui dezir delos desesperados [...], e que pena merescen los desesperados [...].“ (VII.27)

„Por los yerros, e por los denuestos que los omnes fazen si lo fizieren contra Dios [...] mandamos que todo ome [...] puede acusar quierque los faga [...].“ (VII.28)

Wie gerade das erste Zitat bezüglich der Häretiker zeigt, wird hier als Grund der strafrechtlichen Verfolgung primär der Schaden betrachtet, den diese innerhalb der christlichen Gesellschaft anrichten. Die Begriffe „yerros“ und „denuestos“ in VII.28 unterstreichen diese Argumentation in den Kategorien Straftat und Strafverfolgung.

Im Gegensatz hierzu wirken die Einleitungen zu *De los judios* und *De los moros* relativ neutral. Bereits hier wird deutlich, dass der Schwerpunkt dieser beiden Paragraphen weniger auf den Straftaten, sondern eher auf den Regeln des Zusammenlebens und der genauen Grenzdefinition liegt:

„E en que manera deuen fazer su vida entre los christianos. E quales cosas non deuen usar, nin fazer, segund nuestra ley.“ (VII.24)

Wurde in den Paragraphen bezüglich der Häretiker, Selbstmörder und Gotteslästerer von vorn herein von einer Straftat ausgegangen, die automatisch eine Strafverfolgung nach sich zog, so liest sich die Einleitung zu *De los judios* eher als präventive Regelung, die verhindern will, dass es überhaupt zu einer Straftat kommt. Dies wird auch durch die Präposition „entre“ unterstrichen, die deutlich die Stellung der Juden innerhalb der Gesellschaft betont. Bereits in der Einleitung steht somit eine differenzierte Regelung bezüglich des Status der Minoritäten der globalen Verurteilung der Häresie gegenüber.

Auch die Tatsache, dass die Behandlung der Juden und Mauren deutlich umfangreicher als die der oben genannten Straftaten ist, verweist auf den Sonderstatus dieser zwei Paragraphen.

Des Weiteren fällt auf, dass bei den zwei Minoritäten eine detaillierte Definition vorgenommen wird, wobei die Häretiker lediglich pauschal als „una manera de gente loca“ (VII.26, S. 79) bezeichnet werden.

Vergleicht man die Struktur der zwei Paragraphen über Juden und Mauren, stößt man auf eine weitgehende Übereinstimmung der einzelnen Gesetze. Mitre Fernández weist darauf hin, dass diese Parallelen so weit gehen, dass man durchaus schon von einer Assimilation der zwei Alteritätsgruppen zu einem Kollektiv sprechen kann.¹⁵¹ Man kann also sagen, dass - zumindest was die Definition der Trennungslinien zwischen Identität und Alterität angeht – Alfonso X die christliche Identität nicht gegenüber zwei Bereichen abgrenzt, sondern eine Hauptgrenzlinie zieht, die für beide ethnische Gruppen gilt.

Wie bereits betont (vgl. S. 55), stellten die Juden zumindest in den Städten die eindeutig einflussreichere Fremdgruppe dar. Im Gegensatz zu den Mauren waren sie aufgrund ihrer hohen gesellschaftlichen Stellung auch deutlich stärker in die christliche Gesellschaft integriert, was natürlich wiederum seitens der Christen das Bedürfnis nach deutlichen Grenzen hervorrief. Insofern kann man gerade die Definition der rechtlichen Situation der Juden in den *Partidas* als exemplarisch für die Prinzipien der Grenzziehung im Allgemeinen betrachten.

¹⁵¹ Vgl. Mitre Fernandez, Emilio: *Hérésie et culture dirigeante dans las Castille de la fin du XIII siècle. Le modèle d'Alphonse X*, in : *Heresis*, 1987 / 9, S. 33-47

1.1.2.3 *De los Judios*: exemplarische Grenzziehung zwischen Identität und Alterität

Der Paragraph zur rechtlichen Stellung der Juden (VII.24) lässt sich in folgende Hauptbereiche gliedern:

- Definition der Alterität (24.0 – 24.1)
- Grundsätze des jüdischen Lebens unter christlicher Herrschaft – Verbote (24.2 – 24.3)
- Grundsätze des jüdischen Lebens unter christlicher Herrschaft – Rechte (24.4 – 24.5)
- Rechte der ‚Conversos‘ (24.6)
- Regeln der sozioökonomischen und sexuellen Beziehungen zwischen Juden und Christen (24.7 – 24.11)

Ein erster Grundsatz bezüglich der Grenzziehung, der im Grunde in jedem der einzelnen Gesetze wieder auftaucht, lässt sich bereits an dieser Einteilung ablesen. Die fünf Hauptbereiche verdeutlichen, dass die Grenze zwischen Identität und Alterität für beide Seiten definiert wird. Betrachtet man beispielsweise die Gesetze 24.7 bis 24.10 sieht man bereits an den Titeln diese beidseitige Grenzdefinition:

- „Que pena meresce el Christiano que se tornare Judio.“ (24.7)
- „Como ningund Christiano, nin Christiana non deuen fazer vida con Judio.“ (24.8)
- „Que pena meresce el Judio que yaze con Christiana.“ (24.9)
- „Que pena merescen los Judios que tienen Christianos por sieruos.“ (24.10)

Ohne an dieser Stelle näher auf den Inhalt der Gesetze einzugehen, macht bereits die Parallelität deutlich, dass die Gesetze für beide Gruppen gleichermaßen gelten und dass Grenzüberschreitungen für beide Seiten eine strafrechtliche Verfolgung nach sich ziehen.

Exemplarisch zeigt sich dieses Prinzip in dem Gesetz 24.4: „Como pueden auer los Judios Synagoga entre los Christianos“. Wie der Titel bereits andeutet, geht es hier um den Status der Synagogen. Vergleichbar mit der Parallelität der gerade genannten Gesetze ist auch dieses Gesetz zweiteilig aufgebaut.

Der erste Teil richtet sich an die Juden: sie haben nicht das Recht, neue Synagogen zu bauen, dürfen jedoch alte oder zerstörte wieder neu aufbauen.

„Pero las que auian antiguamente, si acaesciesse que se derribassen, puedenlas fazer, e renouar en aquel suelo mismo, assi como se estauan, non las alargando mas [...]“ (24.4)

Einerseits wird den Juden somit eine gewisse Kontinuität bezüglich der Ausübung ihrer Religion zugesichert, andererseits jedoch gleichzeitig verhindert, dass dieser kulturelle Raum ein größeres Ausmaß als in der Vergangenheit annimmt. Zugeständnisse und klare Einschränkungen gehen hier also ineinander über.

Im zweiten Teil des Gesetzes richtet sich der Text an die Christen: unter Strafe wird ihnen jegliche Art der Schändung von Synagogen verboten.

„E porque la Synagoga es casa do se loa el Nome de Dios, defendemos, que ningund Christiano non sea osado de la quebrantar, nin de sacar ende, nin de tomar alguna cosa por fuerça.“ (24.4)

Auch wenn der Titel *De los judios* zunächst erwarten lässt, dass hier lediglich der Alterität Grenzen aufgezeigt werden, sieht man an diesen zwei Beispielen deutlich, dass diese ebenso bezüglich der Christen definiert werden.

Im vorigen Kapitel wurde darauf hingewiesen, dass, auch wenn *De los judios* strukturell dem Bereich der Straftaten zugeordnet ist, es hier vielmehr um die Mechanismen des Zusammenlebens geht, als um die Definition von Delikten. Dass dieser Paragraph tatsächlich innerhalb der *Setena Partida* – gerade im Gegensatz zu dem Abschnitt über die Häretiker – eine Ausnahmestellung einnimmt, sieht man auch an der Tatsache, dass eine detaillierte Definition der Alterität vorgenommen wird.

Gerade im Prolog und im Gesetz 24.1 wird als Grundlage der folgenden Gesetze definiert, wer Jude ist. Hierbei fällt zunächst die bereits beschriebene Tatsache auf, dass – zumindest in religiöser Hinsicht – die absolute Basis aller weiteren Gesetze die christliche Vormachtstellung, sowie die grundsätzliche Verurteilung der jüdischen Religion als Irrweg, ist (vgl. S. 57):

„Judios son vna manera de gente, que como quier que non creen la Fe de nuestro Señor Jesu Christo, pero los grandes Señores de los Christianos siempre sufrieron que biuiesen entre ellos. [...]. [...]; queremos aqui dezir de los Judios, que contradizen, e denuestan el su

nome, e el su fecho marauilloso, e santo, que el fizo, quando el embio el su Fijo nuestro Señor Jesu Christo en el mundo, [...].” (24.0)

„[...] porque ellos biuiesen como en catiuero para siempre, porque fuessen siempre en remembrança a los omes, que ellos venian del linaje de los que crucificaron a nuestro Señor Jesu Cristo.“ (24.1)

Juden sind also rechtlich – in den zurückeroberten Gebieten - eine von den Christen geduldete Minderheit, deren Religion offiziell als falsch, ja sogar als Gotteslästerung gilt und die, aufgrund des Christismords, zu einem Leben in ewiger Gefangenschaft verdammt sind.

Hinsichtlich der bereits erwähnten Zugeständnisse und Rechte der Juden könnte man fast von einem Bruch zwischen dieser Einleitung und den darauf folgenden Gesetzen sprechen. Gerade im Vergleich zu der ausdrücklichen Definition der Synagoge als ein zu schützendes ‚Haus Gottes‘ (24.4) erstaunt hier die grundsätzliche Verurteilung der jüdischen Religion als Gotteslästerung. Ohne diesen grundsätzlichen Widerspruch zwischen der Definition der Juden als Gottesmörder und Gotteslästerer und den zahlreichen Zugeständnissen und Rechten auflösen zu wollen, sollte man sich vor Augen führen, dass es erstens aus dem Kontext der christlichen Vorherrschaft selbstverständlich ist, in einer Gesetzessammlung die grundsätzliche – rechtliche und religiöse – Überlegenheit zu betonen und dass zweitens die *Partidas* auf der Tradition der kanonischen Rechtssprechung aufbauen. Diesbezüglich schreibt Carpenter, der den juristischen und religiösen Kontext der einzelnen Gesetze analysiert: „Given Alfonso’s reliance on canonical sources both for the general tenor and precise wording of his legislation throughout the *Siete Partidas*, it is not surprising that he should derive his definition of *judio* from canon law [...].“¹⁵²

Eine traditionell-kanonische Argumentationslinie steht hiermit einer sehr differenzierten Gesetzespraxis gegenüber, in deren Zentrum weniger die Verurteilung und Strafverfolgung, als vielmehr eine klare Grenzziehung zwischen beiden ethnischen Gruppen steht.

Ein weiterer Punkt fällt bezüglich der Definition der Alterität auf: neben dem traditionellen Bild der Gottesmörder ist die eigentliche Definition sehr sachlich und neutral:

¹⁵² Carpenter, 1986, S. 60

„Judio es dicho aquel que cree, e tiene, la Ley de Moysen [...]. E tomo este nome del Tribu de Juda, que fue mas noble, e mas esforçado que los otros Tribus.” (24.1)

Prinzipiell bewahrheitet sich hier die These Stallaerts, die besagt, dass die ethnischen Gruppen in der Etappe der ‚Convivencia‘ – im Gegensatz zur Folgezeit – sich religiös und historisch definieren (vgl. Kapitel 3.2). Die Grenze zwischen Identität und Alterität wird also an religiös und historisch begründeten Sitten festgemacht.¹⁵³ Die durchaus positiven Attribute „mas noble“ und „mas esforçado“ verweisen hier sogar auf eine – aus historischer Perspektive – deutliche Hochschätzung der Alterität.

Vergleicht man diesen Abschnitt mit der Einleitung zu dem bereits besprochenen Gesetz über den Status der Synagogen (24.4), springt noch ein weiterer Punkt ins Auge: es lässt sich ein fast didaktisches Interesse erkennen, das das Ziel verfolgt, auf eine neutrale Weise Grundsätze der Religion des Anderen vorzustellen.

Ein dritter Grundsatz lässt sich an den fünf Gliederungspunkten (s. S. 66) ablesen: schon auf den ersten Blick fällt ein gewisses Gleichgewicht an Rechten und Verboten auf. Auf diesen Mechanismus wurde bereits im Theorieteil unter dem Stichwort ‚Toleranz und Trennung‘ als Basis der ‚Convivencia‘ hingewiesen (vgl. Kapitel 3.2).

In *De los judios* wird nun ganz konkret aufgefächert, bei welchen Bereichen einerseits das Prinzip der Toleranz herrscht und andererseits eine klare Trennungslinie gezogen wird, in welchen Situationen und mit welchen Zielen diese Grenze errichtet wird, und wann sie durchlässig ist.

Betrachtet man die einzelnen Gesetze, kann man drei Hauptbereiche feststellen, in denen für beide Seiten eine ganz klare Trennungslinie gezogen wird: den religiösen Bereich, den sozioökonomischen Bereich, sowie den Bereich des ‚Körperlichen‘.

Da die kollektive Identität in der Phase der ‚Convivencia‘ durch die ethnisch-religiöse Identität definiert wird, würde die Übertretung dieser ethnisch-religiösen Grenze eine Identitätsgefährdung darstellen. In diesem Zusammenhang ist das Verbot des Proselytismus und der Konversionen ins

¹⁵³ Auf diesen zentralen Punkt werde ich noch einmal im folgenden Kapitel zurückkommen.

Judentum (24. 7), sowie der Blasphemie und Missachtung der Religion des Anderen – ein Verbot, das für beide Seiten gilt – zu sehen (vgl. 24.2, 24.4 und 24.5):

„Otro si se deuen mucho guardar, de predicar, nin conuertir ningun Christiano [...]“ (24.2)

„Tan malandante seyendo algund Christiano, que se tornasse Judio, mandamos que lo maten por ello [...]“ (24.7)

Es fällt auf, dass gerade in diesem Bereich der religiösen Grenze, in dem ab dem 11. Jahrhundert in ganz Europa eine Vielzahl von antijüdischen Stereotypen entstanden (vgl. S. 59), die Verbote in einem relativ neutralem Ton formuliert werden. Betrachtet man beispielsweise den in 24.2 angesprochenen Ritualmordvorwurf, fällt die Zurückhaltung auf, mit der dieser Vorwurf formuliert wird:

„E por que oymos dezir que en algunos lugares los Judios fizieron, e fazen el dia del Viernes Santo remembrança de la Passion de nuestro Señor Jesu Cristo [...]“ (24.2)

Die wenig präzisen Ausdrücke „oymos dezir“ und „algunos lugares“ zeigen deutlich, dass Alfonso X hier keineswegs Gebrauch von den damals herrschenden Stereotypen macht.

Man kann also sagen, dass bezüglich der religiösen Grenze die Trennungslinien klar definiert, aber nicht, wie es im 13. Jahrhundert in Europa bereits üblich war, mit diffamierenden Stereotypen belegt werden.

Der zweite Bereich der Grenzziehung ist der Bereich der sozialen und ökonomischen Kontakte: die Gesetze 24.3, 24.8 und 24.10 verdeutlichen, dass zumindest auf rechtlicher Ebene verhindert werden soll, dass Juden einen gesellschaftlich höheren Rang einnehmen als Christen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese Gesetze nicht der Realität entsprachen. Doch verweisen sie durchaus auf das prinzipielle Ziel, auch im Bereich der Arbeitswelt die Kontakte und Beziehungen zwischen den Gruppen zu minimieren und somit Konflikte zu verhindern:

„[...] que ningun Judio nunca ouiesse [...] officio publico, con que pudiesse apremiar a ningun Christiano en ninguna manera.“ (24.3)

„Defendemos que ningund Judio non sea osado de tener en su casa Christiano, nin Christiana, para seruirse dellos.“ (24.8)

Die Grenzziehung ist hier also ausdrücklich mit dem Ziel verbunden, mögliche – aus einer Situation der Hierarchie entstehende – soziale Konflikte von vornherein zu vermeiden.

Im dritten Bereich der ‚Körperkontakte‘ wird die Grenze am deutlichsten markiert, was darauf hinweist, dass gerade hier die Gefahr der Grenzübertretungen am größten war. Die Gesetze 24.8 und 24.9 verdeutlichen dies: jede Art von körperlichen Kontakten zwischen Christen und Juden wird unter Strafe verboten. An erster Stelle steht hier das Verbot sexueller Kontakte (vgl. 24.9). Doch fallen unter diesen Bereich auch andere Kontakte, die alle in gewisser Hinsicht dem Körperlichen zuzurechnen sind: gemeinsames Essen und Trinken, das Konsumieren von jüdischem Wein, das gemeinsame Baden, sowie das Verabreichen von Medikamenten durch einen jüdischen Arzt:

„Otrosi defendemos, que ningund Christiano, nin Christiana, non combide a ningun Judio, nin Judia, nin reciba otrosi combite dellos, para comer, nin beuer en vno, nin beuan del vino que es fecho por mano dellos. E aun mandamos, que ningund Judio non sea osado de bañarse en baño en vno con los Christianos. E otrosi defendemos, que ningund Christiano non reciba melezinamiento, nin purga, que sea fecha por mano de Judio.“ (24.8)

Die Tatsache, dass der Bereich der Körperkontakte am ausführlichsten behandelt wird, weist darauf hin, dass wohl gerade hier eine klar definierte Grenzlinie am nötigsten war, um das Prinzip der Trennung aufrechtzuerhalten.

Auch wenn die Grenzdefinition in den *Partidas* primär an religiöse und kulturelle Merkmale der ethnischen Gruppen gebunden wird, so verweist hier die Betonung der ‚körperlichen Trennungslinie‘ dennoch bereits auf eine ‚biologische Grenze‘. In dem zitierten Abschnitt (24.8) schwingt – was sich in der Folgezeit verstärken wird – die Angst vor einer Grenzverwischung gerade im Bereich der Körperkontakte mit.

Dennoch kann hier noch nicht von einer rassistischen Grenzdefinition gesprochen werden.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Vgl. Stallaert, 1998, S. 27. Auf diesen Punkt werde ich im folgenden Kapitel nochmals näher eingehen.

Wie bereits erläutert, werden diese Segregationsmaßnahmen durch gewisse Zugeständnisse ausgeglichen. Kehrseite der strikten Trennungsmaßnahmen ist das Recht der Minoritäten auf freie Religionsausübung sowie Schutz vor Verfolgung und Zwangskonversionen (vgl. 24.4 und 24.5).

Stellt man sich vor diesem Hintergrund nochmals die Frage nach dem widersprüchlichen Verhalten Alfonsos gegenüber den Minoritäten, erscheint verständlicher, wie diese scheinbaren Widersprüche zu bewerten sind.

Eine aus heutiger Perspektive intolerant erscheinende Haltung ist besonders in den Bereichen zu erkennen, in denen es entweder um die Sicherung der christlichen Vorherrschaft oder um die Gefahr einer Grenzübertretung geht.

Im Kontext der multiethnischen Gesellschaft der ‚Convivencia‘ wäre es jedoch unangemessen, diese Haltung als intolerant oder gar antisemitisch zu bezeichnen. Aus den entsprechenden Gesetzen spricht lediglich die Notwendigkeit, den Grenzbereich zwischen Identität und Alterität klar zu definieren, um Grenzüberschreitungen vorzubeugen.

Die rechtliche Stellung der Juden unter christlicher Vorherrschaft ist also keineswegs als widersprüchlich zu betrachten, sondern verdeutlicht die Grundprinzipien der multiethnischen Gesellschaft der ‚Convivencia‘, die sich durch das Zusammenspiel von Toleranz und Trennung kennzeichnen lässt.

1.1.3 Fazit

De los Judios zeigt auf exemplarische Weise, aufgrund welcher Mechanismen die Gesellschaft der ‚Convivencia‘ funktionieren konnte.

Nun muss man sich jedoch fragen, ob hier nicht ebenso schon die Bereiche aufgezeigt werden, wo die Grenzziehung zwischen Identität und Alterität immer schwieriger wird und wo in der Folgezeit Probleme entstehen werden.

Stallaert betont mehrfach¹⁵⁵, dass die Basis des spanischen ‚Casticismo‘ die ethnisch-religiös strukturierte Gesellschaft der ‚Convivencia‘ ist: sobald die ursprünglich religiös und historisch definierte Grenze zwischen Identität und Alterität durch die Konversionen im 15. Jahrhundert durchlässig wird, verschiebt sich diese in den Bereich des Körperlichen, was Stallaert als ‚biologischen Katholizismus‘ bezeichnet (vgl. S. 44 f.).

Betrachtet man nun die Bereiche der Grenzziehung in den *Siete Partidas*, fällt auf, dass gerade dieser Bereich des Körperlichen besonders streng reglementiert wird. Man könnte also sagen, dass hier schon in gewisser Weise die Bereiche aufgezeigt werden, die 150 Jahre später zum Zentrum der kollektiven Identität werden. Das Prinzip des ‚biologischen Reinhaltens‘ der jeweiligen ethnischen Gruppe existiert nämlich durchaus auch schon zur Zeit der ‚Convivencia‘ (vgl. Gesetze 24.8 und 24.9); im Unterschied zur Folgezeit werden hier jedoch die Regeln für beide Seiten formuliert und die Seite der Alterität nicht mit stigmatisierenden Fremdbildern belegt.

So zielt beispielsweise das sehr sachlich formulierte Verbot gemeinsamen Essens (24.8) eher auf die Verhinderung sozialer Kontakte als auf irgendwelche mit dem Bereich des Essens verbundene Fremdbilder.

In diesem Sinne kann man also sagen, dass in den *Partidas* der Bereich des Körperlichen zwar bereits als Gebiet präsent ist, wo die Grenzziehung besonders prekär ist, dass man jedoch noch nicht von der Definition einer Gruppe durch ‚primordiale Codes‘ reden kann. Die von Giesen genannten hierfür typischen Oppositionspaare zwischen rein und unrein, essbar und nicht-essbar etc. (vgl. S. 30) treten noch nicht auf. Gerade der Bereich des Essens

¹⁵⁵ Stallaert, 1998, S. 9 ff.

verweist somit eher auf die Sphäre des Sozialen und wird noch nicht als Markierer ethnisch-religiöser Identität verwendet.

Betrachtet man die im Theorieteil aufgestellten Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität, fällt auf, dass in den *Partidas* zwar sehr detailliert die Grenze zwischen Identität und Alterität gezogen wird, dass man aber noch kaum von der Konstruktion der Identität gegenüber der Alterität reden kann.

In diesem Sinne widerlegt die für die *Partidas* charakteristische Mischung zwischen Trennungsmechanismen und Prinzipien der Toleranz gegenüber den Fremdgruppen den in der Sekundärliteratur erhobenen Antijudaismusvorwurf (s. S. 56).

Abgesehen von den wenigen aus der religiösen Tradition stammenden Fremdbildern, kann man hier noch nicht von einem festen Inventar an Codes und Symbolen kollektiver Identität und Alterität sprechen. Auch wenn diese auf gesamteuropäischer Ebene im 13. Jahrhundert bereits existieren, werden sie in den *Partidas* nur sehr am Rande (wie beispielsweise der Ritualmordvorwurf) aufgegriffen.

Die *Siete Partidas* stellen somit auf der einen Seite ein Dokument dar, das die Basis der spanischen Ethnogenese verdeutlicht, indem exemplarisch die Grenzbereiche zwischen Identität und Alterität definiert werden.

Auf der anderen Seite wird jedoch deutlich, dass im Gegensatz zur Folgezeit hier noch keine primordiale Definition von Identität vorgenommen wird und dass damit auf keinem Fall die Minderheitenpolitik des Alfonso X mit der späteren Ideologie des ‚Casticismo‘ zu vergleichen ist. Das Prinzip der christlichen Vorherrschaft ist hier noch nicht mit dem späteren christlichen Uniformismus gleichzusetzen.

1.2 Berceos *Milagros de Nuestra Señora*: Konfrontationen zwischen Identität und Alterität

1.2.1 Der *Mester de Clerecía*: im Dienste des ‚pädagogischen Kreuzzuges‘¹⁵⁶

„Como los medios de comunicación en nuestra época, en la Edad Media, el arte, la música, la literatura, la predicación, son vehículos por los cuales la Iglesia se constituyó como la gran artífice de la opinión pública. Su labor consistía en propagar las manifestaciones de lo sagrado, en hacerlo accesible y presente, [...]. Creo que los *Milagros* de Berceo deben insertarse en este marco de arte evangélico [...], un arte que busca comunicar y convencer.“¹⁵⁷

Nach der Analyse der *Siete Partidas* als zentrales juristisches Dokument der ‚Convivencia‘, dessen Ziel ein möglichst konfliktfreies Nebeneinander der drei ethnischen Gruppen war, soll nun der Fokus auf eine zweite Perspektive der Fremdwahrnehmung in der Phase der spanischen ‚Convivencia‘ gerichtet werden. Auch wenn man den im 13. Jahrhundert noch nicht promulgierten *Partidas* eine Dokumentfunktion zugesteht, die auf die juristischen Grundlagen und Prinzipien des Zusammenlebens von Christen, Mauren und Juden verweist, so stellt diese Perspektive nur einen Ausschnitt aus der komplexen Realität der ‚Convivencia‘ dar. Ein Blick auf die Fremdwahrnehmung aus theologischer Sicht rückt das oft idealisierte Bild einer konfliktfreien Koexistenz der drei ethnischen Gruppen in ein etwas anderes Licht.

Wie Diz betont (s.o.), hatte die mittelalterliche Kunst im Allgemeinen eine propagandistische Dimension inne. Gerade die Kirche nutzte das Medium der Kunst zur Verbreitung christlicher Dogmen, man denke beispielsweise an die zentrale Stellung der Exempelliteratur innerhalb der mittelalterlichen Predigten oder an die didaktisch-propagandistische Funktion des religiösen Theaters.

¹⁵⁶ vgl. Saugnieuxs Bezeichnung des *Mester de Clerecía* als „cruzada pedagógica“; Saugnieux, Joël: *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño 1982, S. 73 ff.

¹⁵⁷ Diz, María Ana: *Historias de certidumbre: los ‚Milagros‘ de Berceo*, Newark 1995, S. 42

In diesem Kontext entstand im spanischen 13. Jahrhundert die Gattung des *Mester de Clerecía*, die sich als „verschriftete Dichtung gebildeter Autoren (clerici) von der mündlich tradierten Dichtung der ungebildeten Spielleute und ihrem *mester de juglaría*“ bewusst absetzte.¹⁵⁸ Da ein Großteil der Werke, die heute unter diesem sehr weiten Gattungsbegriff eingeordnet werden, im Umfeld von Klöstern entstanden und geistlichen Autoren zugeordnet werden können, schlägt García de la Torre den offeneren Begriff der *poesía clerical* vor, den er als „conjunto de poemas narrativos cultos escritos en lengua romance por clérigos con cierta conciencia de escuela y con el fin de deleitar enseñando“ definiert.¹⁵⁹

Es handelt sich hierbei also um eine Gattung, die ganz bewusst im Gegensatz zu den noch vorwiegend auf Latein gehaltenen Predigten durch den Einsatz des ‚Romance‘ zur Verbreitung christlicher Inhalte eingesetzt wurde.¹⁶⁰ Neben der formalen Neuheit des regelmäßigen Metrums der ‚cuaderna vía‘ setzte sich der *Mester de Clerecía* von dem bisher dominanten *Mester de Juglaría* vor allem durch die Thematisierung und Popularisierung christlicher Stoffe und die damit im Zusammenhang stehende primär religiös-didaktische Intention ab¹⁶¹.

Ein Blick auf die allgemeine Situation der Kirche im 13. Jahrhundert mag diese zunehmende Funktionalisierung der Kunst als Instrument christlicher Propaganda verdeutlichen. Andrachuk verweist in diesem Kontext auf die im 12. und 13. Jahrhundert in ganz Europa auftauchenden häretischen Strömungen – die bedeutendsten waren die Katharer, die Albigenser und die Valdenser -, die die Einheit der Kirche bedrohten.¹⁶²

Als Reaktion auf diese Gefährdung der kirchlichen Einheit entstanden in dieser Zeit die sogenannten ‚Bettelorden‘, deren primäres Ziel die Wiederanbindung

¹⁵⁸ Tietz, in: Neuschäfer, 1997, S. 31

¹⁵⁹ García de la Torre, Moisés: *La poesía en la Edad Media: épica y clerecía*, Madrid 1982, S. 30

¹⁶⁰ vgl. Menéndez Pidal: „el mester de clerecía [...] quiere entonces servir de intermediario entre la ciencia de los clérigos y la ignorancia del vulgo [...]“. Menéndez Pidal, Ramón: *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid 1957, S. 274

¹⁶¹ Einen guten Überblick über die Gattung des *Mester de Clerecía* und über den derzeitigen Forschungsstand gibt Isabel Uría; Uría, Isabel: *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid 2000

¹⁶² Andrachuk, G.P.: *Los ‚Clérigos ignorantes‘ de Berceo*, in: Rico, Francisco (Hg.): *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media. Primer suplemento*, Barcelona 1991, S. 114. Eine ausführliche Behandlung dieser Strömungen findet sich in: García-Villoslada, Ricardo / Fernández Conde, Javier (Hg.): *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en España de los siglos VIII al XIV*, tomo II-2, Madrid 1979, S. 78-111

dieser ‚Ketzerorden‘ an die offizielle Papstkirche war. Im Kampf für die kirchliche Einheit fand gerade in den Städten eine ausgeprägte Agitation durch das Medium der Predigt statt.¹⁶³

Die Funktion, christliche Glaubensinhalte und Dogmen zu verbreiten – „propagar las manifestaciones de lo sagrado, en hacerlo accesible y presente“¹⁶⁴ – und so einheitsstiftend zu wirken, war jedoch nur die eine Seite der Aktivitäten der neu entstandenen Bettelorden. Mit der verstärkten Propagierung der christlichen Identität und dem Kampf um die Einheit der Kirche ging nämlich auf der anderen Seite eine zunehmende Abgrenzung gegenüber den Alteritätsgruppen einher.

Diese Tendenz, die sich im 12. und 13. Jahrhundert in ganz Europa beobachten ließ, entspricht genau dem Grundsatz, dass Identitätskonstruktionen meist von Alteritätskonstruktionen begleitet werden (vgl. S. 25): „Self-fashioning is achieved in relation to something perceived as alien, strange or hostile. This threatening Other – heretic, savage, witch, adulteress, traitor, Antichrist – must be discovered or invented in order to be attacked and destroyed.“¹⁶⁵ Dieses für die Konstruktion der kollektiven (religiösen) Identität unabdingbare Negativbild wurde im 13. Jahrhundert einerseits auf die Ketzerbewegungen projiziert, andererseits aber auch – und zwar in zunehmendem Maße – auf die Alteritätsgruppe der Juden.

In ganz Europa waren im 13. Jahrhundert ein Anstieg antijüdischer Propaganda und die dadurch verursachten Ausschreitungen gegenüber jüdischen Gemeinden festzustellen. Cohen betont in diesem Zusammenhang, dass hierbei gerade die Bettelorden eine zentrale Rolle spielten: „The success or failure of the mendicant program depended upon the ability of the Dominicans and Franciscans to instill a new picture of the Jew into the medieval mind, and this demands the effective transmission of their attitudes to the rank and file of the European population“.¹⁶⁶

¹⁶³ siehe: Cohen, Jeremy: *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, Ithaca / London 1982, S. 263 ff.

¹⁶⁴ Diz, 1995, S. 42

¹⁶⁵ Greenblatt, 1980, S. 9

¹⁶⁶ Cohen, 1982, S. 226; vgl. auch: Dahan, Gilbert: *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991, S. 19 ff.

Dass die Verbreitung des Negativbildes der jüdischen Alterität eine bewusst eingesetzte Strategie zur Konsolidierung der christlichen Glaubenseinheit darstellte, zeigt sich in der Tatsache, wie schnell sich in ganz Europa stereotype Elemente des Fremdbildes verbreiteten. Delumeau betont, dass gerade in der Mitte des 13. Jahrhunderts die Vorwürfe des durch Ritualmorde und Hostienfrelv immer wieder praktizierten Christumordes drastisch zunahmen.¹⁶⁷ Neben den zahlreich dokumentierten Fällen von Anschuldigungen dieser Art, man denke beispielsweise an den ersten dokumentierten Ritualmordfall in England um die Mitte des 12. Jahrhunderts¹⁶⁸, verdeutlicht auch die Zunahme der stereotypisierten Darstellung der Juden in der Kunst die wachsenden Abgrenzungstendenzen von Seiten der christlichen kollektiven Identität: „In this century, the representation of Jews in Christian art became noticeably more hostile and demeaning, with the first examples of the infamous ‚Judensau‘ [...] and the juxtaposition of the Jews and the devil.“¹⁶⁹

Im Gegensatz zu Frankreich und England, wo die Juden bereits Ende des 13. Jahrhunderts vertrieben wurden, war die Situation der Juden in Spanien zumindest rechtlich noch die einer tolerierten Minderheit mit relativ großer Autonomie. Es wurde bereits in Zusammenhang mit der Politik des Alfonso X darauf verwiesen, dass gerade im 13. Jahrhundert die Juden eine zentrale Stellung bei Hofe, in der Verwaltung und im Geschäftsleben hatten (vgl. S. 55). Fernández Conde betont diesbezüglich, dass auch in der ersten Jahrhunderthälfte, während der Regierungszeit von Ferdinand III, die jüdische Bevölkerung eine wesentliche Rolle bei der Wiederbesiedlung der während der ‚Reconquista‘ zurückeroberten Gebiete spielte.¹⁷⁰

Trotz dieser scheinbar zentralen Position der jüdischen Alterität im 13. Jahrhundert, war jedoch auch Spanien nicht gegen den oben beschriebenen zunehmenden Antijudaismus immun. Auch hier ging der Kampf der Orden und Wanderprediger um die kirchliche Einheit mit einer zunehmenden Abgrenzung gegenüber der Alterität einher.

¹⁶⁷ Delumeau, Jean: *La peur en Occident, XIV-XVIII siècles. Une cité assiégée*, Paris 1978, S. 288

¹⁶⁸ Rohrbacher liefert in seiner Studie über die Geschichte der jüdischen Stereotypen eine detaillierte Zusammenstellung dieser in ganz Europa dokumentierten Fälle. Rohrbacher, Stefan / Schmidt, Michael: *Judenbilder Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbek 1991

¹⁶⁹ Cohen, 1982, S. 244

¹⁷⁰ Fernández Conde / García-Villoslada, 1979, S. 523; vgl. auch: Saugnieux, 1982, S. 77

Dass die stereotypen Beschuldigungen gegenüber den Juden auch in Spanien Fuß fassten, zeigt exemplarisch die Rolle der jüdischen Figuren innerhalb der Gattung des *Mester de Clerecía*. Auch wenn diese Gattung nicht direkt mit dem Wirken der Bettelorden in Zusammenhang steht, so muss doch betont werden, dass es sich hierbei um parallele Entwicklungen mit einer vergleichbaren Zielsetzung handelt. Was die Bettelorden durch agitatorische Predigten erreichen wollten, entsprach der Zielsetzung des *Mester de Clerecía*, der ebenso der Propagierung christlicher Ideale und Dogmen diene. Der ‚pädagogische Kreuzzug‘ im Kampf um die kirchliche Einheit erfasste somit im 13. Jahrhundert auch Spanien. Dass bei der Konsolidierung der christlichen kollektiven Identität die neu entstandene Gattung des *Mester de Clerecía* eine ganz zentrale Rolle spielte, vor allem was die Abgrenzung gegenüber der jüdischen Alterität angeht, zeigt sich exemplarisch in Berceos *Milagros de Nuestra Señora*.

Die *Milagros* sollen im Folgenden, gerade im Unterschied zu der primär juristischen Perspektive der *Siete Partidas*, als eine weitere Seite der Fremdwahrnehmung und –darstellung in der Phase der spanischen ‚Convivencia‘ analysiert werden.

1.2.2 Die *Milagros de Nuestra Señora*: exemplarische Inszenierungen religiöser Identität und Alterität

1.2.2.1 Thematik und Struktur der *Milagros*

Betrachtet man den *Mester de Clerecía* unter dem Blickwinkel seiner propagandistischen Funktion, so stellen gerade Berceos *Milagros de Nuestra Señora* ein exemplarisches Beispiel dieses ‚pädagogischen Kreuzzugs‘ dar.

Berceo, der als Laiengeistlicher im Dienste des Benediktinerklosters San Millán de la Cogalla vermutlich als Notar tätig war¹⁷¹, ist durchaus in den oben beschriebenen allgemeinen Kontext der Propagierung und Konsolidierung der Glaubenseinheit im 13. Jahrhundert einzuordnen. Die heutige Forschung ist sich diesbezüglich einig, einen Großteil seines Werks der Kategorie der religiösen Propaganda zuzuordnen: „Berceos Dichtung stellt sich ganz in den Dienst der ‚geistigen Reconquista‘, der Christianisierung des Denkens insbesondere des einfachen Volkes, wie dies seinerseits auch die Prediger der neuen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner mit wachsender Aggressivität unternahmen.“¹⁷²

Diese quasi religions-pädagogische Intention zeigt sich beispielhaft in den um 1246 geschriebenen Mirakeln über 25 Wundertaten der Jungfrau Maria. Berceo *Milagros* gehen stofflich auf die ab dem 11. Jahrhundert in ganz Europa verbreiteten Sammlungen lateinischer Marienmirakel zurück¹⁷³. Der aus der lateinischen und französischen Gattungsbezeichnung ‚miraculum / miracle‘ abgeleitete Begriff des ‚milagro‘ bezeichnet Erzählungen über Wundertaten der Heiligen und Marias. Ursprünglich waren die Mirakel, vergleichbar mit der Gattung der Exempel, für den Einsatz innerhalb von Predigten zur Veranschaulichung einer dogmatischen oder moralischen Lehre konzipiert.¹⁷⁴

¹⁷¹ Bezüglich der nur wenigen gesicherten biographischen Daten verweise ich auf Baños Ausführungen in seiner Edition der *Milagros*: Berceo, Gonzalo de: *Milagros de Nuestra Señora*, edición, prólogo y notas de Fernando Baños, Barcelona 1997, S. XXIX-LXXII

¹⁷² Tietz, in: Neuschäfer, 1997, S. 32; vgl. auch: Menéndez Peláez, Jesús (Hg.): *Historia de la literatura española*, tomo 1, Léon 1993, S. 176 f.; Dutton, Brian: *Móviles de Berceo*, in: Rico, Francisco (Hg.): *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media*, Barcelona 1980, S. 148; Uría, Isabel: *Clerecía y letras vernáculas en el siglo XIII*, in: Baños, 1997, S. XVIII

¹⁷³ vgl. Uría, in: Baños 1997, S. XXI

¹⁷⁴ vgl. Estébanez Calderón, Demetrio: *Diccionario de términos literarios*, Madrid 2001, S. 672

Wie die Exempla hatten also auch die Mirakel eine Demonstrations- und Beispielfunktion inne: „ [...] invitan a confesarse, a hacer penitencia y, en general, a imitar la religiosidad de los protagonistas.“¹⁷⁵

Gerade im 12. und 13. Jahrhundert, im Zuge der Glaubensreformen, tauchten immer mehr Mirakelsammlungen auch in den Volkssprachen auf, da der Exempelcharakter der Wunderberichte sehr gut geeignet schien, Dogmen und Glaubensinhalte gegenüber dem Volk zu verbreiten.

Entsprechend dieser Zielsetzung steht in Berceos *Milagros* die Figur Marias als Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen sozusagen als Garant für die Heilsgewissheit bereits im Diesseits. In dieser Funktion rettet sie beispielsweise einen reuigen Dieb aus der Hölle (*Milagro VI*) oder befreit einen der Trinksucht verfallenen Mönch aus den Fängen des Teufels (*Milagro XX*). Jede der 25 Wundertaten Marias inszeniert im Grunde die Erlösung der Menschen von ihrem sündigen Leben und vermittelt dadurch eine Glaubens- und Heilsgewissheit, die jeden, sofern er sich ihrer Schutzfunktion anvertraut, miteinbezieht. Dementsprechend enden auch viele der *Milagros* mit einem abschließenden Marienlob, das nochmals ihr gütiges Handeln als ‚Retterin‘ unterstreicht:

„Madre tan piadosa, de tal benignidad, / que en buenos e malos face su piadad, / devemos bendicirla de toda voluntad; / los que la bendisieron ganaron gran rictad.“ (Str. 158)¹⁷⁶

Tú nos guía, Señora, / enna derecha vida, / tú nos gana en cabo fin buena e complida; / guárdanos del mal golpe e de mala caída, / que las almas en cabo ayan buena essida. (Amén).“ (Str. 911)

Betrachtet man die Struktur der *Milagros*, wird klar, dass ein Großteil der 25 Wunderberichte Variationen des gleichen Themas, bzw. der gleichen Grundsituation darstellen. Nach einer kurzen räumlichen und zeitlichen Situierung der jeweiligen Erzählung steht jeweils ein Protagonist im Zentrum, der entweder aktiv durch Sünde die religiöse Norm bricht (z.B. im *Milagro VI*) oder der passiv in eine Krise gerät (z.B. im *Milagro XXIII*). Nach einer Phase des Leidens und der Anrufung Marias folgt deren Eingreifen und die abschließende Errettung des Protagonisten, sowie dessen Buße.

¹⁷⁵ Diz, 1995, S. 22

¹⁷⁶ Alle weiteren Zitate aus den *Milagros* entstammen der bereits genannten Edition von Fernando Baños.

Neben diesem Grundschema ist ein weiteres zentrales Charakteristikum der *Milagros* deren antithetische Struktur. Der im Zentrum der Erzählungen stehende Protagonist gerät jeweils in das Spannungsfeld zwischen Sünde und Errettung, zwischen Gut und Böse. Durch das Eingreifen Marias in diese Krisensituation wird die Antithetik zugunsten des Pols des Glaubens und der Errettung aufgelöst, was die bereits zitierte Strophe 158 unterstreicht.

Um auf die Grundfrage der Einbettung der *Milagros* in den Kontext der Propagierung von Glaubensgewissheit zurückzukommen, zeigt gerade diese schematisierte antithetische Struktur, in welchem Maße hier bewusst die Reintegration in den Schoß der Kirche und des Glaubens inszeniert wird. Diz bezeichnet diesbezüglich die Wirkung, die die *Milagros* durch die Fokussierung auf diese Reintegration erzeugen, als „efecto de certidumbre“¹⁷⁷.

Betrachtet man die *Milagros* unter diesem Blickwinkel, wird deutlich, dass Berceo hier durchaus in die allgemeine Zielsetzung des *Mester de Clerecía*, durch die Propagierung von Glaubensinhalten und Dogmen die Einheit der Kirche zu stärken, einzuordnen ist. Durch das wunderhafte Eingreifen Marias, das jeweils den von der religiösen Norm abweichenden Protagonisten wieder in diese reintegriert, wird diese exemplarisch und damit ebenso die Autorität der Kirche unterstützt.

Wie bereits betont, erfolgt die Konsolidierung der religiösen Identität nicht nur durch deren Propagierung, sondern wird meist von einem Abgrenzungsprozess begleitet. Die antithetische Struktur der *Milagros* realisiert sich in diesem Sinne nicht nur durch die Opposition zwischen Maria und dem Teufel, sondern betrifft auch die Unterteilung der Protagonisten in die große Gruppe derer, die sich ihr anvertrauen und die Gruppe derjenigen, denen ihre Hilfe nicht zuteil wird:

„La Virgen gloriosa, estrella de la mar, / sabe a sus amigos gualardón bueno dar; / bien sabe a los buenos el bien gualardonar, / a los que la dessierven sábelos mal curar“¹⁷⁸.“ (Str. 73)

„Tal es Sancta María, que es de gracia plena, / por servicio da gloria, por deservicio pena; / a los bonos da trigo, a los malos avena, / los unos van en gloria, los otros en cadena.“ (Str. 374)

¹⁷⁷ Diz, 1995, S. 2

¹⁷⁸ Baños überstetzt diese letzte Zeile folgendermaßen: „a los que no la sirven sabe ella procurarles mal“. (S. 22)

Die zwei Zitate zeigen, dass die Achse gut – böse sich nicht nur auf die Opposition zwischen Maria und dem Teufel bezieht, sondern dass sie auch die Protagonisten in die Gruppe der „bonos“ und der „malos“ einteilt.

Betrachtet man diesbezüglich die 25 *Milagros*, fällt auf, dass die Rolle derer, die hier pauschal als „malos“ bezeichnet werden, mehrheitlich jüdischen Figuren zugeordnet wird. Die Bestärkung der christlichen Identität geht hier somit deutlich mit einer klaren Abgrenzung gegenüber einer Alterität einher, die exemplarisch als jüdische Alterität inszeniert wird.

Die Analyse der drei *Milagros*, in deren Zentrum jüdische Figuren stehen, soll im Folgenden klären, anhand welcher Fremdmerkmale die jüdische Alterität dargestellt wird und welche Funktion diese innerhalb der Argumentationsstruktur von Berceos ‚pädagogischem Kreuzzug‘ einnimmt.

1.2.2.2 *El niño judío, Los judíos de Toledo* und *La deuda pagada*: drei Exempel einer Konfrontation

Im letzten Kapitel wurde deutlich, dass die Funktion der *Milagros*, christliche Glaubensinhalte zu verbreiten, Heils- und Glaubensgewissheit zu fördern und damit die kollektive christliche Identität zu konsolidieren, primär durch die antithetische Struktur der Erzählungen realisiert wird. Erst auf dem Hintergrund des Pols des ‚Bösen‘ werden die Rettertaten Marias zu Inszenierungen einer Reintegration in den Schoß des ‚rechten‘ Glaubens.

Gerade in den drei *Milagros*, in denen jüdische Figuren im Zentrum stehen, realisiert sich diese antithetische Konstruktion, durch die der Identitätskonsolidierung jeweils ein Alteritätsentwurf entgegengestellt wird, auf exemplarische Weise. Um die Elemente dieses Alteritätsentwurfs sowie deren Funktion näher beschreiben zu können, erscheint es an erster Stelle notwendig, kurz in die jeweilige Argumentationsstruktur der drei *Milagros* einzuführen.

Im *Milagro XVI, El niño judío*, steht ein jüdischer Junge im Zentrum, der sich zum Spielen unter die christlichen Nachbarskinder, die ihn freundlich aufnehmen, mischt. Am Ostertag kann der jüdische Junge seinem Verlangen, mit den Christen die Eucharistie zu feiern, nicht widerstehen. Während er das Abendmahl empfängt, erblickt er eine Marienfigur, zu der er sich sogleich stark hingezogen fühlt.

Zurück in seinem Elternhaus, gesteht er seinem Vater seinen Kirchgang sowie die Teilnahme an der Eucharistiefeier. Dieser verfällt in einen furchtbaren Zorn und wirft seinen Sohn in den Ofen. Daraufhin folgt das wunderhafte Eingreifen Marias: die Flammen können dem jüdischen Kind nichts anhaben. Es entsteigt dem Ofen ohne jegliche Verbrennung.

Die in der Zwischenzeit zusammengewommene Menge, die das Wunder mitverfolgt hat, ergreift daraufhin den jüdischen Vater, wirft ihn in die Flammen, worauf er sofort verbrennt. Das *Milagro* schließt mit den bereits zitierten Worten:

„Tal es Sancta María, que es de gracia plena, / por servicio da gloria,
por deservicio pena; / a los bonos da trigo, / a los malos avena, / los
unos van en gloria, / los otros en cadena.“ (Str. 374)

Gerade dieses Fazit unterstreicht die generelle Argumentationslinie der *Milagros*: diejenigen, die sich Maria und dem christlichen Glauben anvertrauen, werden von ihren Sünden erlöst, wohingegen die, die sich wie der jüdische Vater dem christlichen Dogma entgegenstellen, bestraft werden. Diese Grundopposition realisiert Berceo auch auf der sprachlichen Ebene, wo er klare Oppositionspaare wie „servicio“ / „deservicio“ und „los bonos“ / „los malos“ konstruiert.

Das zweite *Milagro*, dessen Thematik eine Konfliktsituation zwischen Christen und Juden darstellt, trägt den Titel *Los judíos de Toledo (XVIII)*.

Während einer Messe zu Ehren Marias unterbricht diese das Gebet und spricht zu der Gemeinde: sie erinnert an das große Unrecht, das das jüdische Volk Christus angetan habe und beschuldigt daraufhin die jüdische Gemeinde von Toledo, auch in der Gegenwart den Akt der Kreuzigung symbolisch zu wiederholen.

Die Gemeinde, angeführt von Maria und Jesus Christus, begibt sich daraufhin in das Judenviertel. Im Hause des Rabbi finden sie tatsächlich eine gemarterte Wachsfigur, die den Beweis für die Anschuldigungen Marias liefert.

Die Erzählung endet mit dem Kollektivmord an Mitgliedern der jüdischen Gemeinde Toledos:

„Fueron bien recabdados los que prender podieron, / diéronlis yantar mala¹⁷⁹, cual ellos merecieron, / hí fizieron „Tu autem“¹⁸⁰, mala muerte prisieron; / después lo entendieron que mal seso ficieron.“ (Str. 429)

Das *Milagro XXIII, La deuda pagada*, ist die letzte Erzählung der Sammlung, in deren Zentrum eine jüdische Figur steht.

Ein reicher Händler verarmt aufgrund seiner Großzügigkeit gegenüber den Armen. Nachdem ihm kein Ausweg mehr bleibt, sucht er einen jüdischen Wucherer auf, um diesen um Kredit zu bitten. Zur Sicherheit verlangt der Jude

¹⁷⁹ Baños verweist hier auf die nicht wörtliche Bedeutung von ‚yantar‘ im Sinne von Strafe; vgl. S. 103)

¹⁸⁰ Bezüglich dieses Ausdrucks schreibt Baños: „*hí fizieron ‚Tu autem‘* valdría ‚allí encontraron su fin‘, porque la fórmula ‚Tu autem, Domine, misere nobis‘ daba fin a las lecturas litúrgicas.“ (S. 103). Auf die symbolische Bedeutung dieser Schlussstrophe wird noch eingegangen werden.

von dem Händler einen Garanten, woraufhin dieser Jesus Christus als Garant vorschlägt. Aufgrund seines Glaubens lehnt der Jude diesen Vorschlag ab. Erst nach längerem Verhandeln willigt er dann doch ein, ein Marienbild als Sicherheit zu akzeptieren.

Mit Hilfe des Kredits gelingt es dem Händler, wieder zu Geld zu kommen. Er befindet sich gerade im Ausland, als er sich zu spät daran erinnert, dem Wucherer rechtzeitig das Geld zurückzuzahlen. Unter Anrufung Marias wirft er einen Geldkoffer ins Meer, der dann auch über Umwege seinen Adressaten, den Wucherer, erreicht. Dieser unterschlägt jedoch den Erhalt des Geldes und wirft dem Händler Vertragsbruch vor.

Der Händler wendet sich daraufhin wieder hilfesuchend an Christus und überzeugt den Juden, ihn in die Kirche zu begleiten. Dort geschieht das zweite Wunder: das Kruzifix klagt den Juden der Lüge an und bestätigt den fristgerechten Eingang des Koffers. Vor mehreren Zeugen bleibt dem Juden nichts anderes übrig, als die Wahrheit anzuerkennen.

Die Erzählung endet mit der Konversion und dem darauffolgenden Tod des jüdischen Wucherers, sowie einem Freudenfest der Christen zu Ehren Marias und Jesus:

„Siempre en essi día que cuntió esta cosa, / que fabló la imagen, la su vertud preciosa, / fazién muy grand festa con quirios e con prosa, / con grandes alegrías a Dios e la Gloriosa.“ (Str. 697)

Der erste grundlegende Unterschied, der diese drei *Milagros*, in deren Zentrum jüdische Figuren stehen, von den anderen *Milagros* der Sammlung unterscheidet, besteht in deren spezifischer Struktur. Pendelt in den anderen *Milagros* der Protagonist zwischen den Polen des Guten und des Bösen, um dann jeweils durch Maria wieder in den Hafen des Glaubens reintegriert zu werden, so nehmen die jüdischen Protagonisten diese Zwischenstellung nicht ein. Vor allem in *El niño judío* und in *Los judíos de Toledo* werden von Anfang an die Juden dem Pol des Bösen zugeordnet, wodurch sie als Gegner Marias und Jesus erscheinen.¹⁸¹

Steht in einem Großteil der anderen *Milagros* die Eigenschaft Marias im Zentrum, dem Sünder zu vergeben, so enden zumindest *El niño judío* und *Los*

¹⁸¹ Auf die Sonderstellung des jüdischen Kindes wird noch eingegangen werden.

judíos de Toledo mit dem gewaltsamen Tod des bzw. der jüdischen Protagonisten. Die Affirmation des christlichen Glaubens vollzieht sich hier also weniger durch die Inszenierung einer Reintegration, als vielmehr durch die Inszenierung einer Konfrontation, die mit dem Sieg über den Gegner endet. Auch *La deuda pagada* lässt sich im Grunde in diese Linie einreihen, da erstens die Konversion des jüdischen Wucherers unter Zwang geschieht und da dieser zweitens kurz darauf verstirbt.

Die Antithetik zwischen ‚los bonos‘ und ‚los malos‘, die sich hier exemplarisch in der Konfrontation von Christen und Juden äußert, betrifft in den drei *Milagros* nicht nur die Argumentationsstruktur, sondern lässt sich auch in deren Mikrostruktur nachweisen.

So ist die Struktur von *El niño judío* klar in zwei Teile gegliedert, die sich durch ihre topographische Opposition charakterisieren. Die christliche Osterfeier, zu der sich der jüdische Junge hingezogen fühlt, kontrastiert mit dem Haus des jüdischen Vaters, der seinen Sohn ermorden will. Die Kirche als Ort der Liebe steht somit dem jüdischen Haus als Ort des Verbrechens gegenüber. Diese antithetische Konstruktion wiederholt sich in *Los judíos de Toledo*, wo wieder der erste Teil in der Kirche, der zweite Teil im Hause des Rabbi stattfindet. Die in beiden *Milagros* entstehenden Kontraste zwischen christlicher Andacht und jüdischem Verbrechen werden jeweils am Ende durch das Eingreifen Marias aufgelöst, die die christliche Gemeinde in beiden Fällen dazu bringt, das jüdische Vergehen zu rächen.

Auch in *La deuda pagada* lässt sich diese antithetische Struktur wiederfinden, da die Erzählung ebenfalls zwischen dem Haus des jüdischen Wucherers und der Kirche pendelt. Der Ort der Kirche versinnbildlicht hier vor allem die Überlegenheit des Jesuswortes gegenüber dem Betrugsversuch des Juden.

Sowohl die Argumentationsstruktur der drei *Milagros*, als auch deren Binnenstruktur verdeutlichen also, wie hier bewusst die Opposition zwischen kollektiver christlicher Identität und jüdischer Alterität betont wird. Die Abgrenzung gegenüber der Alterität realisiert sich jedoch noch auf einer zweiten Ebene, die sich durch die Elemente des Fremdbildes charakterisieren lässt.

Wirft man diesbezüglich nochmals einen Blick zurück auf die Elemente der Fremddarstellung in den *Siete Partidas*, fällt vor allem der bereits erwähnte

Perspektivenunterschied auf. In den *Siete Partidas* lässt sich in jedem der Gesetze die Absicht erkennen, auf möglichst neutrale Weise die Grenze zwischen den ethnischen Gruppen zu definieren. Die Fremdgruppe wurde dementsprechend aus juristischer, sowie aus historischer und theologischer Perspektive als geduldete religiöse Minderheit mit relativ großer Autonomie innerhalb der christlichen Gesellschaft dargestellt.

Demgegenüber wird in den drei *Milagros* in keiner Weise der Versuch unternommen, ein neutrales Bild der Alterität zu zeichnen. Spielen in den *Partidas* die gerade im 13. Jahrhundert kursierenden stereotypen Anschuldigungen gegenüber der jüdischen Alterität kaum eine Rolle, so besteht das Fremdbild, das in *Milagros* entworfen wird, zu einem großen Teil aus dem Inventar dieser Stereotypisierungen. Berceo greift hierbei vor allem in *El niño judío* und in *Los judíos de Toledo* auf die Hauptanschuldigung des jüdischen Ritualmordes zurück.

Auch wenn es auf den ersten Blick nicht den Anschein hat, so stellt *El niño judío* die Inszenierung eines Ritualmordfalls dar. Dieser im 13. Jahrhundert in ganz Europa verbreitete Vorwurf, die Juden würden als Wiederholung des Christumordes Christenkinder töten, wird hier anhand der Figur des jüdischen Jungen exemplifiziert. Vordergründig könnte man die Tat des Vaters als ein Verbrechen im Effekt interpretieren, denn der jüdische Junge verletzt ganz offensichtlich die Regel der Trennung zwischen den ethnischen Gruppen, indem er an der christlichen Osterfeier teilnimmt. Es wird hier also genau das Prinzip der Trennung gebrochen, das in den *Siete Partidas* als Hauptgarant für ein konfliktfreies Zusammenleben postuliert wurde. Aus jüdischer Perspektive liest sich somit die ‚Bestrafung‘ des Jungen als Reaktion auf das Übertreten eines fundamentalen Gesetzes. Da jedoch die *Milagros* aus einer radikal christlichen Perspektive konzipiert sind, wird auf die Problematik, die das Verhalten des Kindes für die jüdische Familie nach sich zieht, nicht eingegangen. Vielmehr wird die Figur des jüdischen Jungen unter dem Blickwinkel einer gelungenen Integration betrachtet. Er fühlt sich zuerst von den Christenkindern, dann von der Osterfeier und zuletzt von Maria direkt angezogen. Die folgenden Zitate verdeutlichen die drei Schritte dieser Integration.

„Venié un iüdezno, natural del lugar, / por sabor de los niños, por con ellos jugar; [...].“ (Str. 355)

„En el día de Pascua, domingo grand mañana, / cuando van Corpus Domini prender la yent cristiana, / prísol al iüdezno de comulgar grand gana, / comulgó con los otros el cordero sin lana“ (Str. 356)

„Vío que esta dueña, que posada estava, / a grandes e a chicos ella los comulgava; / pagóse¹⁸² d'ella mucho, cuanto más la catava / de la su fermosura más se enamorava.“ (Str. 358)

Die sich wiederholenden Adjektive „domingo *grand* mañana“, „*grand* gana“¹⁸³, sowie die Steigerung „cuanto más [...] más [...]“ unterstreichen sprachlich die Anziehungskraft, die die Eucharistiefeier und der Anblick Marias auf den jüdischen Jungen haben. Da es sich hier um eine absolut freiwillige Integration in die christliche Gemeinschaft handelt, wird die Überlegenheit dieser gegenüber der jüdischen Gemeinde bereits im Vorfeld implizit betont.

Betrachtet man diese sukzessive Annäherung des jüdischen Kindes an die Gemeinschaft der Christen, in die es symbolisch durch den Akt der Eucharistie aufgenommen wird, wird deutlich, dass hier indirekt auf den Weg Jesus hingewiesen wird. Die Tatsache, dass das Kind als ‚cordero‘ bezeichnet wird, unterstreicht dies. Diz weist bezüglich dieses Ausdrucks darauf hin, dass durch die Symbolik des Lamms als Opferlamm hier implizit auf die Opfertat Christus angespielt wird¹⁸⁴. Dem entspricht auch die Tatsache, dass das Geschehen am Ostertag stattfindet. Nun endet jedoch das *Milagro* gerade nicht mit dem Opfer des Kindes, sondern mit dem Tod des Vaters, wodurch im Grunde die Passionsgeschichte exemplarisch revidiert wird. So, wie das Kind zuerst symbolisch in die Gemeinschaft der Christen integriert und dann von Maria vor dem Opfertod bewahrt wird, so wird der jüdische Vater symbolisch als ‚stellvertretender‘ Christusmörder und Verräter inszeniert :

„[...], non sabié con grand ira qué fer el diablado, / fazié figuras malas como demoniádo.“ (Str. 361)

„Avié dentro en casa esti can traïdor / un forno grand e fiero, que fazié grand pavor; / fizolo encender el loco pecador / de guisa que echava sovejo grand calor.“ (Str. 362)

¹⁸² Baños übersetzt diesen Ausdruck mit ‚se prendó‘, ‚se enamoró‘; vgl. S. 89

¹⁸³ Bei dem Kursivdruck handelt es sich um eigene Hervorhebungen.

¹⁸⁴ Diz, 1995, S. 132 f.

„Prisieron al judío, al falso desleal, / al que a su fijuelo fiziera tan grand mal [...].“ (Str. 371)

Die Charakterisierung des jüdischen Vaters als „diablado“, „demoniado“, „can traïdor“, „loco pecador“ und „falso desleal“ unterstreicht, dass dieser hier nicht als ‚einfacher‘ Mörder, sondern als Verräter dargestellt wird, der im Bund mit dem Teufel steht¹⁸⁵. Die Vehemenz dieser diffamierenden Charakterisierung wird durch den Kontrast zur Sphäre der Kirche, die mit Begriffen wie „hermosura“ und „amor“ (Str. 358) umschrieben wird, nur noch deutlicher. Die Argumentationsstruktur spiegelt sich somit auch auf der semantischen Ebene wider, wo durch die klare Oppositionsbildung die christliche Identität gegenüber der jüdischen Alterität konstruiert wird.

Liest man *El niño judío* in Analogie zur Opfertat Jesus, gewinnt die Todesstrafe, die die Christen an dem jüdischen Vater vollziehen, auf einer übertragenen Ebene die symbolische Dimension der Überwindung des Bösen durch die hier exemplarisch inszenierte Rache am Christumord der Juden.

Inszeniert *El niño judío* eine Revidierung von Jesus Opfertod durch die Errettung des Kindes und die Bestrafung des Vaters, so steht auch in *Los judíos de Toledo* die Vergegenwärtigung des jüdischen Christumordes im Zentrum. Da hier im Gegensatz zu *El niño judío*, wo nur eine Einzelperson angeklagt wird, die ganze jüdische Gemeinde von Toledo beschuldigt wird, handelt es sich hier nicht mehr nur um die Darstellung einer Einzeltat, sondern um die Konfrontation mit der kollektiven Alterität der Juden im Allgemeinen.

„Fablólis voz del cielo, dolient e querellosa: / „Oíd – dixo - , cristianos, una estraña cosa: / la gent de judaísmo, sorda e cegajosa, / nunca contra Don Cristo non fo más porfidiosa.“ (Str. 416)

„Los que mala nazieron, falsos e traïdores, / agora me renuevan los antigos dolores, / en grand priesa me tienen e en malos sudores: / en cruz está mi Fijo, luz de los pecadores.“ (Str. 419)

¹⁸⁵ Die Assoziation der Juden mit dem Teufel ist ein von Berceo häufig verwendetes Stereotyp. In einem der letzten *Milagros* der Sammlung, *Teófilo*, wird eine jüdische Figur als direkter Handlanger des Teufels dargestellt: „Era el trufán falso pleno de malos vicios, / savié encantamientos e muchos maleficios, / Belzebub lo guiava en todos sus oficios. // En dar consejos malos era muy sabidor, / matava muchas almas el falso traïdor; / como era basallo de muy mal señor, / si él mal lo mandaba, él faziélo peor.“ (Str. 722 f.)

Rohrbacher verweist darauf, dass die Darstellung der Juden als Geschöpfe des Teufels in eine sehr lange Traditionslinie einzureihen ist, die bereits im 4. Jh. nachgewiesen werden kann und die gerade im 12. und 13. Jahrhundert wieder auflebte. (Vgl. Rohrbacher, 1991, S. 153 ff.)

„Otra vez crucifigan al mi caro Fijuelo, / non entendrié ninguno cuánd grand es el mi duelo; / críasse en Toledo un amargo majuelo¹⁸⁶, / non se crió tan malo nunca en esti suelo.“ (Str. 420)

Wie die Strophe 416 verdeutlicht, bezieht sich die Anklage Marias hier auf die jüdische Gemeinde im Kollektiv („la gent de judaísmo“), die dem Kollektiv der Christen gegenübergestellt wird. Deutlicher noch als in *El niño judío* wird hier die Kontinuität der jüdischen Kollektivschuld in Szene gesetzt, was durch die Doppelung der Zeitebenen – „los que mala nazieron [...], agora me *renuevan* [...]“¹⁸⁷ – unterstrichen wird. Wieder wird durch die Anklage die Aktualität des Verbrechens des Christumordes betont, was abermals dazu führt, dass die christliche Gemeinde auszieht, dieses Verbrechen zu rächen. Die Charakterisierung des Alteritätskollektivs in der Strophe 419 entspricht den schon in *El niño judío* verwendeten Stereotypen der Juden als Verbrecher und Verräter.

Nach dem Auffinden der von den Juden gemarterten Wachsfigur steht am Ende dieses *Milagro* wieder die Darstellung der christlichen Überlegenheit. Diz weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der Rachezug der christlichen Gemeinde wahrscheinlich kurz vor der zu feiernden Eucharistie stattfindet (vgl. Str. 425). Dementsprechend würde der darauf folgende Kollektivmord sozusagen eine Ersatzhandlung darstellen. Anstatt durch die Eucharistie des Christusopfers zu gedenken und sich durch die rituelle Handlung mit diesem zu vereinen, wird der Mord an den Juden zu einer rituellen Opfertat, wodurch symbolisch die gebrochene Ordnung wiederhergestellt wird: „[...] recibir la vida (el cuerpo de Cristo en la eucaristía) se vuelve ahora equivalente a dar la muerte a quién mató la vida, a asesinar a los deicidas.“¹⁸⁸

In diesem Zusammenhang lassen sich die bereits zitierten Schlussverse als Inversion der Eucharistiefeyer verstehen. Die christliche Gemeinde empfängt nicht Leib und Blut Jesu, sondern stellt die angestrebte Einheit durch den Mord an seinen Mördern wieder her. Es ist bezeichnend, dass dieser Kollektivmord mit dem gleichen Ausdruck – ‚yantar‘ - wie die nicht stattgefundene Eucharistiefeyer umschrieben und dadurch dieser gleichgestellt wird:

¹⁸⁶ Baños übersetzt diesen Begriff mit ‚viña‘, ‚cepa nueva‘; vgl. S. 101

¹⁸⁷ Bei dem Kursivdruck handelt es sich um eigene Hervorhebungen.

¹⁸⁸ Diz, 1995, S. 158

„Fueron bien recabdados los que prender podieron, / diéronlis yantar mala, cual ellos merecieron, / hí fizieron ‚Tu autem‘, mala muerte prisieron; / después lo entendieron que mal seso ficieron.“ (Str. 429)

Aus der hoch symbolträchtigen ‚Ess- und Trinkhandlung‘ der Eucharistie wird, im Sinne einer Manifestation religiöser Identität, ein Akt kollektiver Brutalität, der als „diéronlis yantar mala“ euphemistisch verharmlost wird. Die Tatsache, dass eine der im Christentum zentralen rituellen Handlungen zu einem Kollektivmord umfunktioniert wird, unterstreicht die Radikalität, mit der hier die christliche Identität gegenüber der jüdischen Alterität konstruiert wird.

Betrachtet man unter diesem Blickwinkel der bewussten Inszenierung einer Konfrontation zwischen Identität und Alterität und der darauffolgenden exemplarischen Darstellung der christlichen Überlegenheit das Mirakel *La deuda pagada*, wird deutlich, dass es sich auch hier um eine Variante dieser Konfliktsituation handelt. Liegt in diesem Mirakel der Akzent weniger auf der Brutalität der Konfrontation, so zeigt sich hier umso mehr, dass die Inszenierung religiöser Identität in den *Milagros* zu einem großen Teil durch die Konfrontation mit der religiösen Alterität abläuft.

Auch wenn im Zentrum von *La deuda pagada* das stereotype Bild des jüdischen Wucherers steht, wird dieses so häufig eingesetzte Element des wirtschaftlichen Antijudaismus hier kaum thematisiert. Außer den stereotypen Bezeichnungen des Wucherers als „judío bien rico“ (Str. 636), „trufán¹⁸⁹ renegado“ (Str. 648) und als „natura cobdiciosa“ (Str. 679) steht im Zentrum der Handlung nicht der sozioökonomisch motivierte Antijudaismus. Vielmehr ist der Konflikt zwischen jüdischem Wucherer und christlichem Händler wieder eine aus theologischer Perspektive inszenierte Konfrontation. Die Opposition wird als eine Opposition zwischen jüdischem Unglauben und christlichem Glauben, der am Ende siegt, dargestellt:

„Díssoli el judío: „Yo creer non podría / que éssi que tú dizes que nació de María / que Dios es, mas fo omne cuerdo e sin follía, profeta verdadero; yo ál non creería.“ (Str. 643)

„Disso el omne bono a los de la aljama: / „Esti es nuestro Sire e ésta nuestra Dama; / siempre es bien apreso qui a ellos se clama, / qui en ellos non cree bevrá fuego e flama.“ (Str. 650)

¹⁸⁹ Baños übersetzt diesen Ausdruck mit ‚persona que vive de engaños y estafas‘; vgl. S. 145

„Fueron a la iglesia estos ambos guerreros / facer esta pesquisa:
cuál avié los dineros; [...].“ (Str. 691)

Sowohl der Gegensatz zwischen dem gläubigen Händler und dem ungläubigen Wucherer, als auch die Bezeichnung beider als ‚guerreros‘ verdeutlichen die Dimension dieses Konfliktes als Glaubenskampf. Wieder wird dieser Gegensatz durch ein Oppositionspaar – „el omne bono“ / „los de la aljama“ – unterstrichen. Wie auch in den zwei anderen *Milagros* unterliegt die jüdische Figur auch hier im Glaubensduell, was durch die abschließende Konversion des Juden und dem christlichen Freudenfest bestätigt wird.

Auch wenn der Schluss dieses Mirakels im Vergleich zu dem Kollektivmord in *Los judíos de Toledo* durch die Konversion des Juden etwas abgemildert erscheint, so wird dennoch durch dessen darauffolgenden Tod die Grundopposition zwischen christlicher Überlegenheit und jüdischer Kollektivschuld betont. Auch der jüdische Wucherer erhält hier – wie der jüdische Vater und die jüdische Gemeinde von Toledo – die aus christlicher Perspektive als gerecht empfundene Strafe.

Gerade die offensichtlichen inhaltlichen und strukturellen Parallelen der drei *Milagros* verdeutlichen, dass hier die Ebene der stereotypisierten Darstellung der Alterität nur die Oberfläche darstellt. Berceo benutzt diese Ebene, um jeweils eine Konfliktsituation zu inszenieren, die dann jedes Mal zugunsten der Christen aufgelöst wird. Entsprechend der allgemeinen Zielsetzung der *Milagros*, Glaubensgewissheit zu demonstrieren und damit einheitsstiftend zu wirken, realisiert sich die Demonstration der christlichen kollektiven Alterität jeweils durch Inszenierung der eigenen Überlegenheit gegenüber der Alterität. Die Schlusstrophe von *El niño judío* kann somit als Fazit in diesem Kampf um die Konsolidierung der kollektiven Identität gelten:

„Tal es Sancta María, que es de gracia plena, por servicio da gloria,
por deservicio pena; a los bonos da trigo, a los malos avena, los unos
van en gloria, los otros en cadena.“ (Str. 374)

1.2.3 Fazit

Gerade im Vergleich mit der Darstellung der Alterität der Juden in den *Siete Partidas* verdeutlicht die Analyse der Fremdwahrnehmung und –darstellung in Berceos *Milagros*, dass die Phase der spanischen ‚Convivencia‘ keineswegs ausschließlich auf die Seite des toleranten Zusammenlebens verkürzt werden darf.

Bereits in den *Partidas* zeigte sich, dass die Betonung der religiösen Überlegenheit der Christen ein wesentliches Element des damaligen Fremdbildes darstellte. Daher war auch in der Gesetzessammlung ein wesentlicher Grundsatz die Wahrung der religiösen Trennungslinie zwischen den ethnischen Gruppen. Dieses strikte Trennungsgebot wurde kombiniert mit der gegenseitigen Respektierung der religiösen und kulturellen Merkmale der jeweiligen Gruppe.

Betrachtet man nun diesbezüglich Berceos *Milagros*, fällt primär die Missachtung beider Prinzipien auf. Der Grundsatz der religiösen Trennungslinie wird in *El niño judío* durch die sukzessive Annäherung des jüdischen Kindes an die Gemeinschaft der Christen verletzt. Auch wenn in diesem *Milagro* die extreme Reaktion des Vaters weder aus christlicher, noch aus jüdischer Sicht zu entschuldigen ist, so liegt hier doch das Grundproblem in der Übertretung der religiösen Trennungslinie.

Was das Prinzip der Toleranz angeht, verhindert Berceo von vorne herein eine tolerante Perspektive gegenüber der Alterität, indem er jeweils ins Zentrum der *Milagros* die extremen Anschuldigungen gegenüber den Juden stellt. Die jeweiligen jüdischen Vergehen – Ritualmord in *El niño judío* und in *Los judíos de Toledo*, Betrug und Gotteslästerung in *La deuda pagada* – legitimieren aus christlicher Perspektive die entsprechenden ‚Bestrafungsaktionen‘, durch die jedes Mal die christliche Überlegenheit betont wird.

Es wird deutlich, dass das klare Ziel der *Partidas*, das möglichst konfliktfreie Nebeneinander, hier dem Ziel der bewussten Konfrontation weicht. So wird jeweils eine Situation des Verbrechens inszeniert, durch die sich eine Gewaltreaktion seitens der Christen rechtfertigt. Das Resultat dieser Reaktion ist letztlich in allen drei Fällen der Tod des Gegners.

Durch die klar antithetische Strukturierung der *Milagros* wird das Bild einer multiethnischen Gesellschaft, die aus mehreren Mikrogemeinschaften besteht, zerstört. Im Gegensatz zu den *Partidas*, in denen die Alterität als Teil der spanischen Gesellschaft betrachtet wird, verhindert hier die bewusste Opposition zwischen ‚bonos‘ und ‚malos‘ die Integration der Alterität in die Gesellschaft.

Steht im Zentrum der *Partidas* die beidseitige Grenzdefinition, so verlagert sich der Schwerpunkt in den *Milagros* auf die bewusst diffamierende Darstellung der Alterität. Im Gegensatz zu der relativ neutralen Definition der Alterität in den *Partidas* als ethno-religiöse Gruppe, sind in den *Milagros* die Attribute der Alterität ausschließlich stereotyper Natur. Weder von religiösen, noch von kulturellen Merkmalen ist hier die Rede. Anstatt dessen bedient sich Berceo des Inventars der in ganz Europa verbreiteten Stereotypen der Juden als Christumörder, Ritualmörder, Verräter und dämonische Wesen.

Gerade der bewusste Rückgriff auf diese stereotypisierten Judenbilder verdeutlicht im Vergleich zu den *Partidas* die prinzipiell andere Zielsetzung der *Milagros*. Entsprechend der dogmatischen Funktion des *Mester de Clerecía* setzt Berceo die *Milagros* zur Inszenierung religiöser kollektiver Identität ein, was eine radikale Abgrenzung gegenüber der Alterität zur Folge hat. Der Charakter der bewusst inszenierten Konfrontation im Sinne eines Glaubensduells durchdringt jedes der drei *Milagros*, in deren Zentrum jüdische Figuren stehen.

Auch wenn sich im spanischen 13. Jahrhundert diese gewaltsame Konfrontation mit der Alterität eher selten ereignete¹⁹⁰ und man, entsprechend der Grundsätze der *Siete Partidas*, noch von einem relativ konfliktarmen Zusammenleben sprechen kann, so verweisen Berceos *Milagros* doch auf die zunehmenden Bemühungen der Kirche, sich im Zuge der Konsolidierung der religiösen Identität von den Alteritätsgruppen radikal zu distanzieren. Auch wenn sich bei Berceo dieser Abgrenzungsprozess auf den Bereich des religiösen Antijudaismus beschränkt, so stellen die *Milagros* doch einen Schritt in Richtung der zunehmenden Vereinheitlichung dar, die das charakteristische

¹⁹⁰ vgl. Saugnieux, 1982, S. 78 ff.

Merkmal der ab dem 15. Jahrhundert entstehenden Ideologie des ‚Casticismo‘ ist.

Dennoch ist es unangemessen, bezüglich der *Milagros* von Berceos Antisemitismus¹⁹¹ zu sprechen, da das hier entworfene Fremdbild sich ausschließlich aus Stereotypen religiöser Natur zusammensetzt. Dass bei Berceo noch nicht die Konzeption der Alterität als Rasse nachzuweisen ist, sieht man an der Tatsache, dass in *El niño judío* ein jüdisches Kind – ohne Taufe - in den Kreis der christlichen Gemeinschaft aufgenommen wird.

So unangemessen es wäre, Berceo als direkten Vorläufer der Ideologie der ‚limpieza de sangre‘ zu bezeichnen, so wenig entspricht es der Realität, die radikale Intoleranz zu leugnen, die die *Milagros* charakterisiert.

Dieser eklatante Bruch mit den Prinzipien der *Siete Partidas* verweist auf die Tatsache, dass die Realität der spanischen ‚Convivencia‘ deutlich komplexer war, als ihre oft idealisierende Charakterisierung als harmonisches Zusammenleben¹⁹² suggeriert.

¹⁹¹ Saugnieux, 1982, S. 73 ff.

¹⁹² vgl. beispielsweise: Rousseau, R.W. (Hg.): *Christianity and Islam: The struggling Dialogue*, Scranton 1985, S. 181 f.

1.3 Das *Libro de buen amor* des Juan Ruiz: Nebeneinander von christlicher und jüdisch-arabischer Anthropologie

1.3.1 Das *Libro*: „eine vollendete Synthese der Convivencia“¹⁹³

„[...] las creencias se opusieron y al mismo tiempo se entrelazaron.“¹⁹⁴

Diese These Castros bezüglich der komplexen Gesellschaftsstruktur der ‚Convivencia‘ scheint sich auf exemplarische Weise sowohl in den *Siete Partidas* und den *Milagros de Nuestra Señora* von Berceo als auch im *Libro de buen amor* zu bestätigen. Die *Partidas* verdeutlichen aus juristischer Perspektive die Mechanismen und Bereiche der Grenzziehung zwischen den drei ethnischen Gruppen. Demgegenüber veranschaulichen Berceos *Milagros* eine deutlich radikalere, rein theologisch-dogmatische Perspektive auf die Alterität, die bewusst als religiöser Gegner inszeniert wird.

Das *Libro de buen amor* hingegen dokumentiert den zweiten Teil Castros These, indem es in einer äußerst realitätsnahen Sprache Beispiele für das Mit- und Nebeneinander der drei Kulturen liefert. Spricht aus den *Partidas* das Ziel, gerade durch die Grenzerhaltung ein friedliches Nebeneinander der Kulturen zu erreichen, so zeigen sich im *Libro* eher die Bereiche, in denen diese Grenzen überschritten werden.

Man könnte das Werk von Juan Ruiz, das als das spanische Meisterwerk des ausgehenden Mittelalters gilt, neben den *Partidas* und den *Milagros* als weiteres Gesicht der ‚Convivencia‘ bezeichnen, als Quelle, die weder die Regeln dieser multiethnischen Gesellschaft aufzeigt, noch diese aus einer dogmatischen Perspektive betrachtet, sondern die den Fokus auf die Bereiche richtet, wo die Trennungslinie zwischen Identität und Alterität überschritten wurde.

¹⁹³ Tietz, in: Neuschäfer, 1997, S. 44

¹⁹⁴ Castro, 1987, S. 358

Das *Libro de buen amor*, in den vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts geschrieben¹⁹⁵, steht historisch an einem Punkt, den man als Endphase der ‚Convivencia‘ bezeichnen kann.

Vor allem die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts markiert in Spanien den Beginn deren allmählichen Zerbrechens, was sich konkret in den Judenpogromen von 1348 in Katalonien und vor allem 1391 in Sevilla äußert.

Vergleichbar mit der Situation in Gesamteuropa kann man auch in Spanien von einer Krise der mittelalterlichen Gesellschaftsstruktur im Allgemeinen sprechen, die sich in allen Bereichen und damit auch im Kontakt zu den zwei Alteritätsgruppen manifestiert.

Dennoch scheinen zumindest in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Kastilien gerade die kulturellen Kontakte zwischen den drei ethnischen Gruppen besonders intensiv gewesen zu sein: „Castilla es en ese momento [...] una encrucijada de tres culturas: cristiana, árabe y judía“¹⁹⁶. Dementsprechend schreibt Lida de Malkiel: „La compenetración entre las culturas nunca fue mayor [...]“¹⁹⁷, und López-Baralt spricht von „una inevitable contaminación e interacción cultural entre los elementos occidentales y orientales de la Península.“¹⁹⁸

Es scheint somit berechtigt, zumindest historisch das *Libro* als letzte große literarische Leistung, die aus der spezifischen Gesellschaftsform der ‚Convivencia‘ hervorgegangen ist, zu bezeichnen. Inwieweit der Text konkret die bereits analysierten Mechanismen dieser multiethnischen Gesellschaft reflektiert, soll im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen.

Das aufgrund der Kombination zahlreicher Quellen, Gattungen und Traditionen sehr heterogen wirkende *Libro* gab den Anlass zu vielen wissenschaftlichen

¹⁹⁵ Zur Frage der Entstehungsdaten und der verschiedenen Manuskripte vgl. Gumbrechts Einleitung zu seiner zweisprachigen Edition des *Libro de buen amor*: Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: *Libro de Buen Amor*, übersetzt und eingeleitet von Hans Ulrich Gumbrecht, München 1972, S. 9 f.

¹⁹⁶ Menéndez Peláez, Jesús: *Historia de la literatura española*, León 1999, S. 213

¹⁹⁷ Lida de Malkiel, María Rosa: *Dos obras maestras españolas. El libro de buen amor y la Celestina*, Buenos Aires 1966, S. 16

¹⁹⁸ López-Baralt, Luce: *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid 1989, S. 15

Kontroversen und wurde in seiner langen Rezeptionsgeschichte aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln analysiert.¹⁹⁹

Ein Forschungsschwerpunkt ist seit Américo Castro die Frage, inwieweit das Werk seine Form und seinen Inhalt der spezifischen ‚Mischkultur‘ der ‚Convivencia‘ zu verdanken hat, das heißt, inwiefern es jüdische und maurische Elemente integriert bzw. sogar auf ihnen basiert.

Castro sieht in diesem Zusammenhang eine deutliche Parallele zur arabischen Literatur und Philosophie und betrachtet das *Collar de la paloma* des Ibn Hazm als Hauptquelle des *Libro de buen amor*, das er als „un reflejo castellano de modelos árabes“ interpretiert.²⁰⁰

Diese These, in der folgenden Kontroverse als ‚Mudéjar-These‘ bezeichnet, stellt den Anfang einer langen Reihe von Studien zu den Verbindungslinien zwischen dem *Libro* und der jüdisch-maurischen Kultur dar.

Entsprechend dem Vorgehen Castros, untersucht Lida de Malkiel Elemente des jüdischen Kultureinflusses und sieht, gerade bezüglich der heterogenen Gesamtstruktur des *Libro*, deutliche Parallelen zu dem *Libro de Delicias* des Yosef ben Meier ibn Sabarra.²⁰¹

An dritter Stelle dieser Forschungsrichtung ist López-Baralt zu nennen, die den arabischen Kultureinfluss im Bereich der Astrologie festmacht: „[...] the astrological passage of the *Libro de buen amor* is one of the passages most strongly steeped in Mudejarism in the entire work.“²⁰²

Die ‚Mudéjar-These‘ blieb nicht unumstritten und rief in der Forschung heftige Kontroversen hervor. Vor allem Sánchez-Albornoz argumentierte gegen die These des jüdisch-maurischen Kultureinflusses und betonte die Eigenständigkeit sowie die christlichen Quellen des Werks.²⁰³

Ohne auf diese Kontroverse und deren jeweilige Positionen näher eingehen zu wollen, ergeben sich aus der umfangreichen Forschungsliteratur folgende Grundlinien, auf denen die eigene Analyse aufbauen wird:

¹⁹⁹ Einen guten Überblick über die umfangreiche Forschungsliteratur bietet : Joset, Jacques : *Nuevas investigaciones sobre el ‘Libro de buen amor’*, Madrid 1988

²⁰⁰ Castro, 1984, S. 355 ff.

²⁰¹ Lida de Malkiel, 1966, S. 28 ff.

²⁰² López-Baralt, 1989, S. 53

²⁰³ Sánchez-Albornoz, Claudio : *España. Un enigma histórico*, tomo I, Barcelona 2000, S. 451-535

Der Nachweis einer direkten Beeinflussung durch einen jüdischen oder arabischen Autor, den Castro und Lida de Malkiel erbringen wollen, ist nur schwer zu überprüfen.

Was jedoch außer Frage steht, ist die Tatsache, dass das *Libro de buen amor* in einer Gesellschaft und Kultur geschrieben wurde, die aus drei Kulturkreisen bestand. Auch wenn das *Libro* primär dem christlichen Kulturkreis zuzuordnen ist, verweist es auf die damalige Gesamtkultur, zu der genauso die jüdisch-maurische Kultur gehörte.

Es scheint mir daher angebracht, den Fokus von der etwas eingefahrenen Diskussion über die direkten Kultureinflüsse abzuwenden und auf die – auf der Ebene des Textes zu überprüfende - Frage zu richten, in was für einem Verhältnis die Kulturkreise zueinander stehen, was für ein Bild von christlicher Identität und jüdisch-maurischer Alterität gezeichnet wird und inwiefern die in den *Partidas* definierten Grenzen hier überschritten werden.

Als Basis dieser Analyse soll zunächst auf das Hauptcharakteristikum des Textes – seine Heterogenität - eingegangen werden.

1.3.2 Heterogenität und Ambivalenz als Hauptmerkmal des *Libro*

Dass das *Libro de buen amor* zu einem der meist erforschten Werke der spanischen Literatur gehört, liegt vor allem daran, dass es sowohl auf formaler, als auch auf inhaltlicher Ebene ein sehr heterogenes Gebilde darstellt.

Das Schwanken zwischen verschiedenen Gattungen, Erzählperspektiven und Stilebenen erschwert beträchtlich die Festlegung des Werks auf eine Interpretation. Betrachtet man die Gesamtstruktur, erhält das *Libro* lediglich durch die Präsenz des Ich-Erzählers eine gewisse Kontinuität. Doch fangen hier schon die Interpretationsprobleme an, da sich dieser Ich-Erzähler keineswegs auf eine Perspektive festlegen lässt.

Die ältere Forschung betrachtete die Ich-Perspektive als ‚echte‘ Biographie des Juan Ruiz und rekonstruierte dessen Leben, über das es praktisch keine gesicherten Quellen gibt, aus den Angaben, die das Buch dazu liefert.²⁰⁴

Die heutige Forschung geht mit dieser Gleichsetzung von Ich-Erzähler, Protagonist und Autor vorsichtiger um und betont gerade die unterschiedlichen Rollen, die das Ich innerhalb des *Libro* einnimmt. Joset spricht in diesem Zusammenhang von einem „yo multifuncional“²⁰⁵, und Gumbrecht untersucht die zahlreichen Perspektivenwechsel, die innerhalb der Ich-Erzählung stattfinden.²⁰⁶

Ohne diese hoch komplexe Erzählstruktur näher analysieren zu wollen, ist es nötig, als Basis jeder Analyse, die sich mit dem *Libro* auseinandersetzt, einige Prämissen aufzustellen:

Entsprechend der neueren Studien zur Erzählstruktur des *Libro de buen amor*, soll hier die autobiographische Form als fiktive Autobiographie betrachtet werden. Der Ich-Erzähler ist also von der historischen Person des Juan Ruiz zu trennen.

Die Ich-Perspektive teilt sich, ähnlich wie in der Gattung des pikaresken Romans, in die Ebene eines auktorialen Ich-Erzählers und eines fiktiven Ich-Protagonisten auf. Diesen zwei Erzählebenen entspricht das Schwanken der

²⁰⁴ Vgl. Menéndez Pidal, Ramón: *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid 1957, S. 210

²⁰⁵ Joset, Jacques: *Nuevas investigaciones sobre el <<Libro de buen amor>>*, Madrid 1988, S.

26

²⁰⁶ Gumbrecht, 1972, S. 26-41

Erzählung zwischen dem Erzählstrang der Liebesbiographie (Ich-Protagonist) und den auktorialen Kommentaren in Form von Reflexionen und religiös-moralischen Diskursen.

Neben diese episodisch aufgebaute Liebesbiographie, die sozusagen den roten Faden liefert, treten eine Vielzahl von Exempeln, Fabeln, lyrischen Einschüben, Marienliedern, Predigtfragmenten, allegorischen Erzählungen, Hirtenliedern, Spottliedern und Gebeten.²⁰⁷

Das *Libro* ist somit bezüglich seiner Gattung ein kaum zu klassifizierendes Gebilde auf der Basis einer fiktiven Liebesbiographie.

Der formalen Heterogenität entspricht auf der inhaltlichen Ebene eine Vielzahl von Ambivalenzen, die einer eindimensionalen Interpretation im Wege stehen. In diesem Sinne stellt Menéndez Peláez treffend fest: „La polisemia es una constante de la obra.“²⁰⁸

Kaum ein Textabschnitt verdeutlicht diesen ambivalenten Charakter des Werks so eindrücklich wie der Prologteil (Zeilen 1 -154).²⁰⁹

Im ersten Teil des Prologabschnitts, einem Prosaprolog, kommentiert der Erzähler in Predigtform den Psalm 31.10:

„Intellectum tibi dabo, et instruam te in via hac qua gradieris: firmabo super te oculos meos.“ (Z. 1-2)

In der folgenden Psalmauslegung zeigt sich exemplarisch der Grundwiderspruch des Werks: durch den von Gott gegebenen Verstand („intellectum“ / „buen entendimiento“, Z.1, Z.12) erkenne der Mensch das Gute und könne das Schlechte davon unterscheiden. In diesem Sinne soll er – entsprechend der Aussage des Psalms – durch die Führung Gottes den ‚rechten‘ Weg einschlagen.

Da das menschliche Gedächtnis jedoch durchlässig sei und der Mensch von Natur aus eher zur Sünde neige, bedürfe er der Wiedererinnerung an den von Gott vorgezeichneten Weg durch die Kunst und bekäme so Anregung zum guten Handeln und zur ‚rechten‘ Liebe, die als „buen amor de Dios“ (Z. 27)

²⁰⁷ Es wurde bereits auf die Vielzahl der verwendeten Gattungen, Quellen und literarischen Traditionen hingewiesen. Eine detaillierte Studie hierzu liefert Lecoy, Felix: *Recherches sur le <<Libro de buen amor>>*, London 1974

²⁰⁸ Menéndez Peláez, 1999, S. 232

²⁰⁹ Strophen- und Zeilenangaben stammen aus folgender Ausgabe: Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: *Libro de buen amor*, Edición de Alberto Blecua, 5. Aufl., Madrid 2001

bezeichnet wird. Die Ermahnung an den göttlichen Ursprung des menschlichen Verstands durch das Medium der Kunst soll den Menschen vor Verfehlungen wie der als töricht abgestempelten weltlichen Liebe bewahren:

„E otrosí desecha e aborresçe el alma el pecado del amor loco d'este mundo.” (Z. 29 f.)

In Zusammenhang mit den durchaus ‚weltlichen‘ Liebesabenteuern, die der Protagonist im weiteren Verlauf erleben wird, kann man diese erste These als klare Intentionsangabe lesen: das Buch, das in Form von zahlreichen Beispielen von der weltlichen, d.h. sündigen Liebe handelt, soll dem Leser die Schliche dieser „loco amor“ vor Augen führen und damit, sozusagen über Negativbeispiele, eine Anleitung zur „buen amor“ geben.

Nun wird diese erste Intentionsangabe jedoch durch die folgende Argumentationslinie durchkreuzt:

„Enpero, porque es umanal cosa el pecar, si algunos, lo que non los consejo, quisieran usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello. E ansí este mi libro a todo omne o muger, al cuerdo e al non cuerdo, al que entendiere el bien e escogiere salvación e obrare bien amando a Dios, otrosí al que quisiere el amor loco [...]” (Z. 117 ff.)

Da also die Sünde - und damit die weltliche Liebe - menschlich sei, kämen auch diejenigen, die eher zu dieser Seite der Liebe tendieren, in dem Buch auf ihre Kosten.

Der Erzähler richtet sich also an verschiedene Adressaten: jeder soll in den Liebesepisoden das finden, was er sucht: der eine eine Anleitung zur Gottesliebe, der andere zur weltlichen Liebe. Bereits im Prosaprológ wird also hervorgehoben, dass das Werk verschiedene Adressaten hat und sich damit einer eindimensionalen Interpretation entzieht. Gleichzeitig zieht sich jedoch der Erzähler durch den Zusatz „lo que non los consejo“ (Z. 118), sowie durch die Verwendung des Konjunktivs „quisieron“ (Z. 117) sprachlich geschickt aus der moralischen Verantwortung für den Inhalt und die Interpretation des Werks.

Der Gegensatz zwischen einer moralisch-didaktischen Intention, die die weltliche Liebe verurteilt und einem ‚Subtext‘, der geradezu ein Loblied auf diese singt, zieht sich durch das gesamte Werk. So folgt beispielsweise auf einen langen Exkurs gegen die Weltlichkeit und die Sünden des Fleisches („De quáles armas se debe armar todo christiano para vencer el diablo, el mundo de

la carne“ (Str. 1579-1605)) ein Loblied auf die kleinwüchsigen Frauen („De las propiedades que las dueñas chicas an“ (Str. 1606-1617)).

Betrachtet man auf diesem Hintergrund den zentralen Begriff der „buen amor“, wird deutlich, dass die anfängliche Definition als „buen amor de Dios“ (Z. 27) nicht die einzige ist. Je nach Adressat kann die ‚rechte‘ Liebe sich entweder tatsächlich als göttliche, spirituelle Liebe realisieren oder eben als weltliche Liebe, auf die der Erzähler an vielen Stellen ebenso ein Loblied singt. Zahlreiche Textstellen belegen diese andere Seite der Liebe, die ebenso als Bestimmung der menschlichen Natur angegeben wird:

„Como dize Aristóteles, cosa es verdadera, / el mundo por dos cosas trabaja: la primera, / por aver mantenençia; la otra cosa era / por aver juntamiento con fenbra plazentera.“ (Str. 71)

„[...] ca en muger loçana, fermosa e cortés, / todo bien del mundo e todo plazer es.“ (Str. 108)

Vergleichbar mit der Erzählstrategie im Prosaprolog entzieht sich auch hier der Erzähler durch die Nennung der Autorität des Aristoteles zumindest teilweise der moralischen Verantwortung für das folgende Loblied auf die weltliche Liebe. Entgegen der vorausgegangenen Charakterisierung der irdischen Liebe als „amor loco d’este mundo“ (Z. 30), fällt hier die Betonung des Pols der Freude („plazentera“ / „plazer“) auf, wodurch ein klarer Kontrast zu der anfangs betonten moralisch-didaktischen Argumentationslinie entsteht.

Das Hauptproblem, das der Interpret angesichts dieser Ambivalenzen hat, ist, dass zwischen der Verteufelung der irdischen Liebe auf der einen Seite und dem Lob ebendieser auf der anderen Seite keine Synthese zu finden ist. Der Erzähler entzieht sich dadurch jeglicher Festlegung, ja betont sogar diese Vielschichtigkeit als Quintessenz des Werks, das sich wie ein Instrument dem jeweiligen Interpreten anpasst:

„De todos instrumentos yo, libro, só pariente: / bien o mal, qual puntares, tal diré ciertamente; / qual tú dezir quisieres, y faz punto, y tente; / si me puntar sopieres, sienpre me avrás en miente.“ (Str. 70)

Entgegen der Erzählperspektive im Prosaprolog zieht sich hier der Erzähler komplett als Interpretationsinstanz zurück, was durch die Verschiebung des „yo“ verdeutlicht wird. Dadurch wird explizit eine eindimensionale Interpretation

ausgeschlossen, da jede Lesart von dem jeweiligen Intrepreten abhängig gemacht wird. Welche Interpretation nun als gut oder schlecht („bien o mal“) anzusehen ist, wird bewusst offen gelassen.

Dementsprechend spielt der Erzähler mit den zahlreichen Aufforderungen, das Buch ‚richtig‘ zu verstehen:

„Entiende bien mis dichos e piensa la sentençia ; [...].“ (Str. 46)

„En general a todos fabla la escritura: / los cuerdos con buen sesso entenderán la cordura; / los mançebos livianos guardense de locura: / escoja lo mejor el de buen ventura.“ (Str. 67)

„[...] entiende bien mi libro e avrás dueña garrida.“ (Str. 64)

„Muchos leen el libro e tiénenlo en poder / que non saben qué leen nin lo pueden entender; [...]“ (Str. 1390)

Die ‚richtige‘ Interpretation ist also genauso wie die ‚rechte‘ Liebe doppeldeutig: jeder soll das herauslesen, was er herauslesen will (s. Str. 67), was natürlich der Vielzahl von konträren Interpretationen Tür und Tor öffnet. Dementsprechend variieren in den zitierten Stellen die Deutungsangebote von einer abstrakten Ebene des tieferen Sinns („sentencia“ / „cordura“; Str. 46, 67) über die ganz konkrete Aussicht auf eine „dueña garrida“ (Str. 64), bis zur Feststellung, dass viele Leser der eigentlichen Sinn von vorn herein nicht verstehen könnten (Str. 1390).

Das einzige, worauf sich der Text wirklich festlegen lässt, ist seine Heterogenität. Folglich muss die Basis jeder Interpretation gerade auf diesem Hauptmerkmal aufbauen und darf nicht, wie es in der älteren Forschung die Tendenz war, versuchen, die Widersprüche aufzulösen.²¹⁰

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das heterogene Quellenmaterial zu einem Teil für den uneinheitlichen Charakter des *Libro de buen amor* verantwortlich ist.

Dies erklärt jedoch noch nicht die gerade aufgezeigten inhaltlichen Ambivalenzen. Diese, darin ist sich die neuere Forschung weitgehend einig, sind die Konsequenz der spezifischen Mischkultur der ‚Convivencia‘: „Pues

²¹⁰ Vgl. Gumbrecht, 1972, S. 42: „Es hat sich herausgestellt, dass man das *Libro* nicht auf eine ‚richtige‘ Auslegung seiner in Widerspruch stehenden Inhalte reduzieren kann.“

Juan Ruiz integra de modo genial todo elemento cultural de su momento histórico, sea clásico y europeo, sea cristiano, musulmán o judío [...].²¹¹

Ob, wie Castro und Lida de Malkiel behaupten, sich die Heterogenität durch eine konkrete Quelle aus dem jüdisch-arabischen Kulturkreis erklären lässt, soll hier nicht zur Debatte stehen. Als Prämisse für die folgende Textanalyse soll jedoch vorausgesetzt werden, dass das *Libro de buen amor* als Konsequenz einer Mischkultur anzusehen ist, in der zwangsläufig verschiedene Menschenbilder und damit auch verschiedene Liebeskonzeptionen aufeinander treffen.

Auf der Ebene des Textes soll im Folgenden untersucht werden, inwiefern gerade bezüglich der unterschiedlichen Menschenbilder, die das *Libro* entwirft, Zuordnungen zu den drei Kulturkreisen getroffen werden, und ob diese etwas über die jeweiligen Selbst- und Fremdbilder aussagen.

²¹¹ Rodríguez-Puértolas, Julio: *Juan Ruiz. Arcipreste de Hita*, Madrid 1978, S. 62; vgl. auch die bereits zitierten Werke Castros, Lida de Malkiels und López-Baralts.

1.3.3 Don Carnal gegen Doña Quaresma: exemplarische Grenzüberschreitungen zwischen Identität und Alterität

Der Widerspruch zwischen Lob und Verteufelung der weltlichen Liebe wird in einer allegorischen Schlacht zwischen der Figur des Don Carnal und der Doña Quaresma exemplarisch in Szene gesetzt.

Es handelt sich hierbei um den einzigen Textabschnitt, in dem explizit Zuordnungen zwischen den zwei Liebeskonzeptionen und den zwei Kulturkreisen getroffen werden. In diesem Sinne soll im Folgenden, nach einer Strukturanalyse der Strophen 1067 bis 1314, der Frage nachgegangen werden, inwiefern die zwei gegensätzlichen Liebeskonzeptionen etwas über das Verhältnis zwischen Identität und Alterität aussagen, in welchen Bereichen Zuordnungen getroffen werden und wie dementsprechend – gerade auf dem Hintergrund der *Partidas* – die Grenzlinie zwischen Identität und Alterität aussieht.

Der allegorische Kampf zwischen Carnal und Quaresma ist strukturell in die Liebesbiographie des Ich-Protagonisten eingebettet und folgt auf dessen Liebesabenteuer mit mehreren Schäferinnen. Der neue Erzählabschnitt ist deutlich durch den Wechsel der Erzählperspektive markiert: die gesamte Episode wird aus auktorialer Perspektive erzählt, was einen klaren Einschnitt in die Reihe der Liebesabenteuer des Protagonisten darstellt. Lediglich am Anfang und am Ende der Episode wird deutlich, dass sich der Ich-Protagonist zur Seite des Don Carnal rechnet; während des Kampfes spielt er jedoch keine Rolle.

Strukturell ist der Text dialektisch aufgebaut, was der Gesamtstruktur des *Libro* entspricht.

Sieben Tage vor Beginn der Fastenzeit kündigt Doña Quaresma ihrem Kontrahenten Don Carnal den Kampf an (Str. 1067-1080). In der darauf folgenden Schlacht (Str. 1081-1127), auf die noch näher eingegangen wird, unterliegt Carnal, wird gefangen genommen und zur Buße und zum Fasten gezwungen (Str. 1161-1172).

Während der Aschermittwochsvorbereitungen gelingt jedoch Carnal die Flucht (Str. 1173-1184): nachdem er im Judenviertel (!) Unterstützung erfährt, zieht er sich mit seinem Heer in die Berge zurück und sagt wiederum der Fastenzeit

den Kampf an (Str. 1185-1209). Diese, geschwächt vom Fasten, sieht sich zu einem zweiten Kampf nicht in der Lage und flieht ins Heilige Land.

Auf den kampflosen Sieg folgt der Triumphzug Carnals, zu dem sich auch Don Amor gesellt (Str. 1210- 1314).

Strukturell gesehen entspricht diese Episode der Gesamtstruktur, da auch hier zwei gegensätzliche Positionen gegeneinander antreten, ohne am Ende zu einer Synthese zu kommen: jede Partei siegt und verliert einmal und wird dementsprechend sowohl mit positiven, als auch mit negativen Konnotationen belegt.

Diesen Zuordnungen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Sieht man die Episode im Zusammenhang mit dem Grundwiderspruch des *Libro* zwischen Loblied und Verteufelung der weltlichen Liebe, wird klar, dass sich hier im Grunde die gleichen Positionen gegenüberstehen. Man könnte in diesem Sinne folgende Gleichung aufstellen: auf der einen Seite steht die allegorische Figur der Fastenzeit, die für Enthaltbarkeit und Entsagung eintritt, auf der anderen Seite Don Carnal mit seinem Alliierten Don Amor, der für die weltlichen Genüsse – sowohl im Bereich des Essens als auch im Bereich der Liebe – kämpft.

Der Konflikt, der im Prolog eher auf theoretischer Ebene diskutiert wird, wird hier sozusagen auf der symbolischen Ebene der alimentären Codes ausgetragen. Beide Positionen werden durch ein bestimmtes Essverhalten und spezielle Nahrungsmittel charakterisiert, wobei jedoch, entsprechend dem antithetischen Aufbau, keine der zwei Positionen eindeutig bewertet wird:

Die Fastenzeit tritt anfangs als Hüterin der Seelen gegenüber dem maßlosen und Verderbnis bringenden Carnal auf (Str. 1075). Vergleicht man diese Zuordnungen, fällt die Parallelität zu den moralisch-didaktischen Passagen des Prologs auf: So wie die „buen amor de Dios“ (Str. 27) wird hier die Fastenzeit als „un tiempo de Dios santo“ (Str. 1067) bezeichnet. Im Gegenzug wird Carnal – entsprechend der als Sünde abgestempelten „amor loco“ (Str. 30) – der Sünden der Begierde, des Stolzes, der Habgier, der Ausschweifung, der Unzucht, sowie der Gefräßigkeit und Völlerei bezichtigt (Str. 1163 ff.). Neben dieser moraltheologischen Argumentation schwingen in der Verurteilung

Carnals auch medizinisch-dietätische Argumente mit: die erste Schlacht gegen Quaresma verliert er, da er vom vielen Essen und Trinken geschwächt ist:

„Como avía el buen omne sobramucho comido, / con la mucha vianda mucho vino bevado, / estava apesgado e estava adormido; [...]“ (Str. 1100)

Die Sünde der Völlerei wird hier also weniger aus einer theologischen Perspektive betrachtet, als vielmehr unter medizinischen Gesichtspunkten kommentiert, was wiederum dem diesseitsbetonten Argumentationsstrang entspricht.

Die konkurrierenden Positionen Carnals und Quaresmas finden sich symbolisiert durch Nahrungsmittel in der Zusammensetzung der Heere wieder. Die Fastenzeit tritt mit einem Heer aus Fischen, Meerestieren und Gemüsesorten an, was den typischen christlichen Fastengerichten entspricht. Auf der Seite Carnals kämpfen die in der Fastenzeit verbotenen Nahrungsmittel: Fleisch und Speck, Würste, Milchprodukte und Wein.

So wie der Prolog sich einer eindeutigen Festlegung der Positionen entzieht, so folgt auch hier auf die Verurteilung Carnals dessen Loblied. Gegenüber der nun als schwach und kränklich charakterisierten Fastenzeit, die unter den Menschen Angst und Schrecken verbreitet (vgl. Str. 1067, 1190), tritt Carnal mit Amor als Gott der Lebensfreude auf:

„Día era muy santo de la Pascua Mayor, / el sol salia claro e de noble color; / los omnes e las aves e toda noble flor, / todos van resçebir, cantando, al Amor.“ (Str. 1225)

„[...] de tales alegrías non ha en el mundo memoria.“ (Str. 1222)

So wie im Prologteil die weltliche Liebe als natürliche Bestimmung des Menschen (vv. 71 ff.) ausgewiesen wird, so befindet sich hier der Triumph Carnals im Einklang mit Mensch und Natur. Entgegen der anfänglichen Stigmatisierung der weltlichen Liebe als „loco“ und „pecado“ (Str. 29) fallen hier die durchweg positiven Attribute auf, mit denen ebendiese charakterisiert wird. Gerade die Wiederholung des Adjektivs „noble“ unterstreicht die eindeutig positive Wertung der weltlichen Liebe als eine den Menschen ‚veredelnde‘ Macht.

Im Gegensatz zum Prolog wird hier jedoch der Rahmen der Diskussion erweitert: es handelt sich nicht mehr nur um die Frage nach der richtigen

Liebeskonzeption, sondern vielmehr um die Suche nach dem rechten Menschenbild.

In diesem Kontext ist es auffällig, in welchem Maße in der Beschreibung Carnals Sieg die Dimension des Körperlich-Sinnlichen betont wird. Gegenüber der „Quaresma flaca, magra, vil e sarnosa“ (Str. 1190) verkörpert Carnal eine positive Einstellung zu Körper und Leben im Allgemeinen, was auf sprachlicher Ebene durch die Häufung von positiven Sinneseindrücken und Elementen der Natur unterstrichen wird (vgl. Str. 1225).

In Zusammenhang mit der Frage, inwiefern das damalige Nebeneinander des christlichen und jüdisch-maurischen Kulturkreises in die konträren Liebes- und Lebensentwürfe des *Libro* miteinfließt, wurde häufig die Meinung vertreten, dass das körper- und genussfeindliche Menschenbild eher der christlichen Anthropologie entspräche. Die körper- und sinnesfreundliche Dimension, die sich durch das ganze Werk zieht, wäre somit der jüdisch-maurischen Anthropologie zuzuordnen.²¹²

Menéndez Peláez²¹³ betont, dass gerade in der jüdisch-alttestamentarischen Liebeskonzeption die weltliche Liebe sowie sinnliche Genüsse keineswegs von der Religion sanktioniert wurden. Der Körper gehöre hier genauso wie die Seele zur menschlichen Natur. Demgegenüber betrachte die christlich-neutestamentarische Liebeskonzeption den Bereich des Körperlich-Materiellen als negativ.²¹⁴

Menéndez Peláez folgert entsprechend dieser zwei grundsätzlich verschiedenen Liebeskonzeptionen: „[...] no parece exagerado pensar que el concepto del buen amor [...] pudiera tener como causa la tradición judaica existente en la Castilla medieval.“²¹⁵ Der Widerspruch zwischen Lob und Verteufelung der weltlichen Liebe entspräche somit dem Nebeneinander zweier konkurrierender Menschenbilder.

Es drängt sich die Frage auf, inwiefern sich diese auf einem philosophisch-theologischen Hintergrund getroffene Zuordnung auf der Ebene des Textes

²¹² Vgl. López-Baralt, 1989, S. 31 f.; Castro, 1987, S. 359 f.

²¹³ Menéndez Peláez, 1999, S. 230 ff.

²¹⁴ Eine nähere Erörterung des philosophisch-theologischen Hintergrunds dieser zwei Liebeskonzeptionen würde zu weit vom eigentlichen Thema der Selbst- und Fremdbilder wegführen.

²¹⁵ ebd. S. 231

nachweisen lässt. Werden die eben beschriebenen Positionen mit kulturellen Praktiken und Codes der entsprechenden Ethnie belegt?

Obwohl auch im Judentum und Islam der Bereich des Essens stark reglementiert ist und beide Religionen Fastenzeiten einhalten, wird im *Libro* der Bereich des Fastens und der Stigmatisierung der sinnlichen Genüsse eindeutig der christlichen Anthropologie zugeordnet:

„Pues Carnal es venido, quiero perder lazeria: / la Quaresma católica dóla a Santa Quiteria; [...]“ (Str. 1312)

Entgegen der als durchweg positiv dargestellten Sphäre der weltlichen Liebe und der sinnlichen Genüsse (Str. 1225) wird hier die katholische Fastenzeit als „lazaría“ dargestellt, wodurch bereits auf sprachlicher Ebene die Positionen implizit gewertet werden. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, dass Carnals erste Station auf seiner Flucht vor Quaresma gerade das Judenviertel ist:

„Fuyó de la iglesia, fuese a la jodería: / resçebieronlo bien en su carneçería ; / Pascua de pan çenzeño estonçe les venía : / plogo a ellos con él e él vido buen día. / Luego lunes mañana, Don Rabí Açelín, / por le poner en salvo, prestóle el su rozín ; [...]“ (Str. 1183 f.)

Bereits die Gegenüberstellung der Orte „iglesia“ und „jodería“ macht die Oppositionen deutlich: die eher freudlose Fastenzeit steht dem freudigen Empfang Carnals im Judenviertel, in dem gerade das Pessah-Fest gefeiert wird, gegenüber.

Auffällig ist die wiederholte Verwendung von „bien“. Betrachtet man den ambivalenten Begriff der ‚buen amor‘, wird hier als ‚bien‘ eindeutig die positive Einstellung zum Bereich des Körperlich-Sinnlichen bezeichnet, die an dieser Stelle ausdrücklich dem Judentum zugeordnet wird.

Eine weitere Textstelle unterstützt die These, dass im *Libro* der Bereich der Lebensfreude eher dem jüdisch-maurischen Kulturkreis zugerechnet wird. Am Ende des Erzählabschnitts berichtet Amor von seinen Erlebnissen während der Fastenzeit:

„Dixo: En la invernada visité a Sevilla, / toda Andaluzía, que nom' fincó y villa: / allí toda persona de grado se me omilla; / andud mucho viçioso, quanto fue maravilla.²¹⁶

²¹⁶ Blecua übersetzt diese Zeile folgendermaßen: „anduve [viviendo] con mucho placer, que era cosa maravillosa.“ (S. 328)

Entrada de quaresma, vinme para Toledo, / coidé estar viçioso,
plazentero e ledó: / fallé y grand santidat, fizome estar quedo; / pocos
me resçebieron nin me fezieron del dedo.” (Str. 1304 f.)

Im Gegensatz zu Toledo, das bereits seit 1085 zurückerobert und damit im 14. Jahrhundert – trotz der Anwesenheit der Juden und Mauren - christlich geprägt war, herrschte in Andalusien noch der jüdisch-maurische Kultureinfluss vor. Dementsprechend wird Amor in den andalusischen Städten untertänig empfangen, wohingegen er im christlichen Toledo eher Ablehnung erfährt.

Entsprechend des bereits analysierten Oppositionspaars „lazaría“ (Str. 1312) / „alegría“ (Str. 1222) besteht auch in dieser Textstelle ein Kontrast zwischen „plazentero“ und „santidad“. Amors Empfang im christlichen Toledo – „pocos me resçebieron“ – steht somit nicht nur im Gegensatz zu den als lebensfreudig dargestellten andalusischen Städten, sondern wird auch bewusst in Opposition zu Carnals Empfang im Judenviertel – „resçebieronlo bien“ (Str. 1183) – beschrieben.

An einer weiteren Stelle, der Beschreibung des Triumphzugs Carnals und Amors, wird auffällig deutlich ein weiteres Detail aus dem jüdisch-maurischen Kulturkreis betont: die Musik und Musikinstrumente, mit denen der Sieg Carnals und Amors gefeiert wird, werden zu einem großen Teil der arabischen Kultur zugeschrieben.

„Allí sale gritando la guitarra morisca, [...] [...]. El rabé gritador, con la su alta nota, [...] [...]. Medio canón e harpa con el rabé morisco: [...].”
(Str. 1228 f.)²¹⁷

Entsprechend der Parallelisierung von Carnals Triumph mit positiven Sinneseindrücken und Naturbildern (Str. 1225) wird hier der Bereich der Musik, der ebenfalls dem Pol der Lebensfreude zugeordnet wird, deutlich mit dem maurischen Kulturkreis assoziiert.

Stellt man sich nun die bereits anhand der *Siete Partidas* und der *Milagros* analysierte Frage nach den Bereichen und Codes, durch die die ethnischen Gruppen definiert und gegeneinander abgegrenzt werden, kann man im *Libro* diesbezüglich folgende Grundlinien erkennen.

²¹⁷ Gumbrecht überstezt diese aus dem arabischen Kulturkreis stammenden Instrumente mit arabischer Gitarre, Geige, Laute und Harfe. (vgl. S. 339)

An erster Stelle muss betont werden, wie selten im Grunde überhaupt getrennt von den drei ethnischen Gruppen gesprochen wird. Außer in den bereits zitierten Stellen steht im Gegensatz zu den *Partidas* und den *Milagros* die Abgrenzung des jeweiligen Kulturkreises keineswegs im Vordergrund. In diesem Sinne richtet sich Carnal in gleichem Maße an die drei ethnischen Gruppen:

„La nota de la carta venié a todos: Nós, / Don Carnal poderoso, por la graçia de Dios, / a todos los christianos e moros e jodíos, salud con muchas carnes, sienpre de nós a vós.“ (Str. 1193)

Angesichts dieser Tatsache, dass die hier verkündete Lehre der „buen amor“ ausdrücklich an alle Konfessionen gerichtet ist, kann man durchaus von einer Mischkultur sprechen, die Elemente aus den drei Kulturkreisen integriert.

Dementsprechend fällt auf, dass – im Unterschied zu den *Partidas* und den *Milagros* – Differenzen im religiösen Bereich praktisch nicht erwähnt werden. Das hier proklamierte Menschenbild ist sozusagen überkonfessionell. Sowohl der Rabbi, als auch die katholischen Kirchenoberhäupter und die verschiedenen Orden (vgl. Str. 1225 ff.) feiern gemeinsam den Sieg Carnals und Amors.

Betrachtet man nochmals die Textstellen, in denen explizit kulturelle Praktiken und Codes den jeweiligen Kulturkreisen zugeordnet werden, fällt auf, dass es sich hier ausnahmslos um den primordialen Bereich handelt. Entsprechend der Theorie Giesens (vgl. S. 29 ff.) ist gerade dieser Bereich einer der Hauptbereiche der Markierung kollektiver Identität und äußert sich unter anderem in Reinigungsritualen und alimentären Codes. Diesbezüglich lassen sich im *Libro* folgende Oppositionen feststellen: die Reinigungsrituale der Fastenzeit stehen den Festrivalen im Judenviertel gegenüber, die christlichen Fastengerichte kontrastieren mit den jüdischen Gerichten des Pessahfests. Auf übertragener Ebene werden hier somit zwei unterschiedliche Einstellungen zum Bereich des Körperlich-Sinnlichen gegenübergestellt.

Interessant ist nun, dass diese Unterschiede hier nicht genannt werden, um – wie in den *Partidas* - eine Grenzlinie zwischen den ethnischen Gruppen zu ziehen. Vielmehr geschieht gerade das Gegenteil: Elemente und Codes des

anderen Kulturkreises – wie hier eine andere Einstellung zum Bereich des Körperlichen – werden in die eigene Kultur integriert.

Im Gegensatz zu dem Prinzip der Trennung, dessen Ziel eine möglichst klare ethnische Grenzlinie ist, findet gerade eine bewusste Überschreitung der Grenzen statt. Im Vergleich zur *Partida* 24.8, die rigoros die Überschreitung der Grenzlinie im primordialen Bereich verbietet, wird hier gerade diese Grenzlinie nicht respektiert: man feiert und isst zusammen. Bezeichnenderweise sind Carnals erstes Ziel gerade die jüdischen Metzgereien!

Betrachtet man das *Libro* als realitätsnahes Dokument der ‚Convivencia‘, wird hier ein weiterer Aspekt dieser komplexen Gesellschaftsstruktur gezeigt: dem offiziellen Grundsatz der ‚Reinhaltung‘ der ethnischen Grenzen steht die Praxis gegenüber, die wohl eher die einer Mischkultur war. Das hier entworfene Bild des gemeinsamen Feierns kontrastiert somit auch mit der in den *Milagros* propagierten Konfrontation zwischen Identität und Alterität.

Bezüglich der Frage nach einer Unterscheidung von Selbst- und Fremdbildern bedeutet dies folgendes:

Gerade der stigmatisierende Bereich der im 14. Jahrhundert in ganz Europa verbreiteten, theologisch geprägten Fremdbilder und Stereotypen, auf denen Berceos Fremdbild aufbaut, taucht im *Libro* nicht auf. Aufgrund der Integration einiger Elemente des fremden Kulturkreises findet dagegen vielmehr eine Verwischung zwischen Fremd- und Selbstbild statt. Der Entwurf einer Liebeskonzeption bzw. eines Menschenbildes, das den Bereich des Körperlich-Sinnlichen integriert, richtet sich ausdrücklich an die drei ethnischen Gruppen (vgl. Str. 1193).

In diesem Sinne kann man von einer exemplarischen Grenzüberschreitung sprechen, in der sich der zweite Teil Castros These – „[...] las creencias se opusieron y al mismo tiempo se entrelazaron.“²¹⁸ – bewahrheitet: das Fremdbild wird sozusagen in das Selbstbild integriert.

²¹⁸ Castro, 1987, S. 358

1.3.4 Fazit

Neben den Segregationsmechanismen, die in den *Siete Partidas* im Vordergrund standen, und neben der propagandistischen Fokussierung auf die Konfrontation zwischen Identität und Alterität in Berceos *Milagros* stehen im *Libro de buen amor* gerade die Bereiche im Zentrum, in denen eine klare Trennung zwischen Identität und Alterität hinfällig wird.

Die Begegnungen, die im *Libro* zwischen den ethnischen Gruppen stattfinden, sind ausnahmslos konfliktfrei, ja sogar freundschaftlich. In diesem Sinne trifft es zu, das *Libro de buen amor* als „vollendete Synthese der Convivencia“²¹⁹ zu bezeichnen.

Es wurde jedoch ebenfalls bereits betont, dass das Werk in einer Zeit entstand, in der die multiethnische Gesellschaftsordnung am Zerbrechen war: ab Mitte des 14. Jahrhunderts nahm die Anzahl der Judenpogrome in Spanien deutlich zu.

Die Frage drängt sich auf, ob in dem scheinbar konfliktlosen Verhältnis zwischen Identität und Alterität, das das *Libro* abbildet, nicht auch bereits Elemente existieren, die auf die immer problematischer werdende Beziehung zu den Minderheiten verweisen.

Die Tatsache, dass gerade der primordiale Bereich des Körperlichen in den *Partidas* eine besonders rigorose Reglementierung erfährt, deutet darauf hin, dass hier die Grenzziehung zwischen Identität und Alterität problematisch war. Die Analyse der Textstellen im *Libro*, in denen Zuordnungen zu den drei ethnischen Gruppen getroffen werden können, bestätigt diese Vermutung.

Gerade im primordialen Bereich ist hier ein Mechanismus festzustellen, den man als Integration des Fremden ins Eigene bezeichnen könnte. Es scheint hier also genau das einzutreten, was Stallaert als grundlegendes Problem der ‚Convivencia‘ bezeichnet: die Unmöglichkeit des Reinhaltens der ethnischen Grenzen, die später die Basis der Ideologie des ‚Casticismo‘ darstellt.²²⁰

Die Verwischung der Trennungslinien im Bereich der primordialen Codes in Kombination mit den ab Anfang des 15. Jahrhunderts einsetzenden

²¹⁹ Neuschäfer, 1997, S. 44

²²⁰ Stallaert, 1998, S. 19 ff.

Massenkonversionen sind die Hauptprobleme, an denen die Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘ zerbricht.

Das von Poliakov beschriebene Phänomen, nach dem gerade durch die Annäherung von Identität und Alterität Mechanismen in Gang gesetzt werden, durch die neue Trennungslinien entstehen (vgl. S. 45), lässt sich in einem Anfangsstadium im *Libro* erkennen.

Das Menschenbild, das hier entworfen wird, ist nicht mehr kulturspezifisch durch Codes der jeweiligen ethnischen Gruppe markiert, sondern richtet sich explizit an alle drei Kulturkreise: „a todos los christianos e moros e jodíos“ (Str. 1193).

In diesem Sinne weist das *Libro de buen amor* einerseits zurück auf die noch funktionierende Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘, die sich gerade durch das Gleichgewicht zwischen Grenzüberschreitung und Grenzziehung, zwischen Toleranz und Trennung kennzeichnet, andererseits verdeutlicht es bereits die Probleme, an denen das Zusammenleben der drei ethnischen Gruppen zerbrechen wird.

2 IDENTITÄTS- UND ALTERITÄTSPROBLEMATIK IN DER LITERATUR DES 15. JAHRHUNDERTS

2.1 Vicente Ferrer: Konversion oder Segregation

2.1.1 Das Zeitalter der Massenkonzersionen

„So zerbrach denn auch das Spanien der drei Kulturen endgültig, als 1348 in Katalonien, dann 1391 in Sevilla Judenpogrome stattfanden. Diese waren keine spontane Folge der Volkswut über die angeblichen Brunnenvergifter, sondern das Ergebnis systematischer Predigten der Bettelorden gegen die >Gottesmörder<, in denen, wie bei Vicent Ferrer, die Ritualmordthesen wiederholt wurden [...]. Für die Juden ging so eine 200jährige Blütezeit, die sie im christlichen Spanien erlebt hatten, gewaltdtätig zu Ende.“²²¹

Die Pogrome des Jahres 1391, die sich von Sevilla auf einen Großteil der Städte der iberischen Halbinsel ausbreiteten, stellen einen Eckpunkt in der Beziehung des christlichen Spanien zu den Alteritätsgruppen der Juden und Mauren dar. Netanyahu bezeichnet die Ausschreitungen gegenüber jüdischen Gemeinden im ganzen Land als „tanto geográfica como numéricamente, la mayor catástrofe acontecida en la judería europea hasta entonces“²²².

Die unmittelbaren Folgen der Gewaltausbrüche waren auf der einen Seite die Zerstörung vieler jüdischer Gemeinden – man schätzt die Zahl der Todesopfer auf 50.000²²³ -, auf der anderen Seite begannen mit dem Jahr 1391 die Massenkonzersionen, aufgrund derer sich innerhalb eines Jahrhunderts sowohl die ethnische als auch die soziale Struktur der spanischen Gesellschaft veränderte.

²²¹ Tietz, in: Neuschäfer, 1997, S. 42

²²² Netanyahu, Benzion: *Los orígenes de la inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona 1999, S. 113

²²³ Vgl. Tedeschi, Mario: *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid 1992, S. 38

Angesichts dieser Entwicklung muss man sich die Frage stellen, welche Faktoren zu dem nun offensichtlichen Zerbrechen der Gesellschaftsstruktur der ‚Convivencia‘ geführt haben und welche Mechanismen durch die Katastrophe des Jahres 1391 ausgelöst wurden.

Tietz spielt mit den Begriffen ‚Volkswut‘ und ‚Brunnenvergifter‘ auf den Bereich des wirtschaftlich und sozial motivierten Antijudaismus an, der meist als Erklärung für die Verschlechterung der Situation der Juden in ganz Europa im 14. Jahrhundert angeführt wird. Die Hassausbrüche werden als Reaktion des Volks auf eine allgemeine Krisensituation gedeutet: Epidemien, Wirtschaftskrisen und Kriege erschütterten seit Mitte des Jahrhunderts Europa. Die jüdischen Gemeinden, die sich gerade in Spanien durch relativen Reichtum und soziales Prestige – man denke an die Stellung der Juden am Hofe Alfonso X – auszeichneten, wurden zur Zielscheibe der Volkswut, zum „bouc émissaire en temps de crise“²²⁴.

Entsprechend der These Tietz‘ ist sich die neuere Forschung jedoch darüber einig, dass diese durch die allgemeine Krisensituation bedingten wirtschaftlichen und sozialen Gründe zwar zu einem Teil für den zunehmenden Antijudaismus verantwortlich sind, dass jedoch die oft zitierte ‚Sündenbock-Theorie‘²²⁵ nur einen Teil der tatsächlichen Gründe erfasst.

Delumeau vertritt am konsequentesten die These, dass gerade im 14. und 15. Jahrhundert die zentrale Rolle im Prozess der zunehmenden Stigmatisierung und Ausgrenzung der Alterität der Kirche zukommt: „[...] l’Eglise militante entre XIV et XVII non seulement exacerba , légitima et généralisa les sentiments hostiles aux Juifs des collectivités locales, mais encore provoqua des phénomènes de rejet qui, sans cette incitation idéologique ne se seraient sans doute pas produits.“²²⁶

²²⁴ Delumeau, Jean: *La peur en Occident, XIV-XVIII siècles. Une cité assiégée*, Paris 1978, S. 274

²²⁵ vgl. Fénichel, Otto: *Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus*, in: Simmel, Ernst (Hg.): *Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1993

²²⁶ Delumeau, 1978, S. 273. Ein weiterer Verfechter dieser These ist Monsalvo Antón: „[...] habría que considerar la presión antijudía que se canaliza, no a través de movimientos populares [...] sino mediante predicaciones, debates, polémicas [...].“ In: Monsalvo Antón, José María: *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid 1985, S. 271

Ziel der religiösen Propaganda war, neben der bewussten Konfrontation mit der Alterität, wie sie im *Mester de Clerecía*, exemplarisch in Berceos *Milagros* inszeniert wurde, gerade im 14. Jahrhundert die Konversion der Andersgläubigen. Im Gegensatz zur Folgezeit glaubte man in dieser ersten Phase der Massenkonzersionen an die ‚reinigende‘ Wirkung des Taufrituals: „L'eau baptismale chassait le démon de l'âme du Juif qui cessait soudain de faire peur et devenait inoffensif.“²²⁷

Die kollektive Überschreitung der bisherigen Grenze zwischen Christen und den Alteritätsgruppen der Juden und Mauren hatte als erste Konsequenz, dass die Grenzlinie zwischen den Konvertiten und ihren früheren Glaubensbrüdern verschärft wurde. Die parallele Entwicklung zu den Massenkonzersionen war somit die zunehmende Segregation und Stigmatisierung der ‚taufunwilligen‘ Juden und Mauren.

Redondo weist auf die Paradoxie dieser doppelten Zielsetzung, die einerseits die Alterität so weit wie möglich von der Identität entfernen, andererseits sie durch Konversion assimilieren will, hin: „D'un côté on le chasse, parce qu'il est différent, de l'autre on lui refuse le droit à la différence, en voulant le faire identique à soi; n'est-ce pas là une forme plus perfide d'exclusion?“²²⁸

Beide Entwicklungen, die seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in Spanien eine direkte Folge der Pogrome und der Massenkonzersionen waren, wurden, wie Delumeau betont, durch die Propaganda der Kirche unterstützt.

Eine zentrale Rolle in diesem Wechselspiel zwischen Konversion und Segregation nimmt der Dominikaner Vicente Ferrer ein. 1350 in Valencia geboren, wird Ferrer nach seinem Theologiestudium in Barcelona vor allem durch seine Tätigkeit als Wanderprediger in ganz Europa bekannt. Ab dem Jahr 1399 bereist er bis zu seinem Tod im Jahr 1419 einen Großteil der iberischen Halbinsel, sowie Frankreich, die Niederlande, Italien und die Schweiz.

Ziel seines unermüdlichen Predigens war die Verbreitung des christlichen Dogmas gegenüber Nicht-Gläubigen und Nicht-Christen, was ihm den Ruf als

²²⁷ ebd. S. 291

²²⁸ Redondo, 1983, S. 22

„grán apóstol del cristianismo“²²⁹ einbrachte. Gerade in Spanien machte sich Ferrer zur vordringlichen Aufgabe, die Juden und Mauren zum Taufstein zu führen, und zwar mittels zahlreicher Predigten, denen diese unter Strafandrohungen beiwohnen mussten.

Inszenierung und Wirkung dieser ab dem Jahre 1399 gehaltenen Massenpredigten werden in der Forschung häufig mit der der heutigen Massenmedien verglichen.²³⁰

Der Auftritt des Predigers glich einer theatralischen Inszenierung und war eingebunden in einen festlichen Prozessionszug. Während der eigentlichen Predigt, die zwei bis sechs Stunden dauern konnte, spielten neben dem Text eine bewusst eingesetzte Gestik und Mimik eine zentrale Rolle. Die Forschung weist darauf hin, dass Ferrer auch seine Sprache bewusst der Volkssprache anpasste. Dass diese ausgeklügelte Kombination aus Inszenierung, Sprache und Text die Massen tatsächlich erreichte, bezeugen zahlreiche Quellen, die die beeindruckenden Auftritte des Predigers beschreiben. So z.B. sein ‚Auftritt‘ im Jahre 1409 in Barcelona:

„Mestre Vicent Ferrer és ací, on ha ja estat ben sis setmanes, e diu missa e preïca fort merellosament cascun jorn, en què ha contínuament de set mília en vuit mília persones. E ha preïcat e fet l’ofici ací en la seu, devant nós e cantant ensemps ab tota la gent [...]. E ha seguida la processó per la ciutat, la qual és estada fort devota, solempne e molt bella, en què havia de vint-e-cinc mília persones ensús qui la seguien.“²³¹

Die Verbindung dieser massenwirksamen Inszenierungen, die auch durch das Medium der Musik die Menge in ihren Bann zogen, mit dem aufgeheizten religiösen Klima – man denke an die Pogrome des Jahres 1399 - führte zu einer deutlichen Radikalisierung gegen diejenigen Gruppen, die von der christlichen Norm abwichen. In zahlreichen Städten waren die unmittelbare Folge der Predigten Ferrers Ausschreitungen vor allem gegenüber den jüdischen Gemeinden.

²²⁹ Netanyahu, 1999, S. 164

²³⁰ vgl. Renedo, Xavier: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, Barcelona 1993, S. 11 ; Sánchez Sánchez, Manuel : *Predicación y antisemitismo : el caso de San Vicente Ferrer*, in : *Proyección histórica de España en sus tres culturas : Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid 1993, S. 196

²³¹ Quellenangabe in: Martínez, Tomàs: *San Vicent Ferrer. Sermons*, Barcelona 1993, S. 15

Auch wenn Ferrer von zahlreichen Forschern zu Gute gehalten wird, dass er prinzipiell in seinen Predigten für die gewaltfreie Konversion ins Christentum eintrat²³², waren die Folgen seiner Auftritte von Gewalt gegenüber Juden und Mauren geprägt. Es ist somit nicht verwunderlich, dass Ferrers Erscheinen in einer Stadt meist von Massenkonzersionen begleitet wurde.

Vicente Ferrer prägte jedoch nicht nur als Prediger das Schicksal der Juden und Mauren. Durch seine engen Kontakte mit dem Hofe Catalinas de Lancaster und des Infanten Fernando de Antequera war er ebenfalls an der Minderheitengesetzgebung maßgebend beteiligt. Die Forschung ist sich einig, dass der Gesetzeserlass von 1412, die *Leyes de Ayllón*, größtenteils von ihm konzipiert wurde.²³³

Netanyahu bezeichnet die aus 24 Paragraphen bestehenden Gesetze als „las más duras promulgadas jamás en la cristiandad contra los judíos antes de 1412.“²³⁴

Im Gegensatz zu den Predigten, deren Hauptziel die Konversion der Juden und Mauren ist, versuchen die Gesetze, die Grenze zu den nicht getauften Alteritätsgruppen zu verschärfen und eine maximale Segregation zu erreichen. Das Paradox zwischen Assimilation und Segregation bzw. Ausschluss, mit dem Redondo die gesamte Phase der Massenkonzersionen charakterisiert (siehe S. 119), zeigt sich also deutlich im Wirken Ferrers. Sowohl seine Predigten, als auch die Gesetze haben einerseits zahlreiche Konversionen, andererseits den zunehmenden Ausschluss der Juden und Mauren aus der spanischen Gesellschaft zur Folge.

Um nochmals auf die Frage zurückzukommen, welche Faktoren zu den Massenkonzersionen führten, durch die sich das gesamte gesellschaftliche Gleichgewicht verschob, muss man gerade diese Kombination aus einer durch das Medium der Predigt betriebenen Konversionspolitik und einer auf der neuen Gesetzgebung basierenden Segregationspolitik betrachten.

²³² vgl. Millás Vallicrosa, José María: *San Vicente Ferrer y el antisemitismo*, in: Sefarad X, 1950, S. 182; Llorca, Bernadino: *San Vicente y su labor en la conversión de los judíos*, in: Razón y Fe, 152, 1955

²³³ vgl. Netanyahu, 1999, S. 170 ff.; Suárez Fernández, Luis: *La expulsión de los judíos de España*, Madrid 1992, S. 216 ff.

²³⁴ Netanyahu, 1999, S. 170

Will man die Rolle Ferrers in dieser Entwicklung analysieren, ist es dementsprechend nötig, seine Predigten in Kombination mit den *Leyes de Ayllón* zu betrachten. Eine einseitige Analyse der Predigttexte, die weder die unmittelbaren Folgen der Predigten, noch die Gesetze mitberücksichtigt, wird, wie man beispielsweise an den Analysen Millás Vallicrosas und Vendrells sieht, der tatsächlichen Rolle Ferrers nicht gerecht.²³⁵

Im Folgenden soll dementsprechend das Zusammenspiel zwischen Segregations- und Konversionsdiskurs in den *Leyes* und den Predigten untersucht werden. Gerade auf dem Hintergrund der *Siete Partidas* soll im Zentrum der Analysen die Frage stehen, inwieweit sich die Grenzziehung zu den Alteritätsgruppen in der Epoche der Massenkonzersionen verändert.

²³⁵ vgl. Millás Vallicrosa, 1950; Vendrell, Francisca: *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón*, in: Sefarad, 13 (1953), S. 87-104

2.1.2 Segregationsdiskurs in den *Leyes de Ayllón*

Zahlreiche Forscher weisen auf den zentralen Stellenwert der 24 Paragraphen hin, die, 1412 erlassen, unter dem Namen *Leyes de Ayllón* oder *Leyes de Doña Catalina* bekannt wurden. Suárez Fernández spricht diesbezüglich von „un cambio radical en la jurisprudencia castellana referida a los judíos“²³⁶ und Netanyahu betont: „[...] el edicto va mucho más lejos que antes.“²³⁷

Gerade im Vergleich zu den Minderheitengesetzen der *Siete Partidas* können die *Leyes* als Gradmesser für die veränderte Situation der Fremdgruppen betrachtet werden. In diesem Sinne sollen im Folgenden auf der Basis der bisherigen Analyseergebnisse die einzelnen Paragraphen der *Leyes* untersucht werden.

Trotz der klaren Grenzziehung in den *Partidas*, verdeutlichte die Gesetzgebung des Alfonso X in Bezug auf die Juden und Mauren das prinzipielle Ziel, ein friedliches Zusammenleben auf der Basis klar definierter Regeln, Verbote und Rechte zu gewähren.

Dagegen lässt bereits der Titel der *Leyes* eine nun veränderte Zielsetzung erkennen:

„Pragmática de la Reina Doña Catalina, gobernadora del Reino, [...], sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías.“²³⁸

Wurden in den *Partidas* die einzelnen Bereiche der Trennung im Einzelnen aufgelistet (vgl. S. 69 ff.), stehen die *Leyes* unter der pauschalen Prämisse des „encerramiento“, also des strikten Ausschlusses der Alteritätsgruppen aus allen Bereichen der spanischen Gesellschaft. Der grundlegende Unterschied besteht darin, dass zu Zeiten des Alfonso X die Alteritätsgruppen – zumindest aus juristischer Perspektive - einen Teil der spanischen Gesellschaft im Ganzen darstellten, wohingegen sie nun aus dieser vollständig ausgeschlossen werden. Folgende zwei Zitate verdeutlichen diesen klaren Perspektivenwechsel gegenüber den Minderheiten.

²³⁶ Suárez Fernández, 1992, S. 216

²³⁷ Netanyahu, 1999, S. 173

²³⁸ Der vollständige Text der Gesetze wurde von Amador de los Ríos ediert: Amador de los Ríos, José: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, tomo II, Madrid 1876, S. 618-626. Die folgenden Zitate stammen aus dieser Ausgabe.

„Mansamente [...] deuen fazer vida los Judíos entre los Christianos, guardando su Ley, e non diziendo mal de la Fe de nuestro Señor Jesu Cristo [...].“ (Partida VII.24.1)

„1. Primeramente que de aquí adelante todos los judíos é moros é moras de los mis Regnos é Sennoríos sean é vivan apartados de los christianos, en un logar aparte de la Çibdad, Villa ú logar, donde fueren veçinos, é que sean çercados de una çerca en derredor é tenga una puerta sola [...].“ (Leyes / 1)

Das erste Zitat aus den *Partidas* zeigt deutlich durch die Präposition „entre“ den Stellenwert der Juden innerhalb der allgemeinen Gesellschaftsordnung. In den *Leyes* verweist dagegen der zweifache Gebrauch von „apartados“ / „aparte“ auf die Tatsache, dass Juden und Mauren nun außerhalb der Gesellschaft platziert werden. Der erste Schritt hierzu ist die räumliche Isolierung in einem Ghetto. Durften sich Juden und Mauren unter Alfonso X noch frei außerhalb der schon damals existierenden ‚Aljamas‘ bewegen, wird diese Freiheit nun radikal unter Strafandrohung eingeschränkt:

„E qualquier judío ó judía ó moro ó mora, que fuera del dho. çírculo morare, por este mismo fecho pierda todos sus bienes é más el cuerpo de tal judío ó judía, ó moro ó mora sea á la mi merçed, para le dar pena corporal por ello, segund la mi merçed fuere.“ (Leyes / 1)

Neben der deutlichen Freiheitsbeschränkung fällt hier im Gegensatz zu den *Partidas* auch die härtere Bestrafung der einzelnen Vergehen – hier das Mittel der Folter - auf.

Ein zweiter Bereich verdeutlicht die veränderte rechtliche Stellung der Minoritäten. Es wurde bereits darauf hingewiesen (vgl. S. 42 ff.), dass die interne Verwaltung sowie der Bereich des Zivilrechts der ‚Aljamas‘ in der Hand der Juden bzw. Mauren lag, so dass diese weitgehende Autonomie besaßen. Die *Leyes* unterstellen die Juden- und Maurenviertel komplett der christlichen Verwaltung und Rechtssprechung, was eine radikale Beschneidung der bisherigen Freiheiten darstellt:

„7. Otrosí: Que las aljamas de los judíos é moros de los mis Regnos é Sennoríos non puedan aver nin ayan daquí adelante jueçes judíos nin moros entre sí, por que les libren sus pleytos, asy çeviles como criminales, que acaesçen entre judíos é moros é moras; é reuócoles qualquier poderío, que de mí é de los Reyes, mis anteçesores, tienen en la dha. raçon por privilegio é en otra manera, é dólo por ninguno; [...].“

Neben dem Verlust der rechtlichen Autonomie und der bisherigen Privilegien wird den Juden und Mauren außerdem das bisherige Recht der Besteuerung innerhalb der ‚Aljamas‘ genommen, was einen enormen wirtschaftlichen Verlust darstellt:

„8. Otrosí: Que ninguna aljama, ni comunidad de judíos é judías é moros é moras non sean osados de echar nin echen pecho nin tributo entre sí, nin pongan imposición de cosa alguna que sea [...].“

Auch im wirtschaftlichen Bereich stellen die *Leyes* eine drastische Beschneidung der bisherigen Freiheiten dar. Auch wenn in den *Partidas* den Juden der Zugang zu tragenden Stellen am Hofe oder in der Verwaltung verwehrt wurde (vgl. VII.24.3), war die Realität, wie bereits erläutert, eine andere.

Das damals breite Berufsspektrum wird in den *Leyes* drastisch eingeschränkt, so dass den Minoritäten faktisch die Existenzgrundlage entzogen wird:

„5. Otrosí: Que ninguno nin algunos judíos nin judías, nin moro nin mora non sean arrendadores, nin procuradores, nin almojarifes, nin mayordomos [...]; nin sean correedores ó correedoras, nin cambiadores [...].“

„20. Otrosí: que ninguno ni algunos judíos ó judías nin moros nin moras non sean albitares, nin ferraderos, nin carpinteros, nin jubeteros, nin sastres, nin tunidores, nin calçeteros, nin carniçeros, nin pellejeros, nin traperos [...].“

Die Berufsverbote im Bereich der Verwaltung, im Finanzwesen (ley 5) und in praktisch allen handwerklichen Berufen (ley 20), in denen Juden und Mauren bisher tätig waren, bedeuten im Grunde den wirtschaftlichen Ruin der jüdischen und maurischen Gemeinden.

Netanyahu stellt in diesem Zusammenhang fest: „Como ninguna minoría puede sobrevivir económicamente segregada totalmente de la mayoría de la población, las leyes [...] no se deben considerar como limitaciones meramente económicas y sociales. Su propósito no era la opresión económica, sino la completa estrangulación económica [...].“²³⁹

Neben die Beseitigung der Autonomie und die Entziehung der Existenzgrundlage tritt an dritte Stelle der Vorsatz, ebenfalls das bisher hohe

²³⁹ Netanyahu, 1999, S. 174

soziale Prestige, das gerade einige Juden genossen, zu unterlaufen und somit nicht nur wirtschaftlich sondern auch sozial die Minoritäten aus der Gesellschaft auszuschließen. Dieses Ziel wird vor allem in dem folgenden Gesetz deutlich, das Juden und Mauren den in der Hierarchie durchaus niedrigen Titel ‚Don‘ verwehrt:

„12. Otrosí: Que ningun judío nin judía nin moro se llame de oy en adelante con nombre *Don*, nin por escrito nin por palabra [...]“

Die *Partidas* ließen zwei Grundsätze erkennen, die man praktisch in jedem der einzelnen Gesetze wieder finden konnte: das Gleichgewicht zwischen Trennung und Toleranz, sowie die beidseitige Grenzdefinition (vgl. S. 66 ff.).

Beide Grundsätze sind in keinem der 24 Paragraphen der *Leyes* zu finden. Wurde in den *Partidas* den Juden ausdrücklich ein Recht auf freie Religionsausübung sowie der Schutz der Synagogen und die Achtung des Shabbats zugestanden, fehlt dieser Bereich in den *Leyes* vollständig. In den einzelnen Paragraphen steht lediglich das Prinzip der Trennung, die, wie gesagt, eher dem totalen Ausschluss gleichkommt, im Vordergrund.

Ebenso fällt auf, dass in den *Leyes* sich fast alle Gesetze ausschließlich auf die Fremdgruppen beziehen. Anhand des Gesetzes 24.4 der *Partidas*, das den Status der Synagogen betrifft, wurde erläutert, dass sich bereits in der Gliederung des Paragraphen erkennen lässt, dass hier sowohl die Christen als auch die Juden und Mauren angesprochen werden (vgl. S. 66 f.). Demgegenüber zeigt die in den *Leyes* ständig wiederholte Eingangsfloskel „Que ningun judío nin judía, moro nin mora [...]“ deutlich, dass die Grenzen zwischen Identität und Alterität hier nur einseitig für die Alterität formuliert werden.

Das, was Stallaert als Hauptpfeiler der Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘ bezeichnet, existiert hier faktisch nicht mehr.²⁴⁰ Die *Leyes* verdeutlichen, wie sich das Gleichgewicht zwischen Toleranz und Trennung hin zu einer radikalen Segregation verschoben hat.

Netanyahu stellt diesbezüglich zusammenfassend fest: „La meta última de estas leyes no consistía meramente en impedir el desarrollo de relaciones mutuas entre judíos y cristianos; verdaderamente formaba parte de una política

²⁴⁰ vgl. Stallaert, 1998, S. 24 ff.

más amplia que apuntaba a establecer una separación completa – y el aislamiento permanente – de unos y otros.“²⁴¹

Die Analyse der *Partidas* ergab, dass die Grenzdefinition gegenüber den Alteritäten primär im religiösen Bereich, im Bereich der sozioökonomischen Beziehungen und im Bereich der ‚Körperkontakte‘ stattfand.

Betrachtet man die *Leyes de Ayllón* hinsichtlich dieser drei Bereiche der Grenzziehung zwischen Identität und Alterität fällt an erster Stelle auf, dass der religiöse Bereich praktisch gänzlich ausgeblendet wird: es findet weder eine konkrete Definition der Alterität statt, noch wird durch die Gesetze der religiöse Bereich reglementiert. Von Proselytismus oder Blasphemie ist im Gegensatz zu den *Partidas* nicht mehr die Rede. Gerade im Zusammenhang mit den Massenkonzersionen bedeutet diese Tatsache folgendes: je mehr gerade die religiöse Grenze durch das Ritual der Taufe überschritten wird, umso ‚wertloser‘ wird die Definition von Identität und Alterität durch religiöse und historische Codes, wodurch die Basis der bisherigen Selbst- und Fremdbilder zusammenbricht.

Die logische Folge dieses Prozesses ist eine Verschiebung der Grenzziehung sowie der Definition von Identität und Alterität. Beide Mechanismen finden sich bereits in den *Leyes*, die sozusagen in einem Anfangsstadium dieses Prozesses anzusiedeln sind, wieder.

Wie bereits erläutert, findet im sozioökonomischen Bereich eine deutliche Verschärfung der Grenzziehung statt. Verfolgten die *Partidas* lediglich das Ziel, in diesem Bereich die Kontakte zu minimieren, bedeuten die umfassenden Berufsverbote in den *Leyes* den totalen Ausschluss aus der spanischen Gesellschaft.

Im Fazit der Analyse des *Libro de buen amor* wurde vermutet, dass sich durch die zunehmende Grenzverwischung zwischen Identität und Alterität in Kombination mit den Massenkonzersionen sowohl die Grenzziehung als auch die Selbst- und Fremddefinition immer mehr in den Bereich des Körperlichen

²⁴¹ Netanyahu, 1999, S. 173

und der primordialen Codes verlagert. Ein Großteil der Paragraphen der *Leyes* bestätigt diese Vermutung.

Allein 10 der 24 Gesetze fallen in diesen Bereich der Grenzziehung und betreffen vor allem den Bereich des Essens und Trinkens, sowie der Unterscheidung von Identität und Alterität aufgrund körperlicher Merkmale.

Es ist beeindruckend, in welcher Ausführlichkeit gerade anhand von Nahrungsmitteln und den damit in Verbindung stehenden Berufen die Grenze markiert wird:

„2. Otrosí: Que ninguno ni algunos judíos nin judías, nin moro nin mora sean espeçieros, ni boticarios, ni çirujanos, ni físicos, nin vendan pan, vino, nin farina, nin aceyte, nin manteca, nin otra cosa alguna de comer á cristianos nin á cristianas, nin tengan tienda con botica, ni mesa en público, ni en escondido, para vender viandas algunas, que sean de comer.“

„4. Otrosí: Que ninguno nin algunos judíos, nin judías, nin moros, asy en sus casas como fuera de ellas, coman, ni bevan entre cristianos nin cristianas, nin cristianos nin cristianas entre los judíos [...]; non tengan escuderos nin servidores moros nin moras, cristianos nin cristianas, para que les fagan serviçio [...], nin para los aguisar de comer [...].“

„6. Otrosí: Que ninguno nin algunos judíos nin moros nin moras non tengan en sus barrios [...] nin mercados para vender nin comprar cosas algunas de comer é de veber á cristianos nin á cristianas [...].“

„10. Otrosí: Que ningun judío nin judía, moro nin mora, sean osados de visitar á cristiano ó cristiana en sus enfermedades, nin les dar meleçinas nin jaropes [...]; ni les embien presentes de fogaldres, nin de espeçias, nin de pan cozido, nin de vino, nin de aves muertas, nin de otras carnes muertas, nin que sean de comer pescado muerto, nin de otras frutas, nin de otras cosas muertas que sean de comer.“

„21. Otrosí: Que ninguno nin algunos judíos nin moros [...] non sean requeros, nin trayan mercaderías algunas, para vender á cristianos ni á cristianas, así como açeyte é miel é arroz, nin otras mercaderias algunas, que para comer sean ; [...].“

Vergleicht man diese sehr detaillierten Gesetze mit den entsprechenden Stellen in den *Partidas*, fällt folgendes auf:

Zunächst ist aufgrund des Umfangs und der Ausführlichkeit, mit der das Thema behandelt wird, deutlich ersichtlich, dass die Reglementierungen im Bereich des Essens und Trinkens in den *Leyes* einen zentralen Stellenwert einnehmen. In den *Partidas* galt lediglich ein Gesetz diesem Thema.

War das in den *Partidas* ausgesprochene Verbot der Tischgemeinschaft eher im Sinne der Vermeidung sozialer Kontakte zu verstehen, nimmt in den *Leyes* der Bereich der ‚indirekten‘ Körperkontakte durch Nahrung oder Medizin durchaus obsessionelle Züge an, was die zahlreichen Wiederholungen in den zitierten Gesetzen verdeutlichen.

Die Feststellung Giesens, dass sich die primordiale Grenzziehung unter anderem in Vergiftungs- und Ansteckungsängsten äußert, findet sich hier bestätigt. Jeglicher Kontakt mit dem Körper des Anderen, sei es über Nahrungsmittel (ley 2, 4, 6, 21), Arznei oder medizinisch bedingte Kontakte (ley 10), wird per Gesetz verboten. Das Fremde wird hier implizit als ansteckende Krankheit stigmatisiert, die man durch strikte Segregationsmaßnahmen eindämmen muss. Die in den zitierten Gesetzen ständig wiederholte Form des Imperativs unterstreicht sprachlich die Vehemenz dieser Maßnahmen.

Außerdem fällt auf, dass es sich bei einem Großteil der genannten Nahrungsmittel um Produkte handelt, die ursprünglich dem jüdisch-maurischen Kulturkreis zuzuordnen sind²⁴². Die *Leyes* stehen somit am Beginn einer Entwicklung, die im 15. und 16. Jahrhundert zur obsessionellen Identifikation der Christen mit gewissen Nahrungsmitteln führt.

Stellt man auf diesem Hintergrund nochmals die Frage nach der Grenzziehung zwischen Identität und Alterität, wird klar, dass diese sich immer mehr in den Bereich des Körperlichen verlagert: alles, was mit diesem fremden Körper in Berührung kommt, wird als Gefahr für die eigene Identität betrachtet.

Entgegen der Stereotypisierung der jüdischen Alterität aus theologischer Perspektive als Christusmörder in den *Milagros*, konnte man weder in den *Partidas* noch im *Libro de buen amor* von einem ausgeprägten Fremdbild sprechen. Betrachtet man nun die *Leyes*, wird klar, dass sich die Definition der Alterität eindeutig in den Bereich der körperlichen Unterscheidungsmerkmale verlagert. Vier der Gesetze verpflichten Juden und Mauren geradezu, sich durch ihr Äußeres von den Christen zu unterscheiden:

„13. Otrosí: Que ninguno nin algunos judíos de mis Regnos é Sennoríos [...] non trayan capirotos con chías lenguas [...]; é otrosí que

²⁴² vgl. Stallaert, 1998, S. 40 f. und S. 68. Stallaert nennt u.a. als typische, dem jüdisch-maurischen Kulturkreis zugehörige Nahrungsmittel: Gemüse, Öl, Honig und Reis.

trayan sobre las ropas ençima tabardos con aletas, é que non trayan mantones [...].“

„14. Otrosí: Que todas las judías é moras de mis Regnos é Sennorios [...] que trayan mantos grandes fasta en piés, sin çendal é sin penna, é toca sin oro ; é trayan las cabezas cobiertas con los dhos. mantos doblados.“

„15. Otrosí: Que todos los judíos é judías é moros é moras [...] non trayan paños ningunos, salbo que sea la mayor quantía del preçio de la vara fasta treynta maravedís [...].“

„18. Otrosí: Que daqui adelante todos los judíos é moros de mis Regnos é Sennorios nin alguno dellos non se fagan nin manden façer las barbas á nabajas nin á tixera, salvo que las trayan largas, como les creciere, nin se cerçenen nin cortan los caballos [...].“

Hinter diesen Gesetzen steht einerseits das Ziel, die bisher hohe gesellschaftliche Stellung vor allem einiger Juden durch das Verbot teurer Kleidung zu untergraben (vgl. ley 14 und 15). Die Kleidung, die gerade im Mittelalter Kennzeichen des sozialen Status war, soll nun bewusst auf die gesellschaftliche Außenseiterstellung der Juden und Mauren hinweisen.

An dem Gesetz, das den Juden und Mauren das Schneiden von Haaren und Bärten verbietet (ley 18), wird jedoch noch eine tiefere Dimension deutlich. Nach dem Verwischen der bisherigen Unterscheidungsmerkmale zwischen Identität und Alterität durch die zunehmende kulturelle Annäherung einerseits und das Phänomen der Massenkonzersionen andererseits, spricht aus den zitierten Gesetzen das Ziel, neue Unterscheidungsmerkmale zu konstruieren. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um historisch oder religiös motivierte Unterschiede, sondern um künstlich konstruierte Markierer der kollektiven Alterität.

Es findet hier – in einem Anfangsstadium – genau das statt, was im Theorieteil als ‚Intensivierung der Selbst- und Fremdbilder in Krisenzeiten‘ bezeichnet wurde: der Alterität werden möglichst viele der als fremd markierten Merkmale zugeschrieben (vgl. S. 28 f.). Die kulturell-religiöse Grenze reicht nicht mehr aus, was den Prozess der zunehmenden körperlichen Kennzeichnung und Stigmatisierung in Gang setzt.

Konnte man weder in den *Partidas* noch im *Libro* von einer bewusst eingesetzten Alteritätskonstruktion sprechen und war das Fremdbild in Berceos

Milagros primär theologisch motiviert, so trifft hier der Begriff der Konstruktion genau zu, da die Unterscheidungsmerkmale sozusagen erst erfunden werden müssen.

Angesichts dieser neuen Grenzziehung und Definition der Alterität muss man sich die Frage stellen, ob hier nicht bereits ein erster Schritt in Richtung ‚Casticismo‘ erfolgt.

Kennzeichen dieses Prozess ist laut Stallaert²⁴³, dass die ursprünglich historisch bzw. kulturell definierte Religionszugehörigkeit zu einer biologischen Kategorie wird, d.h. dass Ethnizität an körperlichen Merkmalen festgemacht wird. Des Weiteren charakterisiere sich dieser Mechanismus dadurch, dass die spanische Gesellschaft alles als fremd Gekennzeichnete aus ihrem Inneren verbannt.

Betrachtet man die *Leyes de Ayllón*, findet man in einem Anfangsstadium beide von Stallaert genannten Merkmale wieder: Merkmalszuschreibungen sowohl im Bereich der Nahrung als auch im Bereich der äußeren Erscheinung sowie die fast obsessionelle Ansteckungsangst weisen auf die zunehmende ‚Biologisierung‘ hin. Ebenso verdeutlicht die Radikalisierung der Ausschlussinstrumente, dass sich die spanische Gesellschaft immer mehr in Richtung eines Einheitsstaats entwickelt.

²⁴³ Vgl. Stallaert, 1998, S. 20 ff.

2.1.3 Konversionsdiskurs in den Predigten

Die *Leyes de Ayllón*, die sowohl den zunehmenden Ausschluss der Minoritäten bewirkten, als auch zu den Massenkonversionen beitrugen, fallen in die Hauptzeit der Massenpredigten Ferrers.

Eines der Hauptthemen dieser zwischen 1399 und 1419 auf katalanisch und kastilisch gehaltenen Predigten war, neben dem allgemeinen Kampf gegen Laster und Unglauben, die Rolle der Alteritätsgruppen und deren Konversion. Im Gegensatz zu den *Leyes*, die sich gleichermaßen gegen die Juden und Mauren wenden, richtet Ferrer in den Predigten seinen Fokus auf die Gruppe der Juden, was mit deren höherer gesellschaftlichen Stellung zu erklären ist.

Netanyahu weist darauf hin, dass gerade durch die Kombination von gesetzlicher Segregation und Stigmatisierung und religiösem Konversionsdiskurs, der die bereits angespannte Situation nur noch weiter verschärfte, den Juden als reale Überlebenschance nur noch die Konversion blieb: „Así, la conversión les quedaba a los judíos de España como única posibilidad de supervivencia.“²⁴⁴

Entsprechend der These Delumeaus²⁴⁵, dass gerade das Propagandamedium der Predigten zur veränderten Situation der Minoritäten im 15. Jahrhundert beitrug, sollen im Folgenden die Predigten Ferrers als ein in diesem Prozess exemplarisches Beispiel analysiert werden.²⁴⁶

In zahlreichen Predigten wiederholt Ferrer, dass in Zukunft der einzige Weg der Juden innerhalb der spanischen Gesellschaft der der Taufe sei:

²⁴⁴ Netanyahu, 1999, S. 175

²⁴⁵ Delumeau, 1978, S. 271 ff.

²⁴⁶ Textgrundlage der folgenden Analyse sind drei Editionen der Predigten Ferrers, die zusammen einen Großteil der von ihm gehaltenen Predigten zwischen 1399 und 1419 abdecken.

Die umfangreichste Sammlung liefert die Edition von Gret Schib und Josep Sanchis Sivera: *Sant Vicent Ferrer. Sermons*, 6 vols., Barcelona 1932-1988. Diese Edition soll im Folgenden mit ‚S‘, der jeweiligen Bandzahl und der Seitenzahl abgekürzt werden.

Eine zentrale Stellung nimmt ebenfalls die Edition der im Jahre 1413 in Valencia gehaltenen Pfingstpredigten ein: Sanchis Sivera, Josep: *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*, Barcelona 1927; im Folgenden mit ‚Q‘ abgekürzt.

Die aktuellste Edition der auf kastilisch gehaltenen Predigten liefert Pedro Cátedra García: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412), estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca 1994; im Folgenden mit ‚C‘ abgekürzt.

„E por esto, jodíos, [...] lo que avedes de fazer [...] es el santo baptismo, que está abierto e tañido con la verga de la santa cruz e baptizadvos e seredes salvos [...]. E los que se baptizaren primero o en medio o en çaga todos serán salvos. [...].

Así agora vosotros: los que primeros entrades en el baptismo ganaredes mayor corona, aunque todos vos salvedes. Ca la ordenación que el rey ha fecha que vengades a la predicación, por vuestra salvación es fecha, aunque venides por fuerça e con aguyjones e a mal de vuestro grado. [...].

¡O, jodíos, e qué buen aguyjón es aqueste que vos faze allegar a Dios! E ves aquí el primero aguyjón, que es el dolor corporal.“ (C, 384 f.)

Das Zitat verdeutlicht Ferrers Rhetorik, in deren Zentrum das Anpreisen der Taufe steht. Hierbei konzentriert sich seine Argumentation primär auf den großen ‚Nutzen‘ der Taufe für die Juden, was er durch den Begriff „corona“ unterstreicht. Im zweiten Teil der zitierten Stelle wird jedoch deutlich, dass hier die Taufe nicht als freiwillige ‚Option‘ angepriesen wird, sondern als unumgehbarer Zwang zu betrachten ist.

Entgegen dem weit verbreiteten Bild des Predigers, dessen Ziel die gewaltfreie Konversion sei – „reinvindica la necesidad de una conversión libre por persuasión“²⁴⁷ - , scheint hier Ferrer auch die Gewalt als legitimes Mittel anzusehen. Es wurde in diesem Zusammenhang bereits auf den durch Gewalt geprägten Rahmen hingewiesen, in dem die Predigten stattfanden. Ferrer verweist ebenfalls auf das Druckmittel der Gesetzgebung:

„Solamente este aguyjón de temor judicial devría abastar a convertir los jodíos.“ (ebd.)

Außerdem verdeutlichen die Predigten, dass zur Zeit Ferrers die Taufe noch tatsächlich als Medium angesehen wurde, durch das die Juden eine neue ethnische und religiöse Identität erlangen sollten. Die Taufe fungiert somit als Reinigungs- und Passageritual:

„Mas quan la criatura és bategada, veus que torne tan jove e tan bella, que maravella. [...]. E no solament la criatura petita, mas hun moro o juheu, per vell que sie.“ (S, IV, 184)

„E no solament dels infants petits, mas de hun juheu gran o altre infel, si ve al babtisme ab vera credència, la sua ànima és santificada allí.“ (S, II, 12)

²⁴⁷ Millás Vallicrosa, 1950, S. 182

Die Tatsache, dass hier das Taufritual als Wechsel der ethnisch-religiösen Identität fungiert, wird durch die Begrifflichkeit Ferrers unterstrichen. Die Begriffe „jove“, „bella“ und „maravella“ suggerieren auf sprachlicher Ebene die Vorstellung eines ‚gereinigten‘ Anfangszustands, in den der Getaufte versetzt wird. Die Parallelisierung zwischen den neu Getauften mit Kindern verdeutlicht diese Konzeption der Taufe.

Betrachtet man diese Versprechungen im Kontext der *Leyes*, erscheint die Taufe einerseits als einzige Möglichkeit der Juden innerhalb der spanischen Gesellschaft weiterzuleben und andererseits, im religiösen Sinne, als Bedingung einer neuen christlichen Identität.

Im Gegensatz zur Folgezeit, in der auch den ‚Conversos‘ das Leben innerhalb der spanischen Gesellschaft erschwert wird, plädiert Ferrer noch für deren Integration. Den Respekt, den Alfonso X sowohl gegenüber den Juden und Mauren, als auch gegenüber den ‚Conversos‘ verlangte, lässt Ferrer nur noch denen zukommen, die sich taufen lassen:

„[...] quels deurien abraçar e honrar-los e amar-los; e fets lo contrari, quels menyspreau perquè són stats juheus, e nou deueu fer, car Jesuchrist juheu fo, e la verge Maria abans fo juhia que christiana. Gran peccat és de escarnir-los, [...]; nou deus fer, que axí seràs dapnat, com aquell fore si morís juheu; mas deueu-los adoctrinar en lo serví de Déu.“ (S, III, 70)

Gegenüber der sehr harten Rhetorik der *Leyes* erstaunen in diesem Kontext die positiven Begriffe „abraçar“, „honrar“ und „amar“, die eine problemlose Integration in die christliche Gesellschaft suggerieren. Entsprechend Ferrers Konversionsstrategie wird hier mit rhetorischem Geschick versucht, den Juden die Taufe ‚schmackhaft‘ zu machen, indem man ihnen den Schutz und die Integration verspricht, die ihnen als Juden durch die *Leyes* genommen wurden. Auf der anderen Seite zeigt sich hier die durchaus paradoxe Argumentation Ferrers: die ‚Converos‘ sollen geehrt werden, gerade weil sie, wie Jesus und Maria, Juden waren. Den Juden wiederum droht, wie auch den Christen, die die ‚Conversos‘ nicht achten, die ewige Verdammnis. Die jüdische Abstammung dient somit einerseits als ehrenwert, andererseits als verdammenswert.

Das Zitat verdeutlicht ebenfalls, wie Ferrer sich in seinen Predigten bewusst an beide ethnische Gruppen wendet und durch die spezifische Mischung aus Versprechungen und Drohungen im Grunde sowohl die Juden als auch die

Christen unter den Druck der Zwangsintegration setzt, was auf sprachlicher Ebene durch die Wiederholungen des Verbs „dever“ unterstrichen wird.

Neben seinem primären Ziel, durch die Massenpredigten gerade die Fremdgruppe der Juden von der Konversion zu überzeugen bzw. sie zu zwingen, plädiert Ferrer entsprechend der Paragraphen der *Leyes* für die absolute Segregation der Minoritäten. Der Wortlaut der relevanten Stellen gleicht zu einem Großteil den entsprechenden Paragraphen der *Leyes*, was nochmals auf die Verbindungslinie zwischen den Gesetzen und den Predigten hinweist:

„[...] quels juheus [...] estiguen en apartat, no entre los christians; ne sostengats metges infels, ne comprar d'ells virtualles, e que estiguen tanquats e murats [...]. Christiana no ésser dida de aquells, ne menjar ab ells. Si us envien pa, lançau-lo als cans [...].“²⁴⁸ (S, III, 14)

Die Tatsache, dass Ferrer hier neben der räumlichen Segregation sofort auf den Bereich der Körperkontakte im Bereich der Medizin und der Nahrungsmittel zu sprechen kommt, unterstreicht, dass auch die Predigten zu der zunehmenden Grenzziehung im primordialen Bereich beitragen.

Es entsteht somit eine Wechselwirkung zwischen Konversions- und Segregationsdiskurs: die geforderte Toleranz gegenüber den ‚Conversos‘ kontrastiert mit der sich verschärfenden Stigmatisierung der Alterität.

Im Gegensatz zu den *Leyes de Ayllón*, in denen die Grenzziehung zwischen Identität und Alterität fast ausschließlich im Bereich der primordialen Codes stattfand, zeigen die Predigten Ferrers ein komplexeres Bild.

Sowohl was die Grenzziehung als auch die Definition der Alterität angeht, argumentiert Ferrer auf verschiedenen Ebenen.

An erster Stelle steht hier, was in einem religiösen Diskurs nicht verwunderlich ist, die religiöse Definition der Alterität. Die grundlegende Trennungslinie ist für ihn die zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zu denen auch die ‚schlechten‘ Christen gehören:

„Més vos diré pus fort: veus que tots los moros, juheus, turchs e mals christians estan en punt de ésser dapnats.“ (S, III, 189)

²⁴⁸ Vgl. auch C, 247, 249

„Incerdulis: aquests són los juheus e moros e mals christians, qui dubten en la fe.“ (S, II, 147)

Überträgt man dies auf die Frage nach der Grenzdefinition, postuliert Ferrer eine religiöse Grenze, die jedoch durch das Ritual der Taufe überschreitbar ist. In der Großgruppe der Ungläubigen, die man als Alteritätskollektiv bezeichnen könnte, stellt er jedoch durchaus eine Hierarchie auf, in der die Gruppe der Juden an unterster Stelle stehen:

„Hoc, haver tots los juheus e són pus dapnats que nosaltres, per tal que no han volguda rebre la ley de Jesuchrist, ni lo rey Messies; [...].“ (S, I, 195)

„E assí les [los juheus] contesçe como al çiego que ha perdido el bordón, que luego anda tentando e trava de qualquier cosa que falla. Assí ellos, después que perdieron el bordón – es saber, el rrey verdadero Mexías Ihesú Christo -, andan atentando.“ (C, 347)

Entsprechend der *Siete Partidas*, in denen die Juden aufgrund ihrer ‚falschen‘ Religion auf der rechtlichen Ebene den Christen untergeordnet werden, wird auch hier die niedrige Stellung der Juden mit dem Argument des ‚falschen‘ Glaubens und der religiösen Blindheit begründet.

Im Gegensatz zu den *Partidas*, in denen zwar die prinzipielle Vorrangstellung der Christen postuliert wurde, jedoch ansonsten die Definition der Alterität relativ neutral ausfiel, greift Ferrer – wie auch schon Berceo rund 150 Jahre zuvor - auf das Inventar der stigmatisierenden Stereotypen zurück. Folgende Stelle verdeutlicht, wie Ferrer die ursprünglich religiöse Argumentation mit Stereotypen anreichert, die in erster Linie den Charakter der Juden betreffen:

„Respós que les [animes] dels juheus son mes avall que les dels infels, per ço quels paguans no havien haguts proffetes, mas per ignorancia; [...]; mas los juheus que havien hauts tants proffetes, e pequen per malicia.“ (Q, 283)

Dem Sündigen durch Unwissen wird hier das Sündigen aufgrund bösen Willens gegenübergestellt. Entsprechend der bereits zitierten Hierarchie, die Ferrer unter den Gläubigen aufstellt (vgl. S. 135), basieren auch hier seine Argumente auf der bewusst eingesetzten Unterscheidung der Juden gegenüber der Gruppe der Ungläubigen.

Im Gegensatz jedoch zu den bisher rein theologischen Argumenten wechselt Ferrer hier die Ebene: unter der Oberfläche der religiösen Grenzdefinition

befindet sich ein zweiter, viel umfangreicherer Bereich an Unterscheidungsmerkmalen, die Charakter und Verhalten der Alterität betreffen, was der Begriff „malicia“ unterstreicht. Gerade in diesem Punkt unterscheiden sich die Predigten grundlegend von den *Partidas*, in denen an keiner Stelle die Juden anhand Charaktereigenschaften von den Christen unterschieden wurden.

Folgende Zitate belegen, wie ausführlich Ferrer auf diese Ebene in seine Predigten eingeht:

„E este dolor corporal fue sienpre neçesario a los jodíos, que jamás nunca quisieron fazer cosa alguna de bien sinon con mal.“ (C, 383)

„E, jodíos, esta propiedad que tenedes non es agora de nuevo, ca nunca jamás fezistes algún bien sinon por fuerça.“ (C, 385)

„No faràs homey. Aquest manament, petit és de paraula, mas és molt gran en substància. [...]. Ell, lo beneyt Senyor, quan los falsos e cruels juheus lo estiraçaven, quan lo clavaren en la creu de sobines [...].“ (S, II, 270)

Gerade im letzten der drei Zitate wird deutlich, dass Ferrer die schon von Berceo thematisierte religiöse Verdammung der Juden aufgrund des Christumordes auf deren prinzipielle Charaktereigenschaften überträgt und gleichzeitig betont, dass diese Eigenschaften auch heute noch gelten. Die historisch-religiös motivierten Vorwürfe der Grausamkeit, Hartherzigkeit und des Verrats verselbstständigen sich somit zu festgeschriebenen, vom religiösen Kontext losgelösten ‚Wesenszügen‘, was durch die zeitliche Dimension des „nunca jamás“ betont wird. Des Weiteren fällt hier ebenfalls gerade im Unterschied zu den *Partidas* die sehr schematische Stigmatisierung der Alterität innerhalb der zwei Pole „bien“ und „mal“ auf.

Entsprechend der Theorie Titzmanns, dass sich Selbst- und Fremdbilder gegenseitig bedingen (vgl. S. 27), stehen in den Predigten Ferrers – entsprechend der antithetischen Konstruktion von Berceos *Milagros* - die ‚jüdischen Laster‘ den ‚christlichen Tugenden‘ gegenüber:

„De present, per tal que Déus nos dó la sua gràcia, etc., sapiats, senyors, que nostre senyor Déus Jesuchrist reprenie los juheus de IIII peccats molt terribles, en lo evangeli de huy. Lo primer és de inobediència; lo segon, vanaglòria; lo 3, de arrogància; lo 4, de inextollència.“ (S, V, 183)

„Sapiats que los juheus ab qui disputave Jhesu Xrist eren axí, avariciosos, que cerquaven maneres que tots los diners venguessen a ells.“ (Q, 149)

„En aquest sermó yo vos vull declarar com devem començar bona vida, e les persones que ja la han començada, per gràcia de Déu, com la deuen acabar e perseverar. [...]. Veus què vol dir aquesta paraula: que nosaltres, devant totes coses, que hajam caritat. [...]. Aprés, altres virtuts són morals [...], axí com humilitat [...]. Après, de misericòrdia, [...], amar la riquesa no molt. [...].“ (S, I, 89 f.)

Das erste Zitat verdeutlicht, dass hier bereits auf sprachlicher Ebene eine klare Grenze zwischen dem Selbstbild und dem Fremdbild gezogen wird, was durch die Zweiteilung in „nos / nostre senyor“ und „los juheus“ unterstrichen wird. Dementsprechend werden allen traditionellen christlichen Tugenden wie Nächstenliebe, Bescheidenheit, Erbarmen und Mäßigung einem Sünden katalog gegenübergestellt, der an zahlreichen Stellen gerade mit den jüdischen Charaktereigenschaften assoziiert wird. Es ist bezeichnend, dass Ferrer innerhalb dieser vordergründig religiös-moralischen Argumentationslinie auch Argumente aus dem Bereich der ökonomisch motivierten Stereotypen – wie hier der Geiz und die Profitgier – einfließen lässt, wodurch eine propagandistisch ‚geschickte‘ Vermischung der Argumentationsebenen entsteht.

Oft geschieht dies auf indirekte Weise durch Anspielungen oder, wie folgendes Zitat zeigt, dadurch, dass Ferrer nach der Aufstellung eines Sünden katalogs als Fazit gerade die Juden als Beispiel nimmt:

„Axí ó fa lo dimoni, que farà esmaginar a la persona [...] en vanitats, etc., e axí cau en peccat de supèrbia. Item, de avarícia [...]. Item de envega [...]. Item de ira: quan veu son enemich que li haurà mort son pare, dirà: „Perquè nol mato?“ Diran: „Què cor de juheu ha!“ Item, de luxúria [...].“ (S, III, 16)

Dass die Laster der Ruhmsucht, des Hochmuts, des Geizes, des Zorns und der Ausschweifung nicht nur im Allgemeinen mit den Juden, sondern mit deren Herzen assoziiert werden, verweist auf die dritte Ebene der Definition der Alterität: Ferrer spricht hier nicht nur von sündhaften Verhaltensweisen, sondern bindet diese direkt an primordiale Kategorien, wie hier das Herz.

Die Negativeigenschaften werden also direkt dem ‚fremden Körper‘ zugeschrieben.

Im Gegensatz zu den *Leyes de Ayllón* wo es primär um die obsessionelle Angst vor Körperkontakten aller Art und die Stigmatisierung des fremden Körpers ging, geht es in den Predigten um den von vornherein als sündhaft gekennzeichneten Körper.

Vergleichbar mit den bisher analysierten Texten, verdeutlicht Ferrer dies anhand des Bereichs des Essens und Trinkens. Wie bereits anhand der Tugenden und Sünden festgestellt wurde, basiert auch hier Ferrers Argumentation auf dem rhetorischen Mittel des Kontrasts zwischen Identität und Alterität:

„E los jodíos e los moros, porque el Antichristo concordará con ellos en muchas cosas de vanidades, aýna serán con él, porque van a carnalidades. Mas los christianos avrán mayor resistencia, que averán contra él por virtudes.“ (C, 536)

Es fällt auf, dass Ferrer hier das christliche Selbstbild gegenüber dem Fremdkollektiv konstruiert: was die Lasterhaftigkeit angeht, stehen für ihn Juden und Mauren auf der gleichen Stufe. Es findet an dieser Stelle genau der Mechanismus statt, den Titzmann als „projektive Merkmalszuschreibung“²⁴⁹ bezeichnet: unterdrückte und gefürchtete Bereiche der eigenen Kultur werden auf die Alterität übertragen. Das Fremdbild wird so zur Kehrseite des Selbstbildes.

Des Weiteren stellt er vor allem die Sünde der Ausschweifung und die Fleischessünde den christlichen Tugenden gegenüber, was folgendes Zitat belegt:

„Veus: cascú dels apòstols se guardaven que ne fos superbiós, [...] mas tot humil; ne avariós, mas tot liberal, ni luxuriós, mas tot cast; ni golós, mas tot abstinent [...]. E no solament ells se guardaven dels set peccats mortals, mas dels venials, [...], no mengar massa, ni molt beure [...].“ (S, I, 135)

Gerade im Zusammenhang mit den bereits zitierten Stellen über die jüdischen und maurischen Sünden wird deutlich, dass Ferrer hier die ‚christliche‘ Abstinenz der ‚jüdisch-maurischen‘ Ausschweifung gerade im Bereich des Körperlichen - der „carnalidades“ - gegenüberstellt.

Diese Oppositionspaare standen sich bereits im *Libro de buen amor* gegenüber. Im Gegensatz jedoch zum *Libro*, wo beide Positionen keineswegs

²⁴⁹ Titzmann, 1999, S. 111

in stigmatisierender Weise gekennzeichnet wurden, setzt Ferrer die Oppositionspaare bewusst ein, um das Fremde von dem Eigenen zu trennen.

Die Theorie, dass kollektive Identität und Alterität gerade in Krisenzeiten oft über primordiale Codes, wie hier dem Essverhalten, markiert werden (vgl. S. 32 ff.), bewahrheitet sich in den Predigten Ferrers.

Cátedra García beschreibt diese Argumentationslinie, die sich – was die Zitate belegen - von primär theologischen Argumenten über soziologische Kategorien zum Bereich des Primordialen spannt, mit folgenden Worten:

„ [...] el predicador valenciano se hizo, primero, portavoz de una necesidad puramente teológica, para luego ir prestando un soporte teológico [...] a todos sus oyentes, que verán poblada su cabeza [...] de tópicos tradicionales del antijudaísmo medieval, que va de lo sociológico a lo fisiológico [...].“²⁵⁰

Anhand der *Leyes de Ayllón* wurde bereits nachgewiesen, dass hier gerade im Gegensatz zu den *Siete Partidas* des Alfonso X ein klares Fremdbild gezeichnet wird, und zwar auf der Basis primordialer Codes wie Frisur, Kleidung und als ‚fremd‘ gekennzeichnete Nahrungsmittel.

Die Predigten Ferrers gehen diesbezüglich einen Schritt weiter, da hier das Fremdbild in bewusster Opposition zum Selbstbild gezeichnet wird.

Im Gegensatz zu den rein körperlichen Merkmalen in den *Leyes* überträgt Ferrer diese auf Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen, die den christlichen gegenüberstehen. Der Andere unterscheidet sich somit nicht nur aufgrund seines Aussehens, sondern auch aufgrund seines prinzipiell sündhaften Verhaltens von dem Selbstbild.

Es stellt sich die Frage, ob in den Predigten Ferrers bereits die Anfänge der Ideologie des ‚Casticismo‘ zu erkennen sind.

Auf der einen Seite unterscheidet sich die Zielsetzung seiner Massenpredigten grundsätzlich von der Ideologie des ‚Casticismo‘: im Gegensatz zur Folgezeit, wo die Grenze zwischen Christen und Nicht-Christen auch nicht mehr durch das Taufritual überschreitbar ist, ist das Ziel Ferrers, möglichst viele Nicht-

²⁵⁰ Cátedra García, 1994, S. 243

Christen in die Gemeinschaft der Christen zu integrieren. Die Taufe dient hierbei als ‚Reinigung‘ von allen nicht-christlichen Merkmalen.

Obwohl er also Teile seiner Argumentation anhand körperlicher Kategorien aufbaut, betrachtet er diese als überschreitbar.

Dennoch trägt Ferrer durch seine Predigten zur zunehmenden Stigmatisierung der Alteritäten und damit zu deren Ausschluss bei. Wie Redondo bemerkt²⁵¹, sind Zwangskonversion und Segregation nur zwei Seiten der gleichen Münze: beide haben die Beseitigung des Fremden und die Homogenisierung des Eigenen zum Ziel.

Auf diese Weise steht Ferrer durchaus am Anfang des Prozesses, der Spanien immer mehr zu einem Einheitsstaat mit biologisch definierten Grenzen werden lässt.

²⁵¹ Redondo, 1983, S. 22

2.1.4 Fazit

Sowohl die *Leyes de Ayllón*, als auch die Anfang des 15. Jahrhunderts gehaltenen Massenpredigten des Vicente Ferrer deuten auf eine neue Etappe in der Beziehung zum ‚Anderen‘ hin.

Die bisher existierenden Trennungslinien im religiös-kulturellen Bereich sowie im Bereich der sozioökonomischen Kontakte und der primordialen Codes lösen sich zunehmend im Laufe des 14. Jahrhunderts auf. Die Analyse des *Libro de buen Amor* verdeutlichte, dass gerade die kulturelle Grenze zwischen den ethnischen Gruppen immer mehr einem übergreifenden Menschenbild wich.

Von einer tatsächlich neuen Etappe kann man jedoch erst durch die massive Veränderung der ethnischen Gesellschaftsstruktur aufgrund der Massenkonzersionen am Ende des 14. Jahrhunderts und im 15. Jahrhundert sprechen.

Entsprechend der These Delumeaus über den nicht zu unterschätzenden Einfluss der kirchlichen Propaganda in diesem Prozess, wurde dargelegt, inwiefern gerade der valenzianische Prediger Vicente Ferrer eine zentrale Figur in dieser Entwicklung hin zu einer neuen Gesellschaftsstruktur ist.

Sowohl durch seine Mitarbeit an den *Leyes de Ayllón*, als auch durch seine Massenpredigten und deren ‚Begleiterscheinungen‘ trug Ferrer maßgebend zu den Massenkonzersionen bei, die Stallaert als den Anfang vom Ende der multiethnischen Gesellschaftsstruktur bezeichnet.²⁵²

Die Analyse der zwei Texte zeigte vor allem zwei grundlegende Mechanismen, die dieser kollektive Wechsel der ethnisch-religiösen Identität auslöste:

An erster Stelle verdeutlichten vor allem die *Leyes* den zunehmenden Ausschluss der Alteritätsgruppen aus der spanischen Gesellschaft und die damit verbundene Verschärfung der Trennungslinie zwischen Identität und Alterität. Gerade im Bereich der primordialen Codes konnte eine eindeutig körperliche Stigmatisierung des Fremden festgestellt werden. Dieses neue Fremdbild wurde durch die bewusste Zuschreibung von negativen Charaktereigenschaften in den Predigten ergänzt.

²⁵² Stallaert, 1998, S. 57

Auch wenn sich dieser Prozess in den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts erst im Anfangsstadium befindet, trifft hier durchaus das zu, was Giesen als allgemeines Kennzeichen einer primordialen Gemeinschaft bezeichnet: Primordiale Gesellschaften „binden die grundlegende Differenz zwischen uns und den anderen an ursprüngliche und scheinbar unveränderbare Unterscheidungen.“²⁵³

An zweiter Stelle verdeutlichen gerade die Predigten Ferrers den Versuch, die Alterität dadurch aus der Gesellschaft zu verbannen, indem man sie – über das Ritual der Taufe – der Identität angleicht.

Dass dieser Versuch fehlschlägt und sich die neue körperliche Trennungslinie auch gegen die ‚Conversos‘ richten wird, was eine endgültige Biologisierung dieser Grenze auslöst, soll im folgenden Kapitel dargestellt werden.

²⁵³ Giesen, 1999, S. 32

2.2 ‚El vil linaje‘: Texte auf dem Weg zum ‚Casticismo‘

2.2.1 Die ‚Converso‘-Problematik: Eckdaten einer Entwicklung

„Constatamos que en el caso español el grupo étnico cuya integridad se puso en peligro con las conversiones reaccionó levantando una nueva frontera étnica. Concretamente, a raíz de la cuestión conversa, se crearon en el seno de la casta cristiana dos subcastas: los cristianos nuevos y los viejos.“²⁵⁴

„Se producía el paso del problema judío al problema converso.“²⁵⁵

Beide Zitate beschreiben die Entwicklung, die in Spanien im 15. Jahrhundert in Folge der Massenkonzersionen ihren Lauf nahm.

Alle bisher analysierten Texte drehten sich um die Frage der Grenzdefinition zwischen den Gruppen der Christen und den Alteritätsgruppen der Juden und Mauren. Das letzte Kapitel verdeutlichte, dass sich am Übergang zum 15. Jahrhundert diese Grenzdefinition zunehmend radikalisierte und dass die Fremdgruppen immer mehr einen Platz außerhalb der Gesellschaft einnahmen. Eine Lösung, die den zwei Gruppen der Juden und Mauren wieder einen Platz innerhalb der Gesellschaft garantieren sollte, schien die Konversion.

Die Entwicklung, die die Ethnizitätsproblematik im 15. Jahrhundert nahm, zeigt, dass gerade die Konversionspolitik von Kirche und Staat den Anstoß zur spanischen Ethnogenese und damit zur Ideologie des ‚Casticismo‘ darstellte.

Die Grenzlinie gegenüber den bisherigen Alteritätsgruppen verschob sich in Richtung der Gruppe der ‚Conversos‘, die, nachdem sie nun nicht mehr durch die Berufs- und Handelsverbote eingeschränkt waren, zunehmend in der gesellschaftlichen Hierarchie aufstiegen und wichtige Posten bei Hof und Kirche besetzten.

Netanyahu beschreibt diese, von den Altchristen als Bedrohung empfundene Konkurrenzsituation folgendermaßen: „Como resultado, la población viejocristiana de las ciudades estuvo sometida a constante presión por los

²⁵⁴ Stallaert, 1998, S. 57

²⁵⁵ Monsalvo Antón, 1985, S. 262

recién llegados, cuya fuerza competitiva se hizo sentir sin tardanza en las manufacturas, profesiones liberales y cargos oficiales.“²⁵⁶

Zu dieser wirtschaftlichen und sozialen Konkurrenzsituation kam der Vorwurf seitens der Altchristen, dass die ‚Conversos‘ weiterhin im Geheimen der abgelegten Kultur und Religion anhängen und somit nur aus Berechnung zum Christentum konvertiert seien. Dieser doppelte kulturelle und religiöse Code wurde zweifelsohne auch noch dadurch begünstigt, dass viele der ‚Conversos‘ in ihren bisherigen Vierteln wohnen blieben, was ihre religiöse und kulturelle Assimilation erschwerte und einen Nährboden für die Vorwürfe des ‚Kryptojudaismus‘ darstellte.

Betrachtet man diesen Prozess des Vordringens einer ethnischen Gruppe, die bisher als Alterität galt, in die Bereiche der Identität aus dem Blickwinkel der Identitätstheorien, treffen die von Poliakov und Titzmann aufgestellten Prinzipien genau den Kern²⁵⁷. Jede Annäherung der Alterität an die Identität löst – gerade innerhalb einer Gesellschaft, deren Basis die ethnischen Trennungslinien sind – die Suche nach einer neuen Trennungslinie aus. Wie Titzmann betont, bietet sich hierbei, gerade wenn die bisherigen religiösen, kulturellen und ethnischen Grenzen nicht mehr greifen, die Biologisierung der Grenze an: „Erst eine Biologisierung des Identitätskonstrukts garantiert die Unüberschreitbarkeit der Grenze.“²⁵⁸

Beide Prozesse, also die Entstehung einer neuen Trennungslinie gegenüber den ‚Conversos‘ einerseits und die darauffolgende Biologisierung dieser Trennungslinie andererseits, nehmen im 15. Jahrhundert in Spanien ihren Lauf.

Diese Entwicklung hin zur Ideologie des ‚Casticismo‘ lässt sich an einigen Ereignissen ablesen, die ab der Jahrhundertmitte die zukünftige Entwicklung Spaniens nachhaltig prägen sollten.

Der erste Vorfall, der die zunehmend konfliktreiche Beziehung zwischen Altchristen und ‚Conversos‘ dokumentiert, ereignete sich in Toledo im Jahre 1449. Auf eine Steuererhöhung, die der ‚Converso‘ Alvaro de Luna im Auftrag des Königs Juan II in Toledo durchsetzen sollte, brachen in der Stadt

²⁵⁶ Netanyahu, 1999, S. 185; vgl. hierzu auch Kamen, Henry: *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona 1999, S. 40 ff.

²⁵⁷ vgl. Poliakov, 1995; Titzmann, 1999

²⁵⁸ Titzmann, 1999, S. 107

bürgerkriegsähnliche Zustände aus: der ‚Converso‘ Alonso Cota, der die Steuer eintreiben sollte, wurde von der Menge ermordet. Daraufhin richtete sich die Volkswut gegen das Viertel der reicheren ‚Conversos‘, das geplündert und zerstört wurde. Die Ausschreitungen, die sich sowohl gegen die Zentralmacht der Krone, als auch gegen die wohlhabenden ‚Conversos‘ richteten, konnten erst durch das Eingreifen der königlichen Truppen beigelegt werden.

Ohne in den komplizierten Kontext dieses Vorfalles – der auch von internen Machtstreitigkeiten geprägt ist – eindringen zu wollen, verdeutlichen die Ereignisse die grundsätzliche spannungsreiche Beziehung der Altchristen zu den ‚Conversos‘, die als Handlanger der Krone betrachtet werden: aus einem Aufstand gegen die königliche Macht wird ein Volksaufstand gegen die hohe gesellschaftliche Stellung der ‚Conversos‘.

Ähnliche Ausschreitungen wiederholten sich in den folgenden Jahrzehnten, und zwar vorwiegend in den Städten – wie Toledo, Córdoba und Sevilla –, in denen der Anteil der ‚Conversos‘ überdurchschnittlich hoch war.

Angesichts dieses wachsenden Konfliktpotentials, das auch die Durchsetzung der königlichen Macht zunehmend erschwerte, entstanden in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zwei Institutionen, die beide den umstrittenen Status der ‚Conversos‘ innerhalb der christlichen Gesellschaft regeln sollten: die ‚Estatutos de limpieza de sangre‘ und das Inquisitionstribunal.

Wie bereits erläutert (vgl. S. 46 f.), stellten die ab der Jahrhundertmitte erlassenen ‚Estatutos‘ ein Ausschlussinstrument dar, das den ‚Conversos‘ den Zutritt zu höheren Funktionen im Bereich der Kirche und des Militärs, später auch zu Staatsämtern, verwehren sollte.

Interessant ist neben dieser sozialpolitischen Zielsetzung die Begründung, die die zunehmende Durchsetzung der Ideologie des ‚Casticismo‘ verdeutlicht: einziges Kriterium ist das der Rasse, der ‚reinen‘ altchristlichen Identität, die als biologische Kategorie definiert wird.

Neben diesem Ausschlussinstrument erschien zumindest anfangs das 1478 gegründete Inquisitionstribunal als Assimilationsinstrument, da es das Ziel verfolgte, die Orthodoxie der ‚Conversos‘ zu überwachen und diese somit von den gefürchteten ‚jüdischen Einflüssen‘ fernzuhalten. Im Grunde kann man auch die Vertreibung der Juden 1492 als letzte radikale Konsequenz dieser Zielsetzung betrachten.

Es wurde bereits auf dieses paradoxe Nebeneinander zwischen Assimilationsbestrebungen und Segregation hingewiesen (vgl. S. 46 f.), das zumindest teilweise auf die unterschiedliche Zielsetzung zwischen Krone, die durch das Inquisitionstribunal die Kontrolle des Konflikts an sich binden wollte, und altchristlicher Bevölkerung, die die ‚Conversos‘ aus dem Inneren der christlichen Gesellschaft vertreiben wollte, zurückzuführen ist.

Dass gerade die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts innerhalb der spanischen Ethnogenese eine entscheidende Rolle spielt, belegt – neben den beschriebenen Ereignissen - die Intensität, mit der die öffentliche Diskussion um die Rolle und den Status der ‚Conversos‘ geführt wurde.

Gerade im Zusammenhang mit den Vorfällen in Toledo 1449 erschienen zwei Texte, die die neue Grenzziehung und Definition der ‚Conversos‘ dokumentieren.

Beide Texte sind aus der Perspektive der toledanischen Aufständischen geschrieben und richten sich somit einerseits gegen die Zentralmacht, bzw. ihren Vertreter Alvaro de Luna, und andererseits gegen die Gruppe der ‚Conversos‘.

Der erste Text aus der Feder Pero Sarmientos, erschienen im Jahre 1449, wird in der Forschung als erster ‚Estatuto de limpieza de sangre‘ angesehen, der zwar zu diesem Zeitpunkt noch nicht durchgesetzt wurde aber zweifelsohne über die schon damals kursierenden Ideen Aufschluss gibt.²⁵⁹

Netanyahu schreibt über die weitreichende Bedeutung dieses ersten ‚Estatuto‘ folgendes: „Su impacto no quedó limitado solamente a su época. En verdad, pocos documentos del siglo XV pueden igualarse con la sentencia en la duración de su influjo en el conflicto entre cristianos viejos y nuevos.“²⁶⁰

Diese sogenannte *Sentencia-Estatuto* gibt den Anlass zu einer umfangreichen Polemik gegenüber der Gruppe der ‚Conversos‘.²⁶¹ Aus der Vielzahl der Texte verdeutlicht vor allem das *Memorial* des Marcos García de Mora das Entstehen einer neuen, auf biologischen Kategorien basierenden Gesellschaftsstruktur.

²⁵⁹ Vgl. Caro Baroja, 2000, S. 133 ff. und Sicroff, 1985, S. 51 ff.

²⁶⁰ Netanyahu, 1999, S. 332

²⁶¹ Eine sehr detaillierte Darstellung über den Verlauf dieser Polemik, die ebenfalls die Reaktionen seitens der Conversos dokumentiert, bietet Netanyahu, 1999, S. 317-598

Als Verteidigungsschrift gegenüber König und Papst konzipiert, stellt es eines der wichtigsten Dokumente auf dem Weg zur Ideologie des ‚Casticismo‘ dar.

Neben der öffentlichen Diskussion über den Status der ‚Conversos‘ findet man ebenfalls Texte, die das Thema aus parodistischer Perspektive beleuchten und dadurch wesentlich zu dem Entstehen konkreter Fremdbilder beitragen.

Hierbei ist vor allem das in den 70er Jahren entstandene *Libro del Alboraique* zu erwähnen, in dessen Zentrum eine parodistische Beschreibung der Figur des ‚Conversos‘ steht.

Dokumentieren diese drei Texte primär die Perspektive des Volks, so stellt das 1492 erlassene Expulsionsedikt die Position der Krone dar. Als radikaler Schlussstrich unter das Kapitel der Juden in Spanien konzipiert, läutet es jedoch lediglich eine neue Runde in der konfliktreichen Beziehung zu ihren Nachkommen, den ‚Conversos‘, ein.

Jeder dieser vier Texte ist ein exemplarisches Beispiel für die spanische Ethnogenese im 15. Jahrhundert. Gerade auf dem Hintergrund der bisherigen Analyseergebnisse soll die neue Grenzdefinition gegenüber der Gruppe der ‚Conversos‘ untersucht werden.

Da die Texte innerhalb dieser Problematik eine thematische Einheit bilden, wurde auf eine chronologisch strukturierte Analyse verzichtet. Sie werden im Folgenden daher nicht in getrennten Kapiteln, sondern kontrastiv anhand drei zentralen Fragen analysiert werden.

Inwiefern verschiebt sich das Problem von den Juden hin zu den ‚Conversos‘? Welche Argumente werden in den Texten eingesetzt und welche Zielsetzungen verfolgen sie? Inwiefern trägt jeder der Texte zu dem Entstehen neuer Codes kollektiver Identität und Alterität bei?

2.2.2 Der ‚Converso‘: die neue Alterität

Betrachtet man die *Sentencia-Estatuto* des Pero Sarmiento unter rein inhaltlichen Gesichtspunkten, ähnelt sie den 1412 erlassenen *Leyes*. Auch hier werden Gesetze verkündet, die das Ziel verfolgen, die Alterität so weit wie möglich aus der christlichen Gesellschaft zu verbannen.

Wieder wird als Mittel das der Berufsverbote angewendet. Gerade die einflussreichen Berufe im Bereich der Verwaltung und der Rechtsprechung sollen ausschließlich der christlichen Bevölkerung vorbehalten werden. Soweit die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten.

Im Unterschied zu den *Leyes*, die sich explizit gegen die Fremdgruppen der Juden und Mauren richteten, ist der Adressat der *Sentencia-Estatuto* die Gruppe der ‚Conversos‘. Es scheint fast so, als hätte sich die ganze Aufmerksamkeit von der Diskussion um den Status der Juden und Mauren hin zum dem der ‚Conversos‘ verschoben, was der folgende Textvergleich zwischen den *Leyes* und der *Sentencia-Estatuto* verdeutlicht:

„[...] Que ninguno nin algunos judíos nin judías, nin moros nin moras non sean arrendadores, nin procuradores, nin almojarifes, nin mayordomos [...].“ (*Leyes*, Paragraph 5)

„[...] que ningún confeso²⁶² del linaje de los judíos no pudiese haber ni tener ningún oficio ni beneficio en la dicha cibdad de Toledo, ni en su tierra, término y jurisdicción [...].“ (*Sentencia-Estatuto*, S. 86)²⁶³

Des Weiteren wird deutlich, dass die Fremdgruppe der konvertierten Mauren keine große Beachtung findet, was damit zu erklären ist, dass diese – im Gegensatz zu den konvertierten Juden – gerade bezüglich der höheren Staats- und Verwaltungsämter keine Konkurrenz darstellten.

Betrachtet man zum Vergleich den gesellschaftlichen Status, den Vicente Ferrer den ‚Conversos‘ zuschreibt, wird das Ausmaß der Veränderungen deutlich:

„[...] quels deurien abraçar e honralos [los conversos] e amarlos; e fets lo contrari, quels menypreau perquè són stats juheus, e nou deveu fer [...].“ (Ferrer, S, III, 70)

²⁶² ‚confeso‘ wird im 15. Jahrhundert als Synonym von ‚converso‘ verwendet.

²⁶³ Die Zitate aus der *Sentencia-Estatuto* stammen aus folgender Edition: Sarmiento, Pero: *Sentencia-Estatuto*, ed. von Benito Ruano, Eloy: *Los orígenes del problema converso*, Barcelona 1976, S. 85-92

Der Pflicht zur Integration und Assimilation bei Ferrer steht bei Sarmiento die ausdrückliche Segregation gegenüber. War für Ferrer das Hauptkriterium noch das der Taufe, das den ‚Conversos‘ den vollen Rechtsstatus eines Christen ermöglichte, wird in der *Sentencia-Estatuto* die Tatsache, dass die ‚Conversos‘ in rechtlicher und religiöser Hinsicht Christen sind, völlig außer Acht gelassen. In dem Text erscheint es als selbstverständlich, dass die Restriktionen, die der Gruppe der Juden galten, nun auf die der ‚Conversos‘ übertragen werden, was die sprachliche Parallelität zwischen Sarmientos *Estatuto* und dem zitierten Paragraph der *Leyes* unterstreicht.

Der zweite Text, der sich mit dem Status der ‚neuen‘ Alterität der ‚Conversos‘ beschäftigt, ist das *Memorial* des García de Mora. Sowohl gegenüber dem König als auch dem Papst soll hier das eigenmächtige Verhalten der Aufständischen in Toledo 1449 als legitim hingestellt werden:

„Digo yo, el dicho Bachiller, por mí e en nombre de la dicha ciudad de Toledo [...] que de la dicha conclusión resulta respuesta contra la carta o cartas apostólicas o reales que se diçen ser impetradas contra el señor Pero Sarmiento [...] Alcalde mayor que fue en la dicha ciudad, e contra mí el dicho Bachiller Marcos Garçía, e contra otros veçinos de la dicha ciudad, sobre raçon de los mouimientos en ella acaeçidos [...].“
(*Memorial*, S. 106)²⁶⁴

Bereits der Eingangsabschnitt des Textes macht jedoch deutlich, dass es sich hier vielmehr um eine Polemik gegenüber den ‚Conversos‘ als um die Rechtfertigung des eigenen Handelns dreht:

„Conosçida cosa sea cómo en las grandísimas e intolerables crueldades e inhumanidades [...], causadas, promouidas e incitadas por el aborreçido, dañado [...] género e estado de judíos bapçiados [...].“ (*Memorial*, S. 103)

Sowohl die Verwendung des Superlativs („grandísimas [...] crueldades“), als auch die Häufung der pejorativen Adjektive („el aborreçido, dañado [...] género“) verdeutlichen den polemischen Charakter des *Memorial*.

Neben der Verdrehung der Fakten – die toledanischen ‚Converos‘ wurden von den Christen angegriffen und nicht umgekehrt – fällt hier wieder auf, dass sich die Polemik García de Moras primär gegen die Gruppe der ‚Conversos‘ richtet.

²⁶⁴ Die Zitate aus dem *Memorial* entstammen folgender Ausgabe: García de Mora, Marcos: *El Memorial*, ed. von: Benito Ruano, Eloy: *Los orígenes del problema converso*, Barcelona 1976, S. 103- 132

Im Gegensatz zu der *Sentencia-Estatuto* findet hier jedoch eine Gleichsetzung zwischen Juden und ‚Conversos‘ statt. An mehreren Stellen wird deutlich, dass sich García de Mora gegen ein Fremdkollektiv richtet, in das er die Gruppe der ‚Conversos‘ automatisch integriert:

„los muchos engaños y traiciones de los dichos infieles y judíos“
(*Memorial*, 104)

„el xénero judaico e de los dél procedientes“ (*Memorial*, 108)

Ungläubige, Juden und ‚Conversos‘ werden somit auf dieselbe Stufe gestellt. Gerade in Kombination mit dem Text Sarmientos und den Predigten Ferrers wird deutlich, wie zwiespältig die Lage der ‚Conversos‘ im 15. Jahrhundert war. Aus theologischer und juristischer Perspektive waren sie Christen. Die Mehrheit der altchristlichen Bevölkerung stritt ihnen jedoch genau dieses ‚Privileg‘ ab und versuchte über rechtliche Einschränkungen eine neue Grenze zu ziehen, was wiederum mit der Gleichsetzung zwischen ‚Converso‘ und Juden begründet wurde.

Die extremste Theorie über den Status der ‚Conversos‘ befindet sich wohl in dem anonym erschienenen *Libro del Alboraique*. Das in parodistischem Stil geschriebene Traktat über die Figur des ‚Converso‘ bestätigt die Tendenz, als Repräsentant der Alterität nicht mehr den Juden, sondern den ‚Converso‘ zu sehen.

Der anonyme Schreiber vergleicht die ‚Conversos‘ mit einem tierähnlichen Wesen, dem ‚Alboraique‘, das weder Pferd noch Esel sei. Dementsprechend ordnet er sie außerhalb der ethnischen Gruppen und damit außerhalb der menschlichen Wesen im Allgemeinen ein:

„Empero, porque ellos tienen la voluntad y intención como moros, y el sábado como judíos, y el nombre sólo de christianos, y ni sean moros, ni judíos, ni christianos, aun por la voluntad judíos pero no guardan el Talmud ni las ceremonias todas de judíos ni menos la ley christiana, y por esto les fué puesto este sobrenombre [...].“ (*Libro del Alboraique*, S. 391)²⁶⁵

„[...] ellos son ynumanos [...].“ (*Libro del Alboraique*, S. 394)

²⁶⁵ Die Zitate aus dem *Libro del Alboraique* entstammen folgender Ausgabe: *Libro del Alboraique*, ed. von López Martínez, Nicolás: *Los judaizantes castellanos y la inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos 1954, S. 391-404

Die Zitate beweisen, dass hier eine ganz neue Alteritätsgruppe konstruiert wird, die, da sie weder Christ noch Jude oder Maure ist, aus der menschlichen Gesellschaft herausfällt und in die Kategorie des ‚Nicht-Menschlichen‘ eingeordnet wird.

Das Bedürfnis nach Abgrenzung gegenüber der Gruppe der ‚Conversos‘ scheint so groß zu sein, dass die Stigmatisierung ‚Jude‘ nicht mehr ausreicht.

Im Gegensatz zur *Sentencia-Estatuto*, die prinzipiell den ‚Converso‘ noch als Teil der Gesellschaft betrachtet, findet hier die extremste Form der Segregation statt. Da der ‚Converso‘ aus rechtlichen Gründen nur schwer von seiner bisherigen gesellschaftlichen Position zu vertreiben ist, wechselt der anonyme Verfasser hier die Ebene und weist ihm einen Platz nicht nur außerhalb der spanischen Gesellschaft, sondern außerhalb der Menschheit im Allgemeinen zu.

Auch wenn das *Libro del Alboraique* sich auf parodistische Weise mit dem Status des ‚Conversos‘ auseinandersetzt, verdeutlicht es doch die Ideen und Bilder, die im 15. Jahrhundert von der „vil linage“ (*Alboraique*, 396) existierten.

Im Gegensatz zur *Sentencia-Estatuto*, zum *Memorial* und zum *Libro del Alboraique* verdeutlicht das Expulsionsedikt die ‚offizielle‘ Perspektive der Krone. Die Auseinandersetzung findet somit auf einer anderen Ebene statt, da gerade im Bereich der Hofgeschäfte der Anteil der ‚Conversos‘ nicht unerheblich war.

Die katholischen Könige mussten einen Weg finden, die zunehmenden sozialen Spannungen zwischen Altchristen und ‚Conversos‘ in den Griff zu bekommen und gleichzeitig den sozialen und vor allem beruflichen Status der ‚Conversos‘ zu wahren, auf dem ein nicht zu unterschätzender Teil des spanischen Königreichs aufbaute.

Stallaert spricht in diesem Zusammenhang von „la urgencia de una política de asimilación cultural“²⁶⁶.

Die grundlegende Theorie, die sich hinter dem Expulsionsedikt verbirgt, ähnelt den Thesen, die auch schon aus den *Leyes* und den Predigten Ferrers sprachen: die einzige Möglichkeit, die ‚Conversos‘ in die christliche Gesellschaft

²⁶⁶ Stallaert, 1998, S. 31

zu integrieren, besteht in der maximalen Segregation der jüdischen Bevölkerung.

In diesem Sinne richtet sich das Expulsionsedikt auch nicht, wie die drei anderen Texte, gegen die Gruppe der ‚Conversos‘, sondern gegen die Juden:

„a todos los judios e personas syngulares dellos asy varones como mugeres de cualquier hedad [...].“ (Expulsionsedikt, S. 635)²⁶⁷

„ [...] mandamos apartar a los dichos judios en todas las çibdades, villas e lugares de los nuestros reynos e sennorios [...], esperando que con su apartamiento se remediaría [...].“ (Expulsionsedikt, ebd.)

Die Tatsache, dass einige der ‚Conversos‘ im Geheimen weiterhin ihre abgelegte Religion praktizierten, wird ausschließlich auf den Einfluss der Juden zurückgeführt.

„ [...] consta e paresçe el grand danno que a los christianos se ha seguido y sigue con la partiçipacion, conversacion, comunicacion que han tenido e tienen con los judios [...].“ (Expulsionsedikt, S. 635 f.)

Es ist auffällig, dass das Edikt an zahlreichen Stellen die problematische Situation der ‚Conversos‘ mit medizinischen Begriffen (vgl. hier „remediaría“ und „danno“) umschreibt. Diese Begrifflichkeit suggeriert, die umstrittene gesellschaftliche Stellung der ‚Conversos‘ mit einem Krankheitszustand zu vergleichen, der jedoch durch das entsprechende ‚Mittel‘ – die Vertreibung der Juden – verbessert werden könne.

Interessanterweise fällt hier jedoch an keiner Stelle die Bezeichnung ‚Converso‘. Im Gegensatz zu den anderen Texten werden die ‚Conversos‘ eindeutig zur christlichen Gesellschaft gerechnet. Selbst die sogenannten ‚judaizantes‘ werden als „algunos malos christianos“ (S. 635) bezeichnet.

In dieser offiziellen Perspektive erscheint die Vertreibung der Juden als einzige Möglichkeit, die ‚Conversos‘ zu integrieren. Dass diese extreme Maßnahme den Kern des Problems nicht trifft, sieht man daran, dass in der öffentlichen Diskussion die Grenze gegenüber der ‚neuen‘ Alterität des ‚Converso‘ bereits gezogen wurde. In diesem Sinne verstärkte das Expulsionsedikt sogar noch die Spannungen zwischen Altchristen und ‚Conversos‘, da nach seinem Erlass zahlreiche Juden konvertierten, um sich vor der Vertreibung zu retten.

²⁶⁷ Die Zitate aus dem Expulsionsedikt entsammen folgender Ausgabe: *Edicto de los Reyes Católicos en el que se ordena la expulsion de los judíos de España*, ed. von: Méchoulan, Henry: *Los judíos de España. História de una diáspora*, Madrid 1992, S. 635-638

2.2.3 Religion – soziökonomische Beziehungen – Rasse: Hauptpfeiler der Argumentation

Es stellt sich nun die Frage, wie in den jeweiligen Texten diese neue Grenzlinie gegenüber der Gruppe der ‚Conversos‘ begründet wird.

Entsprechend dem Segregationsdiskurs gegenüber den Juden in den Predigten Ferrers, baut die Argumentation in der *Sentencia-Estatuto* vordergründig auf religiösen Argumenten auf. Die ‚Conversos‘ hätten deshalb kein Recht auf einen gleichrangigen Platz in der christlichen Gesellschaft, da sie weiterhin Elemente der jüdischen Religion praktizierten:

„E por quanto contra muy gran parte de conversos de esta ciudad, descendientes del linaje de los judios de ella se prueba e pareció e parece evidentemente, ser personas muy sospechosas en la santa fe cathólica de tener e creer grandísimos errores contra artículos de la santa fe cathólica, guardando los ritos e ceremonias de la ley vieja [...].“ (*Sentencia-Estatuto*, S. 87)

Dass die kulturell-religiöse Assimilation der ‚Conversos‘ tatsächlich ein Problem darstellte, wurde bereits erwähnt. Gerade im Bereich der religiös geprägten Alltagshandlungen wie beispielsweise den Speisevorschriften, waren die Unterschiede nicht so schnell zu überwinden: „Tal proceso de identificación [entre judíos y conversos] se produjo en parte debido a los hábitos conservadores de los conversos, a la supervivencia de las prácticas judías y a la dificultad que muchos hallaban en adaptarse a las costumbres cristianas, particularmente en lo que se refiere a las comidas.“²⁶⁸

Es ist also nicht verwunderlich, dass in praktisch allen gegen die ‚Conversos‘ gerichteten Texten gerade das Nicht-Respektieren der christlichen Speisevorschriften und Fastengebote angeprangert wird:

„ [...] e otrosí en el Jueves Santo mientras se consagra en la Santa Iglesia de Toledo el santísimo óleo y charisma [...] los dichos conversos degüellan corderos [...].“ (*Sentencia-Estatuto*, S. 88)

Der polemische Charakter des Textes zeigt sich hier wieder deutlich auf sprachlicher Ebene durch die Kontrastierung der Begriffe „consagrar“ mit dem klar negativ konnotierten „degüellar“.

²⁶⁸ Kamen, 1999, S. 40

Gerade die jüdischen Essgewohnheiten und die damit verbundenen Stereotypen scheinen dazu geeignet, die religiösen Fehlritte der ‚Conversos‘ anzuprangern.

Die zweite Argumentationsebene Sarmientos ist die der soziökonomischen Kontakte zwischen Christen und ‚Conversos‘. Die hohe gesellschaftliche Position vieler ‚Conversos‘ nimmt er zum Anlass, sie eines Verschwörungskomplots zu beschuldigen, dessen Ziel die Vernichtung der altchristlichen Gesellschaft sei. Die Irrationalität der Argumentation unterstreicht nochmals das Prinzip der ‚Maximierung der Fremdheit‘ in Krisensituationen (vgl. S. 28):

„[...] e por consiguiente [los conversos] han fecho, oprimido, destruido, robado e estragado todas las más casas antiguas e haciendas de los christianos viejos de esta cibdad [...], e otrosí por quanto durante el tiempo que ellos han tenido los oficios públicos de esta cibdad [...] la mayor parte de los lugares de la dicha cibdad son despoblados e destruidos [...]. [...]; así por tal manera [...] ellos son fechos señores para destruir la santa fe cathólica y los christianos viejos en ella creyentes [...].“ (*Sentencia-Estatuto*, S. 89)

Diese irrationalen und ins Extreme gesteigerten Verschwörungängste finden sich in praktisch allen Texten zur Converso-Problematik wieder. Dass Sarmiento hier bewusst den gesellschaftlichen Einfluss der ‚conversos‘ übertreibt, zeigt sich u.a. an der Häufung der abwertenden Verben („oprimido, destruido, robado e estragado“). Die Tatsache, dass in diesem Maße gegenüber den Juden keine derartigen Vorwürfe geäußert wurden, verdeutlicht, welches Ausmaß das Bedürfnis nach Abgrenzung gegenüber den ‚Conversos‘ im 15. Jahrhundert annimmt.

So wie in den Predigten Ferrers die Ebene der religiösen Argumente nur Anlass zu einer grundsätzlichen Verdammung des ‚jüdischen Charakters‘ war, so scheinen auch in der *Sentencia-Estatuto* die religiösen und sozioökonomischen Anschuldigungen nur als Vorwand zu dienen.

Auf einer unterschwelligten Ebene argumentiert Sarmiento mit der rassistisch-biologischen Kategorie der Vererbung: die ‚Conversos‘ seien deshalb aus der christlichen Gesellschaft auszuschließen, da sie – trotz der Taufe – jüdisches Blut in sich trügen. Sarmiento äußert diesen Vorwurf, der die Grundlage des ‚Casticismo‘ darstellt, nicht direkt. Das ‚biologische‘ Fundament seiner Theorie zeigt sich vielmehr auf der Ebene der Wortwahl: allein viermal wiederholt er die

Formel „los dichos conversos descendientes del perverso linaje de los judíos“ (vgl. *Sentencia-Estatuto*, S. 87 ff). Dass sich seiner Meinung nach die ‚jüdischen Eigenschaften‘ auf die ‚Conversos‘ vererben, zeigt sich in der Tatsache, dass er seine Verschwörungstheorie damit begründet, dass die Juden auch schon zu Zeiten der ‚Convivencia‘ mit den Mauren kollaboriert hätten:

„e por consiguiente lo an fecho e cada facen los dichos conversos descendientes de los judíos [...]“ (*Sentencia-Estatuto*, S. 89)

Auch wenn diese Ebene in der *Sentencia-Estatuto* noch nicht explizit vorhanden ist, kann man sie als eigentliche Grundlage der Argumente Sarmientos bezeichnen:

„Así, la igualdad de conducta de los conversos y judíos hacia los cristianos se explica por la igualdad de la causa de esta conducta: la común ‚ascendencia‘, o la raza. [...]. [...], y esta fue la primera vez que una organización social o política en España adoptó oficialmente un principio racial.“²⁶⁹

Ist in der *Sentencia-Estatuto* die rassentheoretische Ebene nur unterschwellig unter der Schicht der theologischen und sozioökonomischen Argumente vorhanden, stellt das *Memorial* diese Theorie in Reinstform dar. In diesem Sinne bezeichnet Netanyahu den Text García de Moras als „un instrumento de propaganda racista.“²⁷⁰

Auch García de Mora arbeitet mit theologischen und sozioökonomischen Argumenten, mit dem Unterschied jedoch, dass diese ohne Ausnahme aus rassistischen Kategorien hergeleitet werden.

So wird in den zwei folgenden Zitaten nicht etwa die ‚rassistische Unterlegenheit‘ aus den religiösen Irrtümern hergeleitet sondern umgekehrt:

„ [...] el detestado género e estado de judíos batiçados e los procedentes de su línea dañada, [...], ingratos siempre a Dios, contrarios a sus mandamientos, apartados de sus caminos e carreras [...]“ (*Memorial*, S. 103)

„ [...] e çierto es que todo judío batiçado nuevamente convertido a la fé de Christo es cimientto nuevo e fresco en la fé [...]. E por ende, de necesario se sigue que cargando sobre el gran misterio del sacerdocio

²⁶⁹ Netanyahu, 1999, S. 345 f.

²⁷⁰ ebd. S. 442

christiano, el qual es grande edifiçio, aína cairá [...], ca los judíos nunca creieron las cosas terrestres e mucho menos las celestes [...].
(*Memorial*, S. 116)

Der Nicht-Glaube wird also zwangsläufig – „de necesario“ - von den Juden auf die Gruppe der ‚Conversos‘ vererbt. Dass trotz der Taufe, die hier metaphorisch als frisch zementiertes Fundament eines neuen Hauses beschrieben wird, die Kategorie der Rasse bestehen bleibt, wird hier durch die zeitlich unbegrenzte Dimension des „siempre“ / „nunca“ unterstrichen. Die Tatsache, dass García de Mora hier von „género“ und „estado“ spricht, unterstreicht in diesem Zusammenhang ebenfalls die rassistische Basis seiner Theorie.

Ebenso begründet er die schon in der *Sentencia-Estatuto* vorgebrachte Verschwörungstheorie mit der Kategorie der „linaje“:

„ [...] aquellos que eran e son de ruin linaxe y acostumbraron más vençer por logros e engaños [...].“ (*Memorial*, S. 112)

Die Kategorie der „ruin linaxe“ sei also, was die Doppelung der Zeitebenen – „eran e son“ - deutlich macht, zeitlos und damit sowohl auf die Juden, als auch auf die ‚Conversos‘ übertragbar, was das Adverb „naturalmente“ im folgenden Zitat beweist:

„ [...] porque naturalmente son malos, vindicativos, infieles, adúlteros, soberuios, vanagloriosos e de todas malas costumbres doctados.“
(*Memorial*, S. 115 f.)

Die negativen Charaktereigenschaften und religiösen Irrtümer liegen also, laut García de Mora, per natura im Wesen der Juden und damit auch der ‚Conversos‘. Es versteht sich für ihn daher von selbst, dass die in der *Sentencia-Estatuto* geforderten Maßnahmen gegen die ‚Conversos‘ gerechtfertigt sind.

Im Gegensatz zur *Sentencia-Estatuto* und zum *Memorial* ist das *Libro del Alboraique* von konkreten politischen Zielen losgelöst und verfolgt rein propagandistische Zwecke: der Beweis der ‚Minderwertigkeit‘ der ‚jüdischen Rasse‘ ist hier sozusagen Selbstzweck.

Entsprechend der Argumentation im *Memorial* werden die theologischen und sozioökonomischen Vorwürfe gegenüber den ‚Conversos‘ aus rassistischen

Kategorien hergeleitet. Alle im Folgenden aufgelisteten Mängel seien den ‚Conversos‘ sozusagen in die Wiege gelegt:

„Y las señales [...], nombradas todas aquí por sus significaciones, éstas mismas han los neófitos por condiciones.“ (*Alboraique*, S. 392)

Was folgt, ist eine Auflistung aller erdenklicher Stereotypen, die der anonyme Verfasser sowohl auf die Juden als auch auf die ‚Conversos‘ bezieht.

Die Liste ist sozusagen komplett und umfasst die traditionellen religiösen Anschuldigungen, sozioökonomische Argumente sowie die schon bei Sarmiento vorgebrachte Verschwörungstheorie.

Die religiösen Anschuldigungen beziehen sich sowohl auf den ‚falschen‘ Glauben, als auch auf den doppelten religiösen Code der ‚Conversos‘:

„ Ergo mil y quatrocientos años ha que vino el verdadero Mesías y ellos mienten como falsos profetas diciendo que está por venir.“ (*Alboraique*, S. 393)

„Los conoceredes en sus fiestas, y en su guardar del sábado, y en su comer carne en quaresma, [...].“ (ebd.)

Neben dem theologischen Vorwurf der falschen Prophetie ist es bezeichnend, dass wieder, fast an erster Stelle, als exemplarisches Beispiel der ‚Verfehlungen‘, das Missachten der christlichen Fastengesetze genannt wird.²⁷¹

Im Unterschied zur *Sentencia-Estatuto* und zum *Memorial*, in denen die rassistisch-biologische Grundlage eher vage mit den Begriffen der ‚linaje‘ und ‚generación‘ umschrieben wird, bindet der anonyme Verfasser des *Alboraique* seine Argumente konkret an körperliche Kategorien: die ‚Conversos‘ seien wie das ‚Alboraique‘ ein Mischwesen, dessen Körper auf seine charakterliche Mängel verweise:

„La séptima condición que tenía el Alboraique, cola de serpiente, acechando, derramando muchas eregías, rastrando por la tierra [...]. [...] abrieron sus bocas como serpientes, veneno de bívoras, áspides debaxo de sus bezos y blasfemantes de Christo.“ (*Alboraique*, 395)

Die Stigmatisierung der ‚Conversos‘ als Schlangenwesen suggeriert an erster Stelle aus christlicher Perspektive den Bund mit dem Teufel. Interessant hierbei ist, dass im *Alboraique* praktisch ausschließlich auf dieser Ebene der

²⁷¹ Auf diesen Punkt werde ich im nächsten Kapitel näher eingehen.

‚körperlichen Disposition‘ argumentiert wird: der ‚fremde‘ Körper ist damit sozusagen Auslöser aller Negativeigenschaften.

Trotz der konträren Zielsetzung des Expulsionsediktes, das ja primär gegen die Juden und nicht gegen die ‚Conversos‘ gerichtet ist, ist die Argumentation mit der der anderen Texte praktisch austauschbar, was – zumindest auf ideeller Basis – die Gleichsetzung zwischen Juden und ‚Conversos‘, und damit das rassistische Substrat der Argumentation verdeutlicht.

Die Eckpunkte der Argumentation sind wieder der Vorwurf der ‚jüdischen Verschwörung‘, sowie der negative kulturelle, religiöse, ökonomische und rassistische Einfluss der Juden:

„[...] procuran siempre por quantas vias e maneras pueden subuertir e substraer de nuestra santa fe catolica a los fieles christianos e los apartar della e atraer e pervertir a su dannada creencia e opinion instruyendolos en las çeremonias e obseruançias de su ley [...].“
(*Expulsionsedikt*, S. 636)

„E que aquellos que peruierten el bien e honesto biuir de las çibdades e villas e por contagio puede dannar a los otros [...], quanto mas por el mayor de los crimenes e mas peligroso e contagioso como lo es este.“
(*Expulsionsedikt*, ebd.)

Es ist erstaunlich, dass in einem Dokument, das im Grunde durch die Vertreibung der Juden den rassistisch-biologischen Theorien bezüglich der ‚Conversos‘ den Wind aus den Segeln nehmen will, ja sogar deren Assimilation fördern will, ebenfalls auf der Basis körperlicher Kategorien argumentiert wird.

Es ist kein Zufall, dass in diesem Kontext zweimal der Begriff „contagio/contagioso“ fällt, denn auch hier – wenn auch implizit - liegt der Argumentation die Theorie des ‚Casticismo‘ und der ‚Limpieza de sangre‘ zu Grunde.

Inwiefern sich diese – mal implizite, mal explizite – rassistisch-biologische Grundlage auf die Codes und Symbole kollektiver Identität und Alterität auswirkt, soll im folgenden Kapitel untersucht werden.

2.2.4 ‚Nobleza natural‘ versus ‚malicia judaica‘: das Entstehen neuer Codes kollektiver Identität und Alterität

Durch die zunehmende Zahl der ‚Conversos‘ innerhalb der christlichen Gesellschaft wuchs auf christlicher Seite das Bedürfnis nach klaren Unterscheidungsmerkmalen.

Im letzten Kapitel wurde erläutert, dass die Begründung der neu entstehenden Grenze zur Gruppe der ‚Conversos‘ primär auf rassistisch-biologischen Argumenten basierte. Inwiefern sich diese ‚Biologisierung‘ auf die Codes kollektiver Identität und Alterität auswirkte, soll im Folgenden erörtert werden.

Im Unterschied zu den *Leyes* und den Predigten Ferrers, wo man noch von einer negativen Merkmalszuschreibung sprechen konnte, verdeutlicht gerade das *Libro del Alboraique*, dass man die körperlichen Unterschiede sozusagen als inhärent betrachtet: wollte man 1412 durch Kleidervorschriften den ‚fremden Körper‘ als solchen nach außen hin kenntlich machen, so erscheint dieser nun von ‚Natur her‘ als fremd, ja sogar als inhuman.

Die körperlichen Merkmale werden hier alle durch Tiervergleiche ausgedrückt, was die absolute Maximierung der Fremdheit bewirkt. Hinzu kommt, dass der anonyme Verfasser aus jedem körperlichen Merkmal ein charakterliches Merkmal ableitet. So sei beispielsweise, wie das folgende Zitat verdeutlicht, der aufgeblähte Körper ein Zeichen für den Charakterzug der Habgier:

„Y así estos [...] han cuerpo de buy, hinchendo sus vientres [...]. [...] sus cámaras llenas y ricas, [...] palacios encalados como los templos [...].“ (*Alboraique*, S. 395)

Giesen weist darauf hin, dass im Bereich der primordialen Unterscheidungsmerkmalen häufig die Assoziation des Fremden mit Schmutz erfolgt: „Die Innen-außen-Grenze wird in primordialen Gemeinschaften eng an die Differenz zwischen rein und unrein, sauber und schmutzig, angenehm und übelriechend [...] gekoppelt.“²⁷²

Die folgenden Zitate aus dem *Alboraique* und dem *Memorial* unterstreichen diese These: auch hier ist die körperliche Stigmatisierung der ‚Conversos‘ eng mit der Assoziation mit Schmutz verbunden.

²⁷² Giesen, 1999, S. 34

„Así estos [...] son perros lebreles, grandes perros son; y esto es verdad, que ansí como el perro no ha vergüenza de su señor de hazer sus haziendas delante dél ni delante de las otras gentes, ansí estos hombres no han vergüenza [...].“ (*Alboraique*, S. 394)

„[...] los más viles e suçios judíos [...].“ (*Memorial*, 127)

Ein dritter Punkt fällt bezüglich der körperlichen Stigmatisierung der ‚Conversos‘ auf. Gerade auf sprachlicher Ebene wird klar, wie sehr bereits die Theorie des ‚fremden Körpers‘ im Inventar der Fremdbilder verankert ist: im Gegensatz zu der im *Alboraique* angewendeten ‚Technik‘, den fremden Körper über Tiervergleiche zu beschreiben, spricht García de Mora von explizit jüdischen Körpereigenschaften, wie den „labios judaicos“ (*Memorial*, S. 116).

Neben dem Bereich der körperlichen Codes wird die Alteritätsgruppe vor allem im Bereich des Essens als fremd markiert.

War der Bereich des Essens in den *Siete Partidas* eher das Gebiet, in dem man besonders auf das Prinzip der Trennung zwischen den ethnischen Gruppen wertlegte, so konnte man in den *Leyes* bereits feststellen, dass auf diesen Bereich der Alltagshandlungen nicht nur irrationale Ängste übertragen wurden, sondern Essen auch als Markierer von Fremdheit diene.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in praktisch jedem Text, der sich mit der ‚Converso‘-Problematik befasst, der Bereich des Essens auftaucht. Gerade das *Libro del Alboraique* verdeutlicht, dass Essen im 15. Jahrhundert immer mehr zum Markierer kollektiver Identität und Alterität wird:

„Los conoceredes es sus fiestas, y en su guardar del sábado, y en su comer carne en quaresma [...].“ (*Alboraique*, 3993)

„La décima quinta condición del Alborayque es que come de todos manjares. Ansí los alboraycos²⁷³ comen conejos, perdizes muertas [...], y pescado, que ellos comen poco tocino, hebres y otros animales y aves ... como judíos, y cómenlo en todo tiempo y en la quaresma de los xrianos y en el ayuno de los judíos y en el ayuno de los moros los más dellos, que pocos guardan las ceremonias de los otros.“ (*Alboraique*, 401)

²⁷³ Wie bereits erläutert, wird hier ‚alborayque‘ als Synonym für ‚converso‘ verwendet.

Entsprechend der These, dass die ‚Conversos‘ als Mischwesen anzusehen seien, die keiner Gruppe der menschlichen Gesellschaft angehören, werden sie von dem anonymen Autor auch auf der Ebene des Essens eingeordnet.

Hierbei widerspricht er jedoch seiner eigenen Argumentation. So wirft er ihnen einerseits vor, weiterhin den jüdischen Essgewohnheiten – wie die Einhaltung des Shabbats - anzuhängen, andererseits jedoch auch diese – wie z.B. durch den Verzehr von Hasenfleisch und Speck - zu missachten.

Gerade der hier erwähnte Verzehr bzw. Nicht-Verzehr von Speck und Schweinefett wird im Laufe des 16. Jahrhunderts praktisch zum Zentrum der alimentären Codes der Altchristen sowie der Neuchristen, die öffentlich ihre christliche Identität demonstrieren wollen.

Auch im Expulsionsedikt steht praktisch an erster Stelle der Vorwürfe gegenüber der Gruppe der Juden, dass sie die Neuchristen durch religiöse und kulturelle Beeinflussung an der Assimilation hindern würden. Exemplarisch wird auch hier der Bereich des Essens genannt:

„[...] declarandoles los ayunos que han de ayunar [...], avisandoles de lo que en ellas han de guardar e de haser, dandoles e leuandoles de su casa el pan çeçenno e carnes muertas con çerimonias, ynstruyendoles de las cosas de que se han de apartar, asy en los comerres [...].“ (*Expulsionsedikt*, S. 636)

Das Zitat bestätigt die im Theorieteil aufgestellte These, dass gerade der Bereich des Essens – hier konkret das Einhalten von Fastengesetzen und Speisevorschriften - in Zeiten gesellschaftlichen Wandels zum Zentrum kollektiver Identität und Alterität werden kann.

Die zur Debatte stehenden Texte aus dem 15. Jahrhundert tragen jedoch nicht nur zur Konstruktion von Codes kollektiver Identität und Alterität im Bereich der körperlichen und alimentären Unterscheidungsmerkmale bei, sondern zeugen bereits von einem Phänomen, das eher im 16. und 17. Jahrhundert anzusiedeln ist und das Stallaert als „casticismo ideológico“²⁷⁴ bezeichnet.

Als Codes kollektiver Identität und Alterität fungieren hierbei nicht mehr nur die aus dem Bereich des Körperlichen ableitbaren Kategorien, sondern auch ideelle Werte, die ebenfalls als Folge der ‚linaje‘ gedeutet werden.

²⁷⁴ Stallaert, 1998, S. 42

So bezeugt ein Großteil der literarischen Werke des ‚Siglo de Oro‘ den Stellenwert der Kategorie der ‚honra‘ als Zentrum der altchristlichen – und adligen - Identität. Man denke beispielsweise an die Gattung der ‚dramas de honor‘.

Dieser Wert der ‚Ehre‘ wird einerseits als automatische Folge der altchristlich-adligen Abstammung gedeutet, womit er der Gruppe der ‚Conversos‘ abgesprochen wird, andererseits gilt es ihn durch adäquates Verhalten ständig nach außen hin zu repräsentieren.

Ohne an dieser Stelle auf die sehr komplexe Diskussion um den Stellenwert der ‚honra‘ in der Literatur des ‚Siglo de oro‘ einzugehen, sei doch darauf hingewiesen, dass diese Kategorie als Code kollektiver Identität im Zusammenhang mit der ‚Converso-Problematik‘ und der Legitimationskrise des altchristlichen Adels zu deuten ist. In diesem Sinne schreibt auch Kamen: „Ciertamente, la perspectiva castellana de que los cristianos viejos poseían honor por el mero hecho de no llevar sangre judía en sus venas se extendía rápidamente.“²⁷⁵

Gerade das *Memorial* des García de Mora, das ja als Rechtfertigung der Ausschreitungen gegenüber den toledanischen ‚Conversos‘ sowie als Begründung der von Sarmiento geforderten *Sentencia-Estatuto* zu deuten ist, stellt ins Zentrum der Unterscheidungsmerkmale zwischen Altchristen und ‚Conversos‘ die Kategorie der ‚honra‘:

„ [...] yo el dicho Bachiller Marcos García de Mora soy vestido de la dicha nobleça, [...], hijo de hombre honrado [...].“ (*Memorial*, S. 127)

„ [...] los veçinos de la dicha ciudad son preuilegiados [...] e honrados con muchas honrras, [...], nobles por nobleça [...].“ (*Memorial*, S. 128)

„ Y el dicho Mose Hamomo²⁷⁶ es judío herético, que no christiano, e por esto no se deue llamar veçino de la dicha ciudad [...]. Otrosí es desnudo de la dicha nobleça [...]. La [...] nobleça es natural, de la qual el dicho Mose Hamomo es desnudo, ca tiene gesto de judío ruin e yo

²⁷⁵ Kamen, 1999, S. 272

²⁷⁶ García de Mora nennt an zahlreichen Stellen den ‚Converso‘ Fernán Díaz de Toledo, den er als Mose Hamomo bezeichnet und der, reagierend auf die *Sentencia-Estatuto* eine Verteidigung der ‚Conversos‘ verfasst hatte. Für García de Mora stellt Díaz de Toledo sozusagen den Prototyp der ‚Conversos‘ dar und vereinigt somit alle erdenklichen Negativeigenschaften, die García de Mora der Gruppe der ‚Conversos‘ im Allgemeinen zuschreibt.

de christiano e christiano viexo, limpio [...]. [...]; e, por ende soy bestido de la honra de la fe christiana, de la qual es desnudo el dicho Mose Hamomo [...].“ (ebd.)

Die Zitate verdeutlichen nochmals die ideelle Basis, die der Ideologie des ‚Casticismo‘ zugrunde liegt. Im Gegensatz zu den ‚Conversos‘ besitzen demnach die Altchristen ‚per natura‘ den Wert der ‚honra‘. Aus diesem ‚Naturrecht‘ leitet García de Mora das Recht ab, die ‚Conversos‘ aus der Stadt und damit im Grunde aus der gesamten christlichen Gesellschaft auszuschließen.

Es ist auffällig, dass auch hier der Begriff „limpio“ in Zusammenhang mit „christiano viexo“ fällt. Entsprechend der Assoziation alles ‚jüdischen‘ mit Schmutz (vgl. S. 160) wird hier im Grund der ‚charakterliche Wert‘ der ‚honra‘ mit der körperlichen Kategorie der ‚Reinheit‘ in Verbindung gebracht. Dementsprechend wird auf sprachlicher Ebene der Unterschied zwischen ‚reinen‘ Altchristen und ‚unreinen‘ Neuchristen bzw. Juden durch die Opposition zwischen ‚bekleidet‘ („vestido de“) und ‚nackt‘ („desnudo de“) umschrieben. Wie auch im *Alboraique* werden somit durch die Kategorie der Nacktheit die ‚Conversos‘ als nicht-zivilisierte Wesen stigmatisiert und ihnen infolgedessen das Recht auf einen Platz innerhalb der menschlichen Gesellschaft verweigert. Diese Argumentationslinie zeigt nochmals eindrücklich, dass die Basis der Codes kollektiver Identität und Alterität auf Kategorien der Rasse und der Vererbung fußen: die ‚reine‘ Abstammung der Altchristen prädestiniert sie quasi für den Wert der ‚honra‘. Die ‚unreine‘, jüdische Abstammung verhindert laut dieser Theorie der ‚limpieza de sangre‘ per natura den Zugang zum Wert der ‚honra‘, der zum ideellen Zentrum der altchristlichen Identität wird.

2.2.5 Fazit

Die Analyse der vier exemplarischen Texte aus dem 15. Jahrhundert bestätigt die These Stallaerts und Netanyahus, dass gerade dieses Jahrhundert innerhalb der spanischen Ethnogenese eine entscheidende Rolle spielt.²⁷⁷

Im Gegensatz zu der bisher vorwiegend ethnisch-religiösen Trennungslinie gegenüber den Alteritätsgruppen der Juden und Mauren entsteht gerade in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts eine auf vorwiegend rassistischen Argumenten basierende Grenze gegenüber der ‚neuen‘ Alterität der ‚Conversos‘.

Die Texte verdeutlichen, wie innerhalb dieser kurzen Zeitspanne von 50 Jahren die Ideologie der ‚limpieza de sangre‘ als Gegenreaktion der (alt)christlichen Gesellschaft auf das Vordringen der ‚Conversos‘ entsteht. Die Vorfälle in Toledo im Jahre 1449 und die darauf folgende Polemik demonstrieren in diesem Prozess auf exemplarische Weise die neu entstehenden Fronten.

Die unmittelbare Folge dieser neuen Grenzdefinition ist das Entstehen neuer Fremd- und Selbstbilder. Die Texte bezeugen, dass sich die Konstruktion neuer Codes kollektiver Identität und Alterität auf zwei Ebenen realisiert.

Gerade die parodistische Darstellung der Figur des ‚Conversos‘ im *Libro del Alboraique* zeigt, in welchem Maße die bewusste Abgrenzung von der Alterität auf körperlicher Ebene stattfindet: die Maximierung der körperlichen Fremdheit geht hier so weit, dass die Alterität der Tierebene zugeordnet wird. Im Zuge der Maximierung der körperlichen Fremdheit werden auch die dem ‚Körperlichen‘ zugerechneten Bereiche wie Nahrungsaufnahme und Hygiene zu Markierern kollektiver Identität und Alterität. Wie das Beispiel des Schweinefetts zeigt, können hier sogar ganz bestimmte Nahrungsmittel zum Kern des Selbst- bzw. Fremdbildes werden.

Dass neben der Ebene der körperlichen Codes auch ‚ideelle Werte‘ zum Zentrum der Selbstdefinition werden, verdeutlicht der Stellenwert, den bereits um die Jahrhundertmitte die Kategorie der ‚honra‘ besitzt. Doch wird auch dieser ‚Wert‘ in rassistischen Kategorien definiert und somit im Grunde ebenfalls dem Bereich der primordialen Codes zugeordnet.

²⁷⁷ Stallaert, 1998, S. 19 ff.

Die Texte sind jedoch nicht nur als Dokumente der spanischen Ethnogenese zu betrachten, sondern tragen durch die Konstruktion und Verbreitung des neuen Selbst- und Fremdbildes zu dieser aktiv bei. Die Tatsache, dass die hier entstehenden Codes kollektiver Identität und Alterität über Jahrhunderte innerhalb der spanischen Gesellschaft existierten, bestätigt dies.

Entsprechend der These Sartres, dass ‚der Jude‘ erst durch den Antisemiten geschaffen wird und dass dieser das Fremdbild zur Selbstdefinition braucht – „si le Juif n’existait pas, l’antisémite l’inventerait“²⁷⁸ – kann man auch im spanischen 15. Jahrhundert von einer bewussten Konstruktion der Alterität sprechen. Das hier entstehende Selbstbild existiert somit nur in Opposition zum Fremdbild. Dass gerade in den Jahrhunderten, in denen Spanien durch die endgültige Vertreibung der Alteritätsgruppen zum rein christlichen Einheitsstaat wird, die ‚Limpieza de sangre‘ obsessionelle Züge annimmt, verdeutlicht diesen Mechanismus.

²⁷⁸ Sartre, Jean-Paul: *Réflexions sur la question juive*, Paris 2000, S. 14

3 DIE KONFRONTATION MIT DEM ANDEREN IM FRÜHEN KOLONISATIONSDISKURS

3.1 Verherrlichung und Verteufelung: Paradigmen in der Beziehung zum Anderen in Kolumbus' *Diario de a bordo*

3.1.1 Modelle des Kolonisationsdiskurses

„Das geschriebene Wort begleitet das Handeln der Spanier in der Neuen Welt auf Schritt und Tritt. [...]. Ein immer dichter werdendes Netz von Texten überzieht den neu entdeckten Erdteil, der von Spanien aus kontrolliert und *schriftlich* regiert wird. [...]. Diese ungeheure Menge an Geschriebenem bildet ein neues Schrifttum, das seinen Zusammenhang und Mittelpunkt in der Inbesitznahme neuer Territorien, in der Zerstörung bisheriger Herrschaftsverhältnisse, in der Unterwerfung von Menschen und Kulturen und in der Errichtung einer neuen politischen und religiösen Ordnung hat.“²⁷⁹

So wie in Spanien das Entstehen der ‚Converso‘-Problematik und die Verbreitung der Ideologie der ‚Limpieza de sangre‘ zu einem großen Teil durch das Medium Text in das Zentrum der öffentlichen Diskussion gerät, so wäre die Entdeckung, Eroberung und Kolonialisierung der Neuen Welt nicht ohne dieses Medium vorstellbar.

Entsprechend der These Janik / Lustigs stellt dieses ‚neue Schrifttum‘ sogar den Mittelpunkt der Eroberung dar: als geographisch-ethnographische Beschreibung der Neuen Welt, als strategisch eingesetzte Legitimationsliteratur der Entdecker und Kolonisatoren sowie als Informationsquelle für die wirtschaftliche Nutzbarmachung der neuen Territorien.

²⁷⁹ Janik, Dieter / Lustig, Wolf (Hg.): *Die spanische Eroberung Amerikas. Akteure, Autoren, Texte*, Frankfurt a.M. 1992, S. 9

Greenblatt verweist darauf, dass der neue Kontinent im wahrsten Sinne des Wortes ‚schriftlich‘ in Besitz genommen wird, denn das Ritual der Besitzergreifung war von Anfang an, neben der mündlichen Verlautbarung, ein schriftlicher Akt.²⁸⁰

So disparat die zahlreichen Berichte, Chroniken, Briefe und Tagebücher über die Neue Welt auf den ersten Blick wirken mögen, so verbindet sie doch die Tatsache, dass sich durch jeden einzelnen der Texte wie ein roter Faden das Thema der Konfrontation mit dem Fremden zieht. Bei dieser Konfrontation, die den bisher wohl radikalsten Kulturzusammenstoß darstellt, steht wiederum die Konfrontation mit der Alterität im Zentrum. Natürlich äußert sich die Fremderfahrung der Entdecker und Eroberer auch in Beschreibungen fremder Natur, doch manifestiert sich dieser Zusammenprall zweier Welten am deutlichsten in der Konfrontation mit der Alterität des Indios.

In den letzten Kapiteln wurde dargelegt, wie sich die Fremderfahrungen und Beschreibungen der Alteritätsgruppen in Spanien innerhalb drei Jahrhunderte drastisch veränderte. Im Gegensatz zu diesen, an historischen und soziologischen Prozessen festzumachenden Veränderungen hat die Konfrontation mit dem Anderen in der Neuen Welt von Anfang an verschiedene Gesichter.

Erdheim spricht in diesem Zusammenhang von verschiedenen „anthropologischen Modellen“, von „Tendenzen“, in die sich die Fremdwahrnehmung im Kolonisationsdiskurs einteilen lässt.²⁸¹

Auch wenn Erdheim diese Modelle der Beziehung zur Alterität jeweils konkret einem entsprechendem Autor zuordnet, scheint mir diese Einteilung durchaus geeignet, den Kolonisationsdiskurs im Ganzen zu charakterisieren, da, wie die Analyse Kolumbus' Tagebuch zeigen wird, diese „Tendenzen“ von Anfang an in einem Großteil der Texte präsent sind.

²⁸⁰ Greenblatt, 1994, S. 94 ff.

²⁸¹ Erdheim, Mario: *Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts*, in: Marschall, Wolfgang (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, München 1990, S. 19-50; vgl. auch Kramer, Jürgen: *Das Verstehen fremder Kulturen. Möglichkeiten und Grenzen aus ethnologischer, hermeneutischer und psychoanalytischer Sicht*, in: Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Fremdheitserfahrung und Fremdeitsdarstellung in okzidentalene Kulturen*, Passau 1999, S. 37-55

An erster Stelle nennt Erdheim das „legitimatorische Modell“²⁸², dessen Perspektive durch den Herrschaftsanspruch der Spanier über die Indios bestimmt ist. Der Blickwinkel auf die Alterität verengt sich hier lediglich auf die Momente, wie z.B. das Ritual des Menschenopfers, die den Spaniern das Recht zu geben scheinen, über diese zu herrschen. Bitterli spricht in diesem Zusammenhang von „Rechtfertigungsrhetorik“²⁸³.

Eng mit dieser Perspektive verbunden ist das so genannte „utilitaristische Modell“²⁸⁴. Die Fremdwahrnehmung scheint sich hier auf ausschließlich die Bereiche zu beschränken, mit denen Profit zu machen ist. Ein immer wiederkehrendes Motiv in der Beschreibung der neuen Welt ist die Suche nach Gold sowie die Ausbeutbarkeit der Natur im Allgemeinen. Die Alterität spielt hierbei lediglich die untergeordnete Rolle einer billigen und leicht ausbeutbaren Arbeitskraft.

Diesen zwei Perspektiven entgegengesetzt ist das „idealisierende Modell“²⁸⁵, dessen Hauptvertreter Bartolomé de Las Casas ist. Entgegen der rein materiellen und legitimatorischen Perspektive steht hier die Betonung der ‚menschlichen‘ Eigenschaften der Indios im Vordergrund, aufgrund derer nur eine gewaltfreie Kolonisation zu rechtfertigen wäre. Doch betont Erdheim, dass auch ein Las Casas zu einem objektiven Blick auf die fremde Kultur nicht fähig war: „Auch die idealisierende Anthropologie von Las Casas konnte die indianischen Kulturen nicht in ihrer Eigenart fassen [...]. Das Bild, das Las Casas und Oviedo [den er der legitimatorischen Tendenz zuordnet] entwarfen, war strukturell ähnlich – was der eine verteilte, idealisierte der andere.“²⁸⁶

Die wohl am seltensten vorkommende Perspektive, die der Realität der Indiokulturen am ehesten gerecht wird, bezeichnet Erdheim als „verstehendes Modell“²⁸⁷. Es ist die einzige Perspektive, die versucht, auf der Basis eines Kulturkontaktes das Fremde aus einer Innenperspektive heraus zu beschreiben und bei der Fremddarstellung, so weit es geht, auf christlich-europäische Maßstäbe zu verzichten.

²⁸² Erdheim, 1990, S. 19 ff.

²⁸³ Bitterli, Urs: *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*, München 1991, S. 12

²⁸⁴ Erdheim, 1990, S. 19 ff.

²⁸⁵ ebd. S. 26 ff.

²⁸⁶ Erdheim, 1990, S. 31

²⁸⁷ ebd. S. 33 ff.

Außer beim letzten Modell haben die dargestellten Perspektiven der Fremdwahrnehmung gemein, dass die Beschreibung der Alterität im Grunde immer an einen bestimmten Zweck gebunden ist, was von vorne herein eine objektive Darstellung verhindert. Aus diesem Grund kann man mit Recht von der „Erfindung des Fremden“²⁸⁸ sprechen: die Alterität wird nicht wahrgenommen sondern entsprechend der eigenen Bedürfnisse konstruiert.

Es wurde bereits darauf hingewiesen (vgl. S. 48 ff.), dass man die Fremdwahrnehmung dieser ‚neuen‘ Alterität der Indios im Kontext der Fremdwahrnehmung der Alteritätsgruppen der Juden und Mauren betrachten kann.

Todorov, dessen Studie sich gerade der „Typologie der Beziehung zu anderen“²⁸⁹ widmet, verweist auf diesen Kontext, ohne ihn jedoch detailliert in seine Untersuchungen miteinzubeziehen: „Der andere Mensch wird zugleich entdeckt und abgelehnt. Das Jahr 1492 symbolisiert [...] diese zweifache Entdeckung: In ein und demselben Jahr stößt das Land den anderen in seinem Inneren ab [...], und es entdeckt den anderen außerhalb seiner Grenzen.“²⁹⁰

Mejías-López geht einen Schritt weiter als diese Feststellung der rein historischen Parallelität der Ereignisse und untersucht in den *Cartas de Relación* des Hernán Cortés die Wahrnehmung der Kultur der Azteken im Kontext des Fremdbildes der Juden und Mauren: „Ahora, ante los ojos del español católico no había diferencias entre la religión musulmana, hebrea o la de los amerindios. A todos se les trataba con los mismos prejuicios.“²⁹¹

Demgegenüber verweisen, wie bereits dargelegt (vgl. S. 49 f.), andere Forscher auf die prinzipiellen Unterschiede in der Begegnung mit der ‚neuen‘ Alterität der Indios.²⁹² Im Gegensatz zu den Fremdgruppen der Juden und Mauren, die aufgrund des jahrhundertelangen Zusammenlebens zumindest juristisch bis ins 14. Jahrhundert innerhalb der spanischen Gesellschaftsordnung standen, stellte die Alterität des Indios das ‚radikal‘ Fremde dar.

²⁸⁸ Greenblatt, Stephen: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker*, Berlin 1994

²⁸⁹ Todorov, 1985, S. 221

²⁹⁰ ebd. S. 65

²⁹¹ Mejías-López, 1993, S. 645

²⁹² vgl. Méchoulan, 1979, S. 36 ff.

Das Hauptproblem, das in Spanien zur Ausgrenzung und Vertreibung der Alterität führte, war ja primär die zunehmende Annäherung zwischen Alterität und Identität. Ein Großteil der Fremdbilder – gerade im primordialen Bereich – entstanden hauptsächlich wegen der sich verwischenden Grenzen.

Diese Problematik hat in der Begegnung mit der Alterität der Indios wegen der absoluten Grenze einer völlig fremden Kultur keine Entsprechung. Diese Tatsache muss man bei dem Vergleich der Fremdbilder beachten, da somit die Ausgangsbasis der Fremdwahrnehmung eine andere ist. Dementsprechend schreibt auch Greenblatt: „Aber trotz dieser Erkenntnis dürfen wir nicht vergessen, dass der Kontakt, der am 12. Oktober 1492 begann, völlig einmalig und mit den bisherigen Kontakten mit Fremden nicht zu vergleichen war.“²⁹³

Des Weiteren haben die Darstellungen der Alterität, wie die Modelle Erdheims verdeutlichen, zu einem großen Teil einen spezifischen Zweck, der auch nicht direkt mit den Zielen der Fremddarstellung der Juden und Mauren verglichen werden kann.

Bei so ausschließlichen Aussagen wie Mejías-López These bezüglich der Wahrnehmung der Aztekenkultur muss man also Vorsicht walten lassen, da man sonst wiederum Gefahr läuft, der Fremddarstellung im Kolonisationsdiskurs nicht gerecht zu werden und diese als bloße Fortsetzung der Fremddarstellung in Spanien zu betrachten.

In diesem Sinne soll im Folgenden versucht werden, einerseits der spezifisch ‚neuen‘ Situation der Fremdwahrnehmung und Darstellung der Indios gerecht zu werden und andererseits aber auch Parallelen zu den Fremdbildern in Spanien aufzuzeigen. Die bisherigen Ergebnisse sollen somit als Hintergrundsschablone fungieren, ohne jedoch den Blick auf veränderte Beschreibungsmuster zu verstellen.

Als Grundpfeiler des Analyseteils werden also wieder folgende Fragen im Zentrum stehen: Wird die Alterität des Indios als Kollektiv wahrgenommen oder tragen die Texte der Vielfalt der Indiokulturen Rechnung? Auf der Basis welcher ‚Lebensbereiche‘ wird diese ‚neue‘ Alterität beschrieben und welche Codes

²⁹³ Greenblatt, 1994, S. 90

stehen hierbei im Vordergrund? Lassen sich Grundmuster erkennen, die eventuell mit der Beschreibung der Juden und Mauren korrelieren?

Im Gegensatz zu der Erforschung der Fremdbilder in Spanien, die noch eher am Anfang steht, existieren zahlreiche Studien zur Alteritätsthematik im Kolonisationsdiskurs. Zu nennen sind hier vor allem die grundlegenden Studien Todorovs, Greenblatts, Pastors und Schültings²⁹⁴.

Die Ergebnisse dieser Arbeiten sollen den folgenden Überlegungen zu Grunde gelegt werden und als Basis des Vergleichs mit der Alteritätsproblematik innerhalb Spaniens fungieren. Wie bereits erwähnt, lässt sich in praktisch jeder dieser Arbeiten der Hinweis auf die spanische Ethnizitätsproblematik finden, ohne jedoch dieser Parallelentwicklung im Detail nachzugehen. Dieses Defizit auszugleichen macht sich folgende Analyse zur Aufgabe. Kann man die Begegnung mit der Alterität außerhalb Spaniens als weitere Etappe der spanischen Ethnogenese betrachten?

²⁹⁴ Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985; Greenblatt, Stephen: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin 1994; Pastor, Beatriz: *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover 1988; Schülting, Sabine: *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*, Reinbek bei Hamburg 1997

3.1.2 Kolumbus' *Diario de a bordo*

Kolumbus' Bordtagebuch ist das erste Dokument des Zusammenstoßes zwischen alter und neuer Welt und stellt damit sozusagen die Basis des Kolonisationsdiskurses dar.²⁹⁵ Kolumbus, der zwischen 1492 und 1504 die Antillen und das mittelamerikanische Festland bereiste, ist der erste Europäer, der diese absolute Fremde zu begreifen und darzustellen versucht.

In zahlreichen Studien wird darauf hingewiesen, dass er in die Beschreibungen seiner ersten Eindrücke zu einem großen Teil das projiziert, was er – aufgrund seines Vorwissens – glaubt vorzufinden. Wie bekannt ist, unterlag Kolumbus ja bis zu seinem Lebensende einer Fehlinterpretation, da er die neu entdeckten Territorien als Indien identifizierte. Diese Tatsache lässt von Anfang an darauf schließen, dass es sich bei seinen Tagebucheintragungen um Interpretationen des Erlebten und weniger um Tatsachenberichte handelt. So verweist Pastor darauf, dass seine Wahrnehmung durch gewisse literarische Quellen und Elemente der alteuropäischen Mythologie vorgeprägt ist und er somit alles wie durch einen Filter erlebt: „[...] Colón no se aplicó a ver y conocer la realidad concreta del Nuevo Mundo sino a seleccionar e interpretar cada uno de sus elementos de modo que le fuera posible identificar las tierras recién descubiertas con el modelo imaginario [...]“²⁹⁶. Pastor nennt als Hauptquellen, aus denen Kolumbus seine Vorstellungen speist, die *Imago Mundi* des Pierre d'Ailly, sowie die Reisebeschreibungen des Marco Polo.

Ohne diese intertextuelle Dimension des Bordtagebuchs vertiefen zu wollen, muss betont werden, dass Kolumbus das Neue immer mit dem ihm zur Verfügung stehenden Deutungsmuster wahrnimmt. Vor allem Greenblatt vertieft in seiner Studie diese Dimension der Fremdwahrnehmung und stellt diesbezüglich fest: „Das heißt, das Gesehene ist bedeutsam nur insofern Kolumbus es zu seinem Vorwissen in Bezug setzen und auf der Grundlage

²⁹⁵ Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass das *Diario de a bordo* nicht in seiner Originalform überliefert ist. Ein Großteil der heutigen Ausgaben beziehen sich auf eine Abschrift des Bartolomé de Las Casas, der die Aufzeichnungen des Kolumbus teils in der 3. Person zusammenfasst, teils in 1. Person zitiert. Inwieweit diese Abschrift als getreue Wiedergabe des Originals betrachtet werden kann, ist heute kaum nachweisbar. Diesbezüglich verweise ich auf Lebek, Wolfgang Dieter: *Kannibalen und Kariben auf der ersten Reise des Kolumbus*, in: Fulda, Daniel / Pape, Walter (Hg.): *Das Andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg 2001, S. 66 f.

²⁹⁶ s. Pastor, 1988, S. 22

dieses Vorwissens beschreiben kann. [...]. Schließlich war es die bekannte Welt, die Kolumbus [...] zu entdecken ausgezogen war.“²⁹⁷

Eine Auseinandersetzung mit Kolumbus' Schriften muss sich also davor hüten, dessen Kulturbeschreibungen im Sinne heutiger ethnographischer Literatur zu lesen.

Doch soll hier dieser von Todorov und Greenblatt bereits sehr gut dokumentierte Aspekt nicht im Vordergrund stehen. Vielmehr wird der Frage nachgegangen werden, inwieweit Kolumbus' Fremdwahrnehmung durch die derzeit in Spanien praktizierten Fremdwahrnehmungsmuster geprägt ist.

Laufen in der Begegnung mit der Alterität der Indios ähnliche Mechanismen ab, wie in der Behandlung der Fremdgruppen der Juden und Mauren?

Kolumbus selbst gibt den Hinweis darauf, diese zwei ‚Kulturkontakte‘ miteinander zu assoziieren:

„ Así que, después de haber echado fuera todos los judíos de vuestros Reinos y Señoríos, en el mismo mes de enero mandaron Vuestras Altezas a mí, que con armada suficiente me fuese a las dichas partidas de India.“ (S. 86)²⁹⁸

Sowohl die Vertreibung der Juden, der Sieg über die Mauren, als auch die Entdeckungs- und Eroberungsfahrt in die Neue Welt werden hier als Siegeszug des Katholizismus, als großangelegte Missions- und Konversionsbewegung interpretiert:

„ [...] pensaron de enviarme a mí, Cristóbal Colón, a las dichas partidas de India [...] para la conversión de ellas a nuestra santa fe.“ (ebd.)

Das offizielle und von Kolumbus auch ständig betonte Ziel der Entdeckungsfahrt ist also die Ausbreitung des Katholizismus. In diesem Sinne steht zunächst einmal das Verhältnis zu der Alterität der Indios unter derselben Prämisse wie das Verhältnis zu den Alteritätsgruppen der Juden und Mauren. Neben dieser offiziellen Zielsetzung darf man jedoch nicht übersehen, dass Kolumbus seine Fahrten vor den Katholischen Königen auch mit deren wirtschaftlichen Nutzen rechtfertigt: die Betonung des materiellen Gewinns zieht

²⁹⁷ Greenblatt, 1994, S. 138; vgl. hierzu auch Todorov, 1985, S. 26: „Colón hat nichts mit einem modernen Empiriker gemein [...]. Er weiß von vornherein, was er finden wird; die konkrete Erfahrung hat die Funktion, eine Wahrheit zu belegen, die man bereits besitzt [...].“

²⁹⁸ Die Zitate aus dem *Diario de a bordo* entstammen folgender Edition: Colón, Cristóbal: *Diario de a bordo*, ed. de Luis Arranz Márquez, Madrid 2000

sich – neben dem Missionsgedanken - ebenso wie ein roter Faden durch seine Aufzeichnungen:

„Yo etaba atento y trabajaba de saber si había oro.“ (S. 108)

„Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos, que creo que sí comienzan, en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Santa Fe multitudumbre de pueblos, y cobrando grandes señoríos y riquezas, [...], porque sin duda es en estas tierras grandísima suma de oro [...].“ (S. 137)

Die drei Zitate verdeutlichen, dass hier der Konversionsdiskurs direkt mit dem ‚utilitaristischen‘ Diskurs verbunden ist. Gerade das letzte Zitat zeigt in diesem Zusammenhang durch die sprachliche Parallelisierung von ‚convertir‘ und ‚cobrar‘, wie in Kolumbus‘ Argumentation der Missionsgedanke mit dem Ziel des materiellen Gewinns begründet wird.

Diese Tatsache muss man als Grundlage aller weiteren Beobachtungen zu Kolumbus‘ Fremdwahrnehmung betrachten, denn neben dem bereits erwähnten ‚Wahrnehmungsfiler‘ des literarischen Vorwissens ist Kolumbus‘ Begegnung mit der neuen Alterität von Anfang an zweckorientiert.

Kommt man auf die im vorigen Kapitel dargestellten Wahrnehmungsmodelle zurück, lässt sich also vermuten, dass sich in Kolumbus Fremddarstellung zumindest das ‚legitimatorische Modell‘ und das ‚utilitaristische Modell‘ verbirgt. Inwieweit diese und noch andere Deutungsmuster Kolumbus‘ Alteritätswahrnehmung kennzeichnen, soll im folgenden Kapitel erörtert werden.

3.1.3 Paradigmen der Fremdwahrnehmung

Kolumbus' vier Reisen führen ihn in die verschiedensten Regionen der Antillen und des mittelamerikanischen Festlandes. Es ist heute bekannt, dass in diesem Raum eine Vielzahl von Indianerkulturen lebte, wie z.B. die Arawacs und die Kariben, auf die Kolumbus bereits auf seiner ersten Reise traf.²⁹⁹

Liest man die Tagebucheintragungen, die über den Zusammenstoß mit den verschiedenen Stämmen und Kulturen Auskunft geben, fällt an erster Stelle auf, dass er praktisch keine Kulturdifferenzen wahrnimmt.

„Esta gente [...] es de la misma calidad y costumbre de los otros hallados [...]“ (S. 129)

„Esta gente es semejante a aquellas de las dichas islas, y una habla y unas costumbres [...]“ (S. 114)

„En todas estas islas non vide mucha diversidad de la hechura de la gente, ni en las costumbres, ni en la lengua [...]“ (S. 249)

Für Kolumbus stellen die verschiedenen Kulturen ein mehr oder weniger homogenes Alteritätskollektiv dar, das er jedes Mal nach dem gleichen Muster beschreibt. Die Zitate verdeutlichen, dass er die Indios primär anhand der Merkmale Aussehen, Verhalten und Sprache bewertet und hierbei jeweils zu dem gleichen ‚Befund‘ kommt. Man könnte sagen, dass seine Fremdwahrnehmung sich auf ein Raster dieser Hauptmerkmale begrenzt, die er jedes Mal sozusagen ‚abhakt‘ und gerade deshalb immer zum gleichen Urteil kommt, da in dem Raster für neue Merkmale kein Platz ist. Die Austauschbarkeit der drei zitierten Textstellen zeigt ebenfalls, dass Kolumbus' Wahrnehmung sich eher auf die Differenzen zur eigenen Kultur, als auf die Differenzen innerhalb der Indianerkulturen konzentriert.

Wirft man einen Blick zurück auf die Fremdwahrnehmung innerhalb Spaniens, fällt auf, dass auch hier in einem Großteil der Schriften die Alteritätsgruppen der Juden und Mauren zu einem Alteritätskollektiv zusammengefasst wurden. Man denke beispielsweise an die praktisch identischen Gesetze bei Alfonso X bezüglich der zwei ethnischen Gruppen.

²⁹⁹ siehe z.B. Bitterli, 1991, S. 57-85

Aus dieser Parallelität ließe sich die Tendenz ableiten, dass der Andere bzw. die Anderen – gerade im Kolonisationsdiskurs - auf ein Inventar von Merkmalen reduziert werden, innerhalb derer kulturelle Differenzen schlichtweg nicht wahrgenommen werden.

Übertragen auf Kolumbus bedeutet das, dass das Fremdbild bewusst einheitlich gezeichnet wird. Diese Vereinheitlichungstendenz bietet den Vorteil, die politischen, religiösen und ökonomischen Ziele leichter zu begründen und durchsetzen zu können.

Der Umgang mit dem ‚einheitlichen‘ Fremden scheint – sowohl was den Umgang mit den Fremdgruppen der Juden und Mauren, als auch den mit den Indiokulturen angeht – prinzipiell leichter zu fallen.

Es stellt sich nun die Frage, welche Codes bei der Beschreibung der völlig fremden Alterität der Indios dominieren. Aufgrund welcher Merkmale ist Kolumbus' ‚Wahrnehmungsraster‘ aufgebaut?

Es wurde bereits erwähnt, dass eine grundlegende Tendenz sowohl im Kolonisationsdiskurs im Allgemeinen, als auch bei Kolumbus die Legitimation der Entdeckung und Eroberung ist. Das offizielle Ziel der Heidenmission steht hierbei an erster Stelle. Aus dieser Perspektive erscheint es als geradezu zwingend, dass ein Hauptmerkmal, auf das er seine Beschreibung konzentriert, die Frage nach der religiösen Identität der Indios ist.

Auch hinsichtlich dieser Frage fällt an erster Stelle die vereinheitlichende Tendenz seiner Beschreibungen auf:

„ Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían.“ (S. 107)

„ No le conozco secta ninguna, y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender.“ (S. 115)

Betrachtet man die zwei Textstellen, wird deutlich, inwieweit die Zweckorientiertheit die Wahrnehmung Kolumbus beeinflusst: Sein Ziel ist die Missionierung, und gerade deshalb erscheint es am ‚einfachsten‘, die Indios als religionslos und gutwillig – „de muy buen entender“ - zu beschreiben. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Kolumbus aufgrund der mehr als problematischen Verständigung mit den Indios nur sehr oberflächlich deren Kultur und noch weniger deren Religion kennen lernen konnte. Todorov

vermerkt diesbezüglich: „ Tatsächlich herrscht während der ganzen Reise [...] völlige Verständnislosigkeit [...].“³⁰⁰

Die Feststellung der Religionslosigkeit hat somit die Funktion eines Attributs, das Kolumbus den Indios überstülpt, da in seinen Augen Menschen ohne Religion leichter zu missionieren sind. Die eigentliche religiöse Identität interessiert hierbei nicht.

Auf ähnliche Weise verfährt er in den Beschreibungen der Kultur der Indios. Hierbei berichtet er gerade nicht – oder nur sehr selten – über Elemente dieser fremden Kultur sondern schildert lediglich die Elemente, die diese Kultur im Vergleich zu der eigenen nicht aufweisen kann. Liest man die entsprechenden Textstellen, so scheinen sich die Indios in seiner Wahrnehmung neben ihrer Religionslosigkeit auch durch ihre Kulturlosigkeit zu charakterisieren:

„Ellos no traen armas ni las conocen [...]. No tienen algún hierro [...].“ (S. 107)

„Esta gente es [...] sin armas y sin ley.“ (S. 132)

Kolumbus erstellt hier sozusagen ein Minus - Selbstbild, indem er das Fehlen aller in seinen Augen wichtiger kultureller Errungenschaften wie den Besitz von Waffen, die Verwendung von Metallen, sowie die staatliche Verwaltung innerhalb eines Rechtssystems aufzählt. Sprachlich wird dies durch die häufigen Wiederholungen der Negationskonstruktionen deutlich.

Inwieweit er die fremde Kultur ausschließlich mit dem Maßstab der europäischen misst, zeigt sich in der Tatsache, dass er die für ihn unverständliche fremde Sprache als solche schlichtweg ignoriert:

„Yo, placiendo a Nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis [indios] a Vuestra Alteza para que aprendan a hablar.“ (S. 107)

„ [...], se envíen de presente con estos navíos [...] hombres y mujeres y niños y niñas, los cuales Sus Altezas pueden mandar poner en poder de personas con quien puedan mejor aprender la lengua [...].“ (S. 263)

Die Zitate verdeutlichen, dass in Kolumbus' Wahrnehmung die Indios keine Sprache, bzw. eine nicht korrekte Abart der eigenen Sprache - „la lengua“ - besitzen, was für ihn einen weiteren Beweis ihrer Kulturlosigkeit liefert.

³⁰⁰ Todorov, 1985, S. 43 f.. Im Gegensatz zu den späteren Eroberern wie Hernán Cortés, die über einheimische Übersetzer verfügten, konnte Kolumbus sich mit den Eingeborenen nur über Zeichen verständigen.

Dass er aufgrund seiner eurozentrischen Wahrnehmung schlichtweg Kulturdifferenzen als Kulturlosigkeit interpretiert und sich infolgedessen für diese Differenzen nur mäßig interessiert, zeigt sich in der Tatsache, wie er absolut übergangslos die Beschreibungen der Menschen neben Naturbetrachtungen stellt:

„ [...], y las mujeres traen por delante su cuerpo una cosita de algodón que escasamente les cobija su natural. Ella es isla muy verde y llana y fertilísima [...].“ (S. 115)

„ [...], y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender. Aquí son los peces tan disformes de los nuestros, que es maravilla.“ (ebd.)

„ [...] est gente es muy mansa y muy temerosa [...], sin armas y sin ley. Estas tierras son muy fértiles [...].“ (S. 132)

Die Zitate verdeutlichen, dass für Kolumbus die Menschen, die Flora und die Fauna zur gleichen Kategorie zu gehören scheinen. Ebenso wie die fremden Fische nimmt er die fremden Menschen eher als Kuriosität wahr. Da ihnen in seinen Augen jegliche kulturellen Errungenschaften abgehen, stellt er sie gewissermaßen auf die Stufe des reinen Naturzustandes, was die Parallelisierung zwischen den Indiofrauen und der fruchtbaren Insel unterstreicht.

Entsprechend der Religionslosigkeit stellt für ihn die Alterität in ihrer Kulturlosigkeit ein leeres Gefäß dar, das lediglich mit der eigenen Religion und Kultur gefüllt werden muss.

Dieses Fremdbild konkretisiert sich in der Tatsache, dass Kolumbus die Alterität fast ausschließlich als nackt erlebt. Praktisch jede Beschreibung der Indios wird mit dem Hinweis auf ihre Nacktheit eingeleitet:

„ Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres [...].“ (S. 107)

„ [...] y ellos, que eran muchos, así desnudos y de la misma condición de la otra isla [...].“ (S.112)

„Son gente [...] desnudos todos, hombres y mujeres, como sus madres los parió.“ (S. 136)

Für Kolumbus konkretisiert sich die – unterstellte – Kulturlosigkeit der Indios in der Wahrnehmung ihrer Nacktheit. Kulturelle und körperliche Nacktheit bedingen einander sozusagen gegenseitig.

In diesem Sinne fungiert das Merkmal der Nacktheit einerseits als Symbol für die Art des Fremdbildes im Allgemeinen, das sich fast ausschließlich aus Minus-Merkmalen zusammensetzt. Das Fehlen der Kleider, der Sprache, der kulturellen Praktiken sowie der Religion stehen somit in einem deutlichen Zusammenhang in Kolumbus' Wahrnehmung.

Andererseits lässt sich das Merkmal der Nacktheit auch als ein ‚Körperzeichen‘ deuten, womit es in die Kategorie der primordialen Codes fällt³⁰¹. Der fremde Körper erscheint gerade deshalb als fremd, da er nackt ist. Neben der Abwesenheit kultureller Merkmale fallen in Kolumbus' Wahrnehmungsraster also auch körperliche Merkmale. Es scheint fast so, dass er den Anderen im Grunde ausschließlich als Körper wahrnimmt. Dem entspricht, dass ein Großteil der Beschreibungen der Indios sich auf deren Erscheinungsbild konzentriert:

„[...] y todos los que yo vieran todos mancebos, [...], muy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos casi como sedas de cola de caballos y cortos.“ (S. 107)

„Luego que amaneció, vinieran a la playa muchos de estos hombres, todos mancebos, como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy hermosa [...]; y los ojos muy hermosos y no pequeños, [...], las piernas muy derechas, todas a una mano, y no barriga, salvo muy bien hecha.“ (S. 107 f.)

Wie die zwei Zitate zeigen, dominiert in den Beschreibungen die Wahrnehmung der Schönheit und der Stärke des fremden Körpers. Das ständige Schwanken zwischen dem Staunen über die Schönheit der fremden Menschen und dem über die schöne Natur verdeutlicht jedoch, dass Kolumbus dieses Merkmal eher der Kategorie der Naturphänomene als dem Bereich des Menschlichen zuordnet. Zwischen schönen Bäumen, Vögeln, Fischen und Menschen gibt es in seiner Wahrnehmung praktisch keine Unterschiede. Die sprachlichen Kategorien, mit denen er hier die Alterität beschreibt, gehören somit eher in den Bereich der Natur- und Tierbeschreibungen, was die Formulierungen „muy bien hechos“ und „de buena estatura“ belegen.

³⁰¹ Schülting bemerkt diesbezüglich, dass sich im Kolonisationsdiskurs im Allgemeinen ein Großteil der Fremdwahrnehmung in der Wahrnehmung von ‚Körperlichkeiten‘ und ‚Körpertechniken‘ realisiert. Vgl. Schülting, 1997, S. 87

Wie auch bezüglich der Aussagen über die Kultur der Indios verweisen hier die stereotypen Wiederholungen auf Kolumbus' Vereinheitlichungstendenz, die sich sprachlich in den fast identischen Formulierungen niederschlägt. Entsprechend der Zweckorientiertheit seiner Beschreibungen konzentriert sich hier seine Wahrnehmung jedoch nicht nur auf den Aspekt der Schönheit. In jedem der Zitate wird ebenfalls das Merkmal der körperlichen Stärke betont, wodurch die Indios als rentable Arbeitskräfte dargestellt werden.

Neben diesen zwei Konstanten der Fremdwahrnehmung fällt noch ein weiterer Aspekt auf, der die Verbindungslinie zwischen Selbst- und Fremdbild verdeutlicht:

„Cuanto a la hermosura [...] no había comparación , así en los hombres como en las mujeres, y que son blancos más que los otros, y que entre los otros vieron dos mujeres mozas tan blancas como podían ser en España.“ (S. 168)

„ [...], y ellos, como dije, todos mancebos, de buena disposición y no negros, salvo más blancos que otros que haya visto en las Indias, y de muy lindo gesto y hermosos cuerpos y los caballos largos y llanos, cortados a la guisa de Castilla [...].“ (S. 281)

Die zwei Textstellen belegen, dass Kolumbus primär das als schön wahrnimmt, was der eigenen Kultur am ähnlichsten ist, wie beispielsweise die helle Hautfarbe und der als kastilisch gedeutete Haarschnitt. Wie bereits mehrfach anhand anderer Textstellen erläutert wurde, konzentriert er sich somit auch im primordialen Bereich im Grunde nicht auf die Differenzen, sondern auf das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Merkmalen der eigenen ‚Körperkultur‘. Das Fremdbild wird somit ausschließlich am Selbstbild gemessen.

Entsprechend der Zweckorientiertheit eines Großteils seiner Beschreibungen der Neuen Welt muss man sich die Frage stellen, welche Funktionen die Nennung dieser Fremdmerkmale hat. Welche Ziele werden mit diesem bewusst konstruierten Fremdbild verfolgt?

Betrachtet man nochmals die Häufung der sogenannten ‚Minus-Merkmale‘ in den Bereichen Religion, Kultur und Körper, die sich im Bild der Nacktheit konkretisieren, scheint die Alterität bewusst als merkmalslos gezeichnet zu werden, da sie so am ehesten der Identität angeglichen werden kann.

Greenblatt bemerkt dazu ironisch: „Im ersten Moment besitzen die Indianer keine Kultur, im nächsten Moment besitzen sie unsere.“³⁰²

Man könnte also sagen, dass das Fremdbild, das Kolumbus von den Indios zeichnet, bewusst dem Ziel der Assimilation untergeordnet wird. Nach seinen Darstellungen sind sie sozusagen die ideale Basis einer Kolonisations- und Missionierungspolitik:

„ No le conozco secta ninguna, y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender.“ (S. 115)

„ Y después [...] se trabajará de hacer todos estos pueblos cristianos, porque de ligero se hará [...]“ (S. 152)

Die religiöse und kulturelle Identität des Anderen wird hierbei im Grunde geleugnet, um somit die Assimilationspolitik zu begründen. Dass diese Fremdkonstruktion eindeutig zweckorientiert ist, zeigt die folgende Textstelle:

„ [...], y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar y sembrar, y hacer todo lo otro que fuese menester, y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres.“ (S. 172)

Es wird deutlich, dass hier der Konversionsdiskurs direkt mit der Aussicht auf ökonomischen Nutzen verbunden ist und dass auch die kulturelle Assimilation als Voraussetzung für die darauf folgende Ausbeutung verstanden wird. Der Akt des Besitzergreifens wird hier wieder direkt an die Assimilation des fremden Körpers gebunden: das ‚Überstülpen‘ der eigenen Kultur drückt sich konkret in der Geste des Bekleidens aus, wodurch das Erscheinungsbild dem eigenen angeglichen wird³⁰³.

Kolumbus selbst berichtet über einen Vorfall, der diesen symbolischen Akt des Bekleidens exemplifiziert:

„ [...], y así trujeron la mujer, muy moza y hermosa, a la nao [...]. Hízola el Almirante vestir y dióle cuentas de vidrio [...], y tornóla enviar a tierra muy honradamente según su costumbre [...]“ (S. 166)

³⁰² Greenblatt, 1994, S. 148

³⁰³ Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass der Akt der Besitzergreifung und der Assimilation des Fremden sich zu einem großen Teil als „männliche Eroberung weiblicher Räume“ darstellen lässt. Diesbezüglich schreibt Schülting: „Fremdes Land und fremde Körper werden zueinander in eine metaphorische [...] Beziehung gesetzt: Der ‚unbeschriebene‘ Leib entspricht der vermeintlichen ‚Jungfräulichkeit‘ des Landes, das europäische Kolonialisierungen geradezu zu erfordern scheint. Als ‚tabula rasa‘ bietet sich der nackte ‚Wilde‘ abendländischen Einschreibungen dar.“ Siehe: Schülting, 1997, S. 100

Die Alterität wird hier symbolisch der Identität angepasst. Das Verschenken von Glasperlen – eine Geste, die Kolumbus auf seiner Reise häufig praktiziert – verdeutlicht hierbei die gesellschaftliche Stellung, die er den Indios zuweist: für ihn stellen diese nicht mehr als anpassungsfähige Kinder dar, die man durch wertlose Geschenke ködern kann.

Der hier beschriebene Vorfall verdeutlicht den grundlegenden Mechanismus der Kolonisation, die sich als körperliche, religiöse und kulturelle Assimilation realisiert.

Neben diesem Mechanismus des Angleichens des Fremden an das Eigene, auf den man bei einem Großteil Kolumbus' Kontakte mit den Einheimischen stößt, lässt sich jedoch noch ein zweiter, scheinbar gegensätzlicher Mechanismus erkennen, der dazu tendiert, die Fremdheit der Alterität zu maximieren.

Neben dem Bild des schönen, nackten und unterwürfigen Eingeboren steht in Kolumbus Tagebuch auch das entgegengesetzte Bild des wilden, grausamen Kannibalen.³⁰⁴

„ Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura.“ (S. 132)

„[...] el cual [indio] diz que era muy disforme en el acatadura más que otros hubiese visto: tenía el rostro todo tiznado de carbón [...]. Juzgó el Almirante que debía de ser de los caribes que comen los hombres [...].“ (S. 210)

„[...] Sus Altezas podrán dar licencia y permiso a un número de carabelas suficientes que vengan acá cada año, y traigan los dichos ganados [...], las cuales cosas se les podrían pagar en esclavos de estos caníbales, gente tan fiera y dispuesta [...], los cuales quitados de aquella inhumanidad creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos [...].“ (S. 264)

³⁰⁴ Es sei hier darauf verwiesen, dass in Kolumbus' Schriften sowohl der Grundstein für den Topos des ‚edlen Wilden‘ wie auch für den des ‚wilden Kannibalen‘ gelegt wird. Eine ausführliche Behandlung finden diese zwei Stereotypen, die über Jahrhunderte das Bild des Eingeborenen prägen, in: Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994; Arens, William: *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York 1979; Fulda, Daniel / Pape, Walter (Hg.): *Das Andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg 2001; Bolaños, Alvaro Felix: *Antropología y diferencia cultural: construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada*, in: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXI, Num. 170-171, S. 81-95

Betrachtet man die ersten zwei Textstellen, wird deutlich, dass Kolumbus nie direkt auf anthropophagische Praktiken trifft, sondern von diesen nur über die Erzählungen anderer Eingeborenen erfährt. Aufgrund der bereits betonten Verständigungsprobleme sind seine Informationen über kannibalistische Praktiken weniger als gesichert, was sprachlich durch die Formulierungen „entendió [...] que“ und „debía de ser“ verdeutlicht wird.³⁰⁵

Dennoch schließt er in der zweiten Textstelle automatisch von der Beschreibung eines von dem üblichen ‚Typ‘ des schönen Wilden abweichenden Eingeborenen auf dessen Zugehörigkeit zum Stamm der Menschenfresser, die er mit dem Stamm der Kariben assoziiert.³⁰⁶

Es handelt sich hier also, da Kolumbus keinerlei gesicherte Informationen über kannibalistische Praktiken hat, um ein rein imaginiertes Fremdbild, das wiederum den Ausgangspunkt liefert, die Versklavung eines Teils der Indios zu begründen. Von der reinen Erzählung, über die eigene Zuschreibung hin zur Rechtfertigung der Unterwerfung ist der Weg, wie die Textstellen verdeutlichen, nicht weit.

Gerade die letzte Textstelle zeigt hierbei, dass allein die Vermutung von Kannibalismus ausreicht, gegenüber den Katholischen Königen die Versklavung und Unterwerfung zu rechtfertigen.

Im Grunde, auch wenn zunächst einmal das Bild des ‚schönen Wilden‘ und des ‚grausamen Kannibalen‘ einen Kontrast bilden, findet sich auch hier das gleiche Argumentationsschema wieder. Auf der einen Seite wird der Andere aufgrund seiner Kultur- und Religionslosigkeit dem Eigenen angeglichen, um somit den Herrschaftsanspruch über die ‚neuen‘ Untertanen zu legitimieren. Auf der anderen Seite wird der Andere aufgrund des ‚imaginierten Kannibalismus‘ als maximal fremd und inhuman gekennzeichnet, was wiederum die Unterwerfung und Versklavung rechtfertigt.

In beiden Fällen basiert das Fremdbild größtenteils auf körperlichen Kategorien: dem noch ‚unbeschriebenen‘ und damit leicht zu assimilierenden Körper steht

³⁰⁵ Inwieweit gerade der Stamm der Kariben tatsächlich Anthropophagie praktizierte, ist in der Forschung sehr umstritten. Vgl. hierzu: Arens, 1979; Fulda / Pape, 2001; Fink-Eitel, 1994

³⁰⁶ Todorov verweist darauf, inwiefern sich dieser ‚Identifikationsprozess‘ auch in Kolumbus Terminologie, die zwischen ‚cariba‘ und ‚caniba‘ schwankt, niederschlägt. Vgl. Todorov, 1985, S. 42 f.

der maximal fremde Körper, der seinesgleichen isst, gegenüber. Beide Male wird das Fremdbild über Köpersymbole bzw. Körperpraktiken ausgedrückt.

Auch wenn diese zwei Fremdbilder, die Kolumbus entwirft, einen Gegensatz bilden, dienen sie letztlich beide der Rechtfertigung der Besitzergreifung der Neuen Welt. Greenblatt schreibt diesbezüglich: „Sie [die Europäer] wollen einerseits die Differenz bewahren, um die Möglichkeit krasser ökonomischer Übervorteilung aufrechtzuerhalten, andererseits wollen sie die Differenz auslöschen, indem sie die Einheimischen christianisieren [...]. Die Europäer wollen die Einheimischen sowohl anders als auch gleich, sie sollen ihnen Fremde und Brüder zugleich sein.“³⁰⁷

Inwiefern dieser Wechsel zwischen Leugnen der Differenz und deren Maximierung der Fremdwahrnehmung der Alteritätsgruppen innerhalb Spaniens gleicht, soll im folgenden Kapitel erläutert werden.

³⁰⁷ Greenblatt, 1994, S. 166

3.1.4 Fazit

Die Basis der Fremdwahrnehmung der Alteritätsgruppen der Juden und Mauren einerseits und der Indios andererseits ist zunächst einmal unterschiedlich: handelt es sich im ersten Fall um das ‚vertraute‘ Fremde, so trifft Kolumbus bei seinem ersten Kontakt mit der Neuen Welt auf das ‚absolut‘ Fremde.

Doch gerade aufgrund dieser völlig neuen Fremderfahrung erscheint es verständlich, dass die Beschreibung dieses ersten Kulturkontakts anhand von Beschreibungsmustern stattfindet, die bereits in Bezug auf die Fremdgruppen der Juden und Mauren angewendet wurden. Wirft man nochmals einen Blick zurück auf die Fremdwahrnehmung in Spanien, so stellt man fest, dass in praktisch allen analysierten Texten die Alterität in einem Raster aus religiösen, kulturellen und dem Körper zugeordneten Merkmalen beschrieben wurden. Wie die Analyse Kolumbus‘ Fremdwahrnehmung zeigte, ist auch sein Wahrnehmungsmuster aufgrund dieser Kategorien aufgebaut.

Kolumbus‘ Bordtagebuch steht historisch in einem Kontext, der durch die zunehmende ‚Converso‘-Problematik einerseits und die Vertreibung der spanischen Juden andererseits gekennzeichnet ist. Inwieweit ist nun seine Fremdwahrnehmung mit den gerade in dieser Zeit in Spanien entstehenden Fremdbildern vergleichbar?

Die Alterität des Indios wurde als religions- und kulturloses Wesen beschrieben, dessen Körper sogar dem europäischen Schönheitsideal angeglichen wurde; eher der Natur als der menschlichen Zivilisation zugeordnet, wird er als Wesen dargestellt, das aufgrund des Nicht-Vorhandenseins individueller Merkmale wie geschaffen für die Übernahme der fremden Religion und Kultur zu sein schien.

Aus Kolumbus‘ Eintragungen spricht im Grunde die Überzeugung, dass es sich hierbei nicht einmal um eine Konversion im eigentlichen Sinne des Wortes handelt, da er die Indios nicht als fremde Ethnie betrachtet, sondern eher als eine weder kulturell noch religiös ‚verdorbene‘ Nicht-Identität. Der zweite Teil des hier entworfenen Fremdbildes, das des ‚wildes Kannibalen‘, ordnet er der Kategorie des Nicht-Humanen zu, wodurch wiederum die Unterwerfung und Versklavung gerechtfertigt wird.

Demgegenüber werden gleichzeitig in Spanien die Fremdgruppen der Juden und Mauren und die ‚neue‘ Alterität der ‚Conversos‘ zunehmend aufgrund ihrer ‚fremden Rasse‘ gekennzeichnet. Es wurde bereits erläutert, dass sowohl die Vertreibung der Juden, als auch die zunehmende Polemik gegenüber der Gruppe der ‚Conversos‘ mit rassistischen Kategorien begründet wurde. Aus der Ideologie der ‚Limpieza de sangre‘ spricht ja gerade die Überzeugung, dass – trotz Taufe – eine Konversion nicht möglich sei, da die jüdische Kultur und Religion quasi per Muttermilch vererbt werden würde.

Der Hauptunterschied zwischen dem Fremdbild der Juden und ‚Conversos‘ einerseits und dem der Indios andererseits ist also die Einordnung in eine prinzipiell andere Kategorie: die rassistische Definition steht der Definition als ‚Nicht-Identität‘ gegenüber. Das macht auch verständlich, warum bezüglich der Indios keine Angst vor Körperkontakten in jeglicher Form besteht. Im Gegensatz zu der sich zu einer Obsession steigenden Angst vor Körperkontakten mit Juden, ‚Conversos‘ und Mauren – sei es in Form von Essen, von Medizin oder von zwischengeschlechtlichen Beziehungen – existieren diese Ängste gegenüber den Indios in keiner Weise, da diese eben gerade nicht in Form von rassistischen Kategorien wahrgenommen werden. So waren beispielsweise im Gegensatz zu Spanien in den eroberten Gebieten Mischehen von Anfang an erlaubt.

Man darf jedoch angesichts dieses prinzipiellen Unterschiedes nicht übersehen, dass Kolumbus‘ Fremdwahrnehmung am Anfang eines langen Kolonisationsprozesses steht, wohingegen innerhalb Spaniens die Ideologie des ‚Casticismo‘ gerade das Resultat eines Prozesses darstellt. Es wurde anhand der Predigten Ferrers und der *Leyes de Ayllón* gezeigt, dass gerade im beginnenden 15. Jahrhundert sich die zwei Grundmechanismen der Konversion und der Segregation gegenüberstanden. Letzten Endes finden sich auch im Expulsionsedikt diese zwei Mechanismen wieder, da die nun endgültige Vertreibung der Juden sozusagen als nötige Voraussetzung der Assimilation der ‚Conversos‘ dargestellt wurde. Und auch in der Folgezeit stand die offizielle Assimilationspolitik, als deren Instrument die Inquisition begründet wurde, der zunehmenden Segregation der ‚Conversos‘ aufgrund der ‚Estatutos de Limpieza de Sangre‘ gegenüber.

Betrachtet man nun die Paradigmen der Fremdwahrnehmung des Kolumbus, finden sich auch hier – trotz der grundlegenden Unterschiede – diese zwei Pole wieder: einerseits zielt ein Großteil seiner Beschreibungen auf die Darstellung der Indios als ideale Assimilationsobjekte, andererseits baut er das Bild des ‚wilden Kannibalen‘ geschickt in seine Darstellungen ein, um so die zukünftige Versklavung bzw. Vernichtung vieler Indios zu legitimieren.

Wie bereits gesagt, wird in beiden Fällen das Fremdbild anhand körperlicher Kategorien konstruiert. Es wurde in diesem Zusammenhang bezüglich der im 15. Jahrhundert entstehenden Fremdbilder der Juden und ‚Conversos‘ darauf hingewiesen, dass die Maximierung der Fremdmerkmale unter anderem über die Beschreibung fremden Essverhaltens erfolgte. Gerade dieser Bereich der ‚Körpertechniken‘ schien sich als Projektionsfläche von Vergiftungs- und Ansteckungsängsten zu eignen.

Im Grunde handelt es sich bei dem Kannibalismus-Vorwurf, der sich seit Kolumbus durch einen Großteil der Kolonisationsliteratur zieht, ebenfalls um die Konstruktion eines extremen Fremdbildes aufgrund alimentärer Codes. In beiden Fällen wird der Ausschluss bzw. die Vernichtung der Alterität mit ihren als pervers und moralisch-religiös verwerflich eingestuften Sitten begründet, die sich unter anderem in ihrem Essverhalten widerspiegelten. Primordiale Kategorien spielen also beide Male eine entscheidende Rolle bei der Maximierung der Fremdmerkmale der Alterität.

Ohne die dargelegten Unterschiede zwischen den Fremdbildern übersehen zu wollen, laufen diese im Grunde auf das gleiche Ziel hinaus: in beiden Fällen wird auf der Basis bewusst konstruierter Fremdbilder das Fremde, also die Differenz zwischen Identität und Alterität, sei es durch Assimilation, sei es durch Ausschluss, Vertreibung oder Versklavung, vernichtet.

Kolumbus' Bordtagebuch verdeutlicht, dass bereits der erste Kulturkontakt den Keim zu der darauf folgenden Kulturvernichtung in sich trägt. In diesem Sinne stellt die Eroberung Amerikas tatsächlich eine weitere Etappe der spanischen Ethnogenese, also der Entwicklung zu einem von fremden Elementen ‚gesäuberten‘ Einheitsstaats dar, was das folgende Zitat aus Kolumbus' Bordtagebuch nochmals eindrücklich unterstreicht:

„Tengo por dicho, serenísimos Príncipes [...], que luego todos se tornarían cristianos, y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán a ello con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán, así como han destruído aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; y después de sus días [...] dejarán sus reinos en muy tranquilo estado y limpio de herejía y maldad [...].“(S. 136)

3.2 Hernán Cortés' *Cartas de relación*: Kenntnis und Zerstörung des Anderen

3.2.1 Der Diskurs der Eroberung

„Letztlich aber war Cortés nicht nachzuahmen, denn er war der einzige ‚conquistador‘ mit Genie. Niemand liebte das Land so sehr wie er, das er im märchenhaften Sommer des Jahres 1520 hingerissen betrachtet hatte, niemand sonst verfolgte mit größerer Hartnäckigkeit das Ziel, das Land gemäß den Vorstellungen seines Glaubens und seiner Ideale zu transformieren. Einzig und allein fehlte ihm die Liebe zu den Menschen [...].“³⁰⁸

Angesichts des unglaublichen Ausmaßes des Genozids, der mit der Eroberung des Aztekenreichs durch Cortés einherging, ruft das Fazit, zu dem Bennassar am Ende seiner Cortés-Biographie kommt, Befremden hervor.

Wie kann man angesichts eines Völkermordes, den Todorov als bisherigen Rekord einstuft³⁰⁹, von Cortés' Liebe zum Land der Azteken reden? Ebenso erscheint der Begriff des ‚transformierens‘ in Hinblick auf die tatsächliche Zerstörung des Aztekenreichs als reiner Euphemismus. Umso mehr verwundert dieses Fazit Bennassars angesichts der diesem vorangehenden, sehr fundierten und keineswegs idealisierenden Analyse der Beziehung Cortés' zu den Indios.

Dieses ambivalente Bild des Konquistador, das sich hier bereits innerhalb einer Biographie zeigt, zieht sich praktisch durch die gesamte Cortés-Forschung. Zwischen der Vorstellung von Cortés als „wahrhaftiger Befreier der Indianer“³¹⁰,

³⁰⁸ Bennassar, Bartolomé: *Cortez der Konquistador. Die Eroberung des Aztekenreiches*, übersetzt von Harald Ehrhardt, Düsseldorf / Zürich 2002, S. 338 f.

³⁰⁹ Ohne sich auf Zahlen festlegen zu wollen, schätzt Todorov die Dezimierung der Indios allein in Mexiko auf etwa 24 Millionen: „Wenn das Wort Völkermord jemals zutreffend verwendet worden ist, dann zweifellos in diesem Fall. Es handelt sich hierbei meines Erachtens nicht nur in relativen Zahlen (Vernichtung in der Größenordnung von 90 Prozent und mehr) um einen Rekord, sondern auch in absoluten [...]. Keines des großen Massaker des 20. Jahrhunderts kann mit diesem Blutbad verglichen werden.“ Todorov, 1985, S. 161

³¹⁰ Ballesteros Gaibros, Manuel: *Hernán Cortés y los Indígenas*, in: *Revista de Indias* 31-32 (1948), S. 25 f.

als „Held der Menschheit“³¹¹ und der Realität des grausamen Völkermordes, auf die Todorov verweist, lassen sich in den zahlreichen Cortés-Biographien praktisch alle möglichen Urteile über den Konquistador finden.

Ohne dieses paradoxe Nebeneinander von unterschiedlichsten Einstufungen der Person des Cortés auflösen zu wollen, scheinen die kontroversen Standpunkte auf ein Grundproblem zu verweisen, in dessen Zentrum die Fremdwahrnehmung und -beschreibung steht. Auch wenn Bennisars Worte nicht ganz angemessen erscheinen, so umreißen sie doch folgenden grundsätzlichen Widerspruch: wie soll man eine Figur beurteilen, die einerseits minutiös die Bewunderung gegenüber der Fremdkultur der Azteken niederschreibt und die auf der anderen Seite wie kaum ein anderer Konquistador die Kulturvernichtung strategisch geschickt plant und durchführt? Der Gegensatz zwischen der nicht zu leugnenden Realität des Genozids und Cortés' augenscheinlichen Interesses an der Kultur der Azteken könnte kaum größer sein.

Auf den eigenen Analyseschwerpunkt der Fremdwahrnehmung und –beschreibung übertragen, mahnt dieser Grundwiderspruch dazu, die Alteritätsentwürfe immer auch im Hinblick auf das Resultat des Fremdkontakts, also der Kulturzerstörung, zu betrachten.

Auch wenn hier nicht die Beurteilung von Cortés als historische Figur im Zentrum stehen soll³¹², so kann eine Analyse der Fremdwahrnehmung doch auch zu einer differenzierten Beurteilung des Konquistadoren führen.

Hauptdokument für Cortés' Fremdwahrnehmung und –beschreibung sind die an Karl V. gesandten *Cartas de relación*, die die spanische Krone über den Verlauf der Eroberungszüge Cortés' zwischen 1519 und 1526 informieren sollen.

Cortés befand sich im Dienst des Diego Velázquez auf Kuba, als er 1519 ohne einen offiziellen Eroberungsbefehl der Krone zur Eroberung des Aztekenreichs aufbrach. Im Gegensatz zu der Entdeckungsfahrt des Kolumbus handelte es

³¹¹ Madariaga, Salvador de: *Hernán Cortés. Der Eroberer Mexikos*, übersetzt von Helmut Lindemann, Zürich 1997, S. 598

³¹² Diesbezüglich verweise ich auf die zahlreichen Cortés-Biographien; im besonderen auf: Hartau, Claudine: *Hernando Cortés*, Reinbeck bei Hamburg 1994; Thomas, Hugh: *Die Eroberung Mexikos: Cortés und Montezuma*, Frankfurt a.M. 1998; Madariaga, Salvador de: *Hernán Cortés. Der Eroberer Mexikos*, Zürich 1997; Gurria Lacroix, Jorge: *Itinerario de Hernán Cortés*, México 1973; White, Jon: *Cortés and the downfall of the Aztec empire. A study in a conflict of culture*, London 1971

sich bei Cortés' Unternehmen also anfangs um einen illegalen Feldzug, den er – mittels der Berichte an Karl V. – nachträglich legitimieren und sich dadurch gegen den Vorwurf der Eigenmächtigkeit verteidigen musste. Mehr noch als bei Kolumbus, der bemüht war, gegenüber der spanischen Krone den materiellen Nutzen der Entdeckungsfahrt hervorzuheben, befand sich Cortés zumindest anfangs in einem enormen Legitimationszwang. Inwiefern sich dies auf die konkrete Fremdwahrnehmung auswirkt, soll ein zentraler Punkt der Analyse sein.

Entgegen Kolumbus, der seine Beobachtungen in einem Tagebuch verzeichnet, greift Cortés entsprechend des offiziellen Charakters seines Anliegens auf die Gattung der ‚relación‘ zurück. Hierbei handelte es sich um offizielle Berichte, zu denen die Eroberer vertraglich verpflichtet waren. Der Begriff der ‚carta‘ wurde in diesem Kontext weniger im Sinne von Brief verwendet, sondern stellte vielmehr ein Synonym von ‚relación‘ dar.³¹³

Betrachtet man jedoch den Umfang und den Detailreichtum dieser Berichte, so überschreiten sie deutlich den Rahmen eines rein offiziellen und juristischen Dokuments. Die zwischen 1519 und 1526 verfassten fünf *Cartas de relación*³¹⁴ stellen einen minutiösen Bericht über die Etappen der Eroberung dar, anfangend bei Cortés' Aufbruch und der Gründung von Veracruz, über den Zug nach Tenochtitlan, die große Niederlage der Spanier in der ‚noche triste‘, sowie die darauffolgende Belagerung der Stadt und die schließliche Eroberung, bis zu den in den zwei letzten *Cartas* geschilderten Vorstößen Richtung Kalifornien und Honduras. Dabei beschränkt sich Cortés nicht nur auf die Darstellung der Eroberung, sondern schildert in zahlreichen Passagen die Kultur und Lebensformen der Azteken, was seine Berichte gerade aus einer anthropologischen Perspektive zu wertvollen Dokumenten eines der größten Kulturzusammenstöße der Geschichte macht.

³¹³ vgl. hierzu: Delgado Gómez im Vorwort zu seiner Edition der *Cartas de relación*: Hernán Cortés: *Cartas de relación*, ed. de Angel Delgado Gómez, Madrid 1993. Die gleiche Meinung vertritt Pastor: „La relación como género constituía en la época el punto de convergencia de la epístola y el documento legal.“ In: Pastor, Beatriz: *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover 1988, S. 95

³¹⁴ Bezüglich der Genese und den Editionen der *Cartas de relación* verweise ich auf die Angaben in der oben erwähnten Edition von Delgado Gómez, S. 64 ff.

In der Einleitung zu der ersten *Carta*³¹⁵, in deren Zentrum gerade das Aufeinanderprallen der zwei Kulturen steht, schildert Cortés die Zielsetzung seiner Berichte mit folgenden Worten:

„Y trataremos aquí desde el principio que fue descubierta esta tierra hasta el estado en que al presente está porque Vuestras Majestades sepan la tierra que es, la gente que la posee y la manera de su vivir y el rito y ceremonias, seta o ley que tienen, y el fruto que en ella Vuestras Reales Altezas podrán hacer y della podrán rescibir [...]“ (S. 106)

Vergleicht man diese Intentionsangaben Cortés' mit denen des Kolumbus, lassen sich an erster Stelle vergleichbare Zielsetzungen erkennen. In beiden Fällen soll der Bericht den konkreten Nutzen – „fruto“ – der Eroberung aufzeigen. Steht jedoch bei Kolumbus der Aspekt des Utilitarismus praktisch an erster Stelle, manifestiert sich bei Cortés neben der Betonung des Nutzens ebenso das Interesse am Land und an der Kultur der Azteken. Bereits der zitierte Einleitungsparagraph zeugt hier von einem quasi ethnographischen Interesse.

Dennoch wäre es falsch, Cortés' *Cartas* als zweckfreie ethnographische Studien einzustufen, da die ethnographische Tendenz immer dem Diskurs der Eroberung und der Legitimation untergeordnet wird. Dementsprechend wirbt Cortés in der Einleitung zu der zweiten *Carta* mit dem politischen Aspekt des Machtzuwachses, den die Eroberung des Aztekenreichs mit sich bringen wird.

„Y después acá por no haber oportunidad, así por falta de navíos y estar yo ocupado en la conquista y pacificación desta tierra [...], no he tornado a relatar a Vuestra Majestad lo que después se ha hecho, de que después Dios sabe la pena que he tenido, porque he deseado que Vuestra Alteza supiese las cosas desta tierra, que son tantas y tales que [...] se puede intitular de nuevo Emperador della y con título y no menos mérito que el de Alemaña [...]“ (S. 161)

Das Zitat verdeutlicht, dass sich Cortés hier eindeutig der Phase der militärischen Eroberung – „la conquista y pacificación desta tierra“ – zuordnet. Entgegen Kolumbus, bei dem es größtenteils bei Eroberungsprojekten blieb, führt Cortés jedoch die Ziele der ‚Conquista‘ durch und steht somit in einem deutlich größeren Erklärungs- und Rechtfertigungszwang als Kolumbus.

³¹⁵ Alle Zitate aus den *Cartas de relación* stammen aus der bereits erwähnten Edition von Delgado Gómez: Hernán Cortés: *Cartas de relación*, ed. de Angel Delgado Gómez, Madrid 1993

Außerdem handelt es sich im Gegensatz zu den Stämmen, auf die Kolumbus trifft, bei den Azteken um eine komplett staatlich organisierte Gesellschaft. Neben der Rechtfertigung des eigenmächtigen – und damit illegalen – Handelns steht Cortés somit auch in einem juristischen Erklärungszwang: nur die Darstellung des eigenen Tuns als ‚gerechter Krieg‘ legitimiert die Eroberung des Aztekenreichs.³¹⁶

Auf diesem Hintergrund kann man die ständigen Bemühungen Cortés' verstehen, die Herrschaft der Azteken als illegitime Herrschaft darzustellen und dadurch den eigenen Eroberungszug als „pacificación“ (S. 161) anzupreisen:

„Los de esta provincia [...] me decían y avisaban muchas veces que no me fiase de aquellos vasallos de Muteeçuma porque eran traidores y sus cosas siempre las hacían a traición y con mañas y con éstas habían sojuzgado toda la tierra [...]“ (S. 187)

Die Tatsache, dass Cortés sich hier auf die Aussagen anderer Indianerstämme beruft, soll hierbei gegenüber der Krone das Recht zur Unterwerfung der Azteken untermauern.

In der Tat waren die Azteken erst im 13. Jahrhundert ins Hochtal von Mexiko eingewandert und hatten ein Feudalsystem mit hohen Tributpflichten errichtet, was zu häufigen Aufständen in den Provinzen führte. Diese innenpolitische Schwäche nutzte Cortés aus, um sich einerseits in den Provinzen Verbündete zu schaffen und um andererseits die Eroberung gegenüber der spanischen Krone als rechtmäßige ‚Befriedung‘ – und sich selbst als Befreier – darzustellen.

Diese Zielsetzung durchdringt die gesamten *Cartas de relación* und ist somit auch als Basis der Fremdwahrnehmung und –beschreibung zu betrachten. So wie bei Kolumbus jedes Element der Fremdkultur in sein sehr enges Wahrnehmungsraster eingeordnet wurde, so ist die Basis von Cortés' Wahrnehmung die eigene Legitimation als Befreier und die Darstellung der Eroberung als ‚pacificación‘. Bereits die zitierten Einleitungsparagrafen zu den ersten zwei *Cartas* verdeutlichen somit das von Bennisar erwähnte Paradox zwischen großer Bewunderung des Aztekenreichs und dessen Zerstörung.³¹⁷

³¹⁶ Bezüglich der Theorie des ‚gerechten Kriegs‘ und deren Anwendung auf den Eroberungszug von Cortés verweise ich auf: Straub, Eberhard: *Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexico*, Köln / Wien 1976

³¹⁷ vgl. Bennisar, 2002, S. 338

Ein genauer Blick auf die Art der Wahrnehmung Cortés' mag diesen Grundwiderspruch etwas klären, wenn auch nicht auflösen. Im Gegensatz zu Kolumbus, der nur das wahrnimmt, was in sein eurozentrisches Merkmalsraster passt und der Kulturdifferenzen prinzipiell als Fehlen der jeweiligen Merkmale interpretiert (vgl. S. 178 ff.), ist Cortés grundsätzlich offen für unbekannte Merkmale der Fremdkultur. Er zeigt Interesse, will begreifen und das Neue kennen lernen. Dieser quasi wissenschaftliche Blick zeigt sich exemplarisch in einer Episode, wo er zum ersten Mal den Vulkan Popocatepetl erblickt:

„Y porque yo siempre he deseado de todas las cosas desta tierra poder hacer a Vuestra Alteza muy particular relación quise ésta que me pareció algo maravillosa saber el secreto, e envié diez de mis compañeros [...], y les encomendé mucho procurasen de subir la dicha sierra y saber el secreto de aquel humo de dónde y cómo salía.“ (S. 198 f.)

Die Episode zeigt, dass Cortés' Ziel die Kenntnis dieser fremden, ‚neuen‘ Welt ist. Er sammelt Wissen an, klassifiziert es und dokumentiert das Neue aufgrund einer analytischen Methode. Der Gegensatz zu der mythisch-fantastischen Wahrnehmung des Kolumbus könnte kaum größer sein!

Dieser Gegensatz zeigt sich auch in der Tatsache, dass bei Kolumbus' Erkundungszügen zu einem großen Teil völlige Sprachlosigkeit herrschte. Er konnte und wollte die Elemente der fremden Welt nicht verstehen.

Cortés hingegen verfügt fast von Anfang an über Dolmetscher, mit deren Hilfe er auf dem langen Weg nach Tenochtitlan Informationen über das Reich der Azteken einholt. An zahlreichen Stellen in den *Cartas de relación* ist diese ‚Technik‘ Cortés', sich Informationen über alle Aspekte der Fremdkultur zu verschaffen, dokumentiert:

„[...] les habló con las lenguas [...] que traía [...].“ (S. 115)

„[...] hablándoles por medio de una lengua [...] que llevaba les dijo que no iban a hacerles mal ni daño alguno [...].“ (S. 119)

„Y preguntó el capitán a los dichos indios por el intérprete que tenía [...].“ (S. 131)³¹⁸

³¹⁸ Über den Einsatz von Dolmetschern existieren zahlreiche weitere Stellen, beispielsweise: S. 120, 126, 133, 178, 190, 191.

Sowohl Todorov als auch Greenblatt behandeln in ihren Analysen ausführlich die Relevanz dieser Vermittlerfiguren; vgl. Greenblatt, 1998, S. 183-321; Todorov, 1985, S. 69-155. Eine genaue Analyse des Wirkens dieser Figuren würde hier zu weit vom Thema der Fremddarstellung wegführen.

Exemplarisch für diesen gezielten Einsatz von Dolmetschern ist die Figur der ‚Malinche‘. Bereits 1519 zusammen mit anderen Frauen als ‚Gastgeschenk‘ an Cortés übergeben, wird sie zu dessen Dolmetscherin und Geliebten. In der mexikanischen Geschichte wurde ‚La Malinche‘ zur negativen Nationalfigur, die den Verrat des Vaterlandes und die Unterwerfung unter die fremde Kultur verkörpert.³¹⁹

Auf der Seite der Spanier steht Doña Marina für Cortés' spezifische Taktik, sich dem Land, das er zu erobern ausgezogen war, über den Weg der Informationen zu nähern. Todorov schreibt hierzu: „Cortés will zunächst nicht nehmen, sondern verstehen; an erster Stelle interessieren ihn die Zeichen [...]. Zu Beginn seiner Expedition trägt er Zeichen zusammen, nicht Gold.“³²⁰

Führt man sich nochmals den anfangs konstatierten Widerspruch zwischen Cortés' Interesse an der Aztekenkultur – das sich an vielen Stellen in Bewunderung äußert – und der tatsächlichen Vernichtung dieser Kultur vor Augen, so ergibt sich zwischen den Gegensätzen folgende Verbindungslinie: gerade erst die Kenntnis der fremden Kultur und ihrer spezifischen Zeichen, erhalten durch den gezielten Einsatz von Vermittlern, ist die Basis der darauf folgenden Kulturzerstörung. Cortés erobert somit das Reich der Azteken sozusagen von Innen. Erst die genaue Kenntnis der innenpolitischen Schwächen und der kulturellen Gegebenheiten ermöglicht den zahlenmäßig deutlich unterlegenen Spaniern den Sieg.

Kenntnis und Zerstörung des Anderen liegen hier näher zusammen, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. In diesem Sinne geht Cortés' Bericht deutlich über den auf materiellen Nutzen und Legitimation konzentrierten Diskurs eines Kolumbus hinaus: das Wort dient hier nicht nur der Bestätigung des bereits Bekannten, sondern wird als effektive Waffe der Eroberung eingesetzt. Wie Todorov betont, ist das Eindringen in die Kultur der Alterität der erste Schritt deren Eroberung.³²¹

Zurückkommend auf die von Erdheim aufgestellten Modelle, in die sich die Fremdwahrnehmung im Kolonisationsdiskurs einteilen lässt (vgl. S. 168 ff.),

³¹⁹ vgl. hierzu: Carmen Wurm: *Doña Marina, la Malinche. Eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*, Frankfurt a.M. 1996; Dröscher, Barbara / Rincón, Carlos (Hg.): *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*, Berlin 2001

³²⁰ Todorov, 1985, S. 122

³²¹ vgl. Todorov, 1985, S. 121 ff.

scheint es mir bezüglich Cortés angebracht, neben dem utilitaristischen und legitimatorischen Diskurs zusätzlich von einem ‚Diskurs der Eroberung‘ zu sprechen, da hier die Eroberung zu einem großen Teil auf der (sprachlichen) Aneignung der Fremdkultur beruht.

Im Folgenden soll anhand der Paradigmen der Fremdwahrnehmung und –darstellung untersucht werden, wie sich die Verbindung zwischen Kenntnis und Zerstörung des Anderen konkret äußert.

3.2.2 Paradigmen der Fremdwahrnehmung

In der Analyse der Fremdwahrnehmung des Kolumbus wurde die vereinheitlichende Tendenz, die einen Großteil des Kolonisationsdiskurses kennzeichnet, deutlich.

Auch Cortés trifft bei seinem Zug nach Tenochtitlan, sowie bei den Eroberungszügen zwischen 1519 und 1521, auf verschiedene indianische Völker. Wie folgendes Zitat belegt, nimmt er im Gegensatz zu Kolumbus jedoch Differenzen wahr und beschreibt zivilisatorische Unterschiede der Völker, mit denen er in Kontakt kommt.

„Entre la costa del norte y la provincia de Michuacan hay cierta gente y poblaciones que llaman chechimecas. Son gentes muy bárbaras y no de tanta razón como estas otras provincias.“ (S. 659)

Cortés erlebt die indianische Zivilisation von Anfang an aus einer differenzierteren Perspektive als Kolumbus und stellt ganz bewusst Unterschiede fest. Sind für Kolumbus die Indios ein Alteritätskollektiv, das er eher auf der Ebene der Natur einordnet (vgl. S. 177 ff.), so nimmt Cortés die Indios als Völker wahr, die er je nach ihrem Zivilisierungsgrad einstuft.

„Finalmente, que entre ellos hay toda la manera de buena orden y policía, y es gente de toda razón y concierto [...]“ (S. 185)

Gerade die Begriffe „buena orden“, „policía“ und „de toda razón“ sollen dem Leser das Bild von zivilisierten Gesellschaften vermitteln und bauen dem Stereotyp, alle Indianervölker als barbarisch einzustufen, vor. In dieser ‚Zivilisierungs-Skala‘ spricht er einigen Völkern, wie den Azteken, durchaus eine mit Spanien vergleichbare Zivilisationsstufe zu. Angesichts der damaligen allgemeinen Einstufung der Indios als ‚bárbaro‘ und ‚sin razón‘ fallen diese Differenzierungen aus dem Rahmen des typischen Indio-Stereotyps. Delgado Gómez bezeichnet Cortés sogar als ersten, der einen differenzierteren Blick auf die indianischen Gesellschaften wirft: „Cortés es [...] quien por primera vez rompe el modelo único de indio ingenuo y pacífico, y ofrece un abanico de opiniones ciertamente diverso que va de la admiración hiperbólica al

contundente desprecio. A partir de Cortés ya no se puede hablar de „el indio“, sino de grupos o etnias claramente diferenciados.“³²²

Nicht so sehr die Qualität seiner Urteile ist hierbei erstaunlich, sondern die Tatsache, dass er das übliche ‚enge‘ Wahrnehmungsraster eines Kolumbus aufgibt.

Dass sich Cortés bewusst ist, dass die übliche, rein europäische Perspektive nicht ausreicht, die Merkmale und Differenzen der indianischen Völker zu beschreiben, ist ein weiterer Punkt, der seine Fremdwahrnehmung deutlich von der eines Kolumbus trennt. Im Zentrum von Kolumbus' Fremdbild steht die Wahrnehmung des Indio als ‚Minus-Selbstbild‘. Am Anderen wird nur das wahrgenommen, was in Hinblick auf die eigene Kultur fehlt. Man könnte diesbezüglich praktisch von einem Unterangebot an spezifischen Merkmalen sprechen. Ganz im Gegensatz dazu nimmt Cortés die Fremdkultur als ein ‚Überangebot‘ von Merkmalen wahr, angesichts dem die üblichen Beschreibungsmuster nicht ausreichen:

„Porque para dar cuenta, muy Poderoso Señor, a Vuestra Real Excelencia de la grandeza , estrañas y maravillosas cosas desta grand Cibdad de Temixtitán [...], y de los ritos y costumbres que esta gente tiene y de la orden que en la gobernación así desta cibdad como de las otras que eran deste señor hay, sería menester mucho tiempo y ser muchos relatores y muy expertos, no podré yo decir de cient partes una de las que dellas podrían decir, mas como yo pudiere diré algunas cosas de las que vi que, aunque mal dichas, bien sé que serán de tanta admiración que no se podrán creer, porque los que acá con nuestros propios ojos las vemos no las podemos con el entendimiento comprehender.“ (S. 232)³²³

Bereits auf sprachlicher Ebene verdeutlicht Cortés' parataktische Satzkonstruktion sein Bemühen, möglichst alle Elemente der fremden Kultur zu katalogisieren. Entsprechend seinem Ziel, ein möglichst komplettes Bild der aztekischen Gesellschaft zu entwerfen, ist er sich der Problematik dieses Unterfangens bewusst und fühlt sich als einzelner nur unzureichend kompetent für die Darstellung dieser als sehr komplex erlebten Gesellschaft.

Die Tatsache, dass er im Gegensatz zu Kolumbus die Fremdkultur nicht als ‚Minus-Bild‘ der eigenen wahrnimmt, verdeutlicht der zweite Teil der zitierten Textstelle: er erkennt diese als anderes ‚Zeichensystem‘ an, das erst

³²² Delgado Gómez, 1993, S. 33 f.

³²³ vgl. auch S. 236

entschlüsselt werden muss, was eigentlich nur durch verschiedene Beobachter – „muchos relatores y muy expertos“ – geleistet werden könne. Gegenüber Kolumbus, der Kulturkontraste entweder leugnet oder als Fehlen des ‚richtigen‘ Merkmals einstuft, ist sich Cortés des Problems der adäquaten Beschreibung einer Fremdkultur durchaus bewusst.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Verstehen dieser Fremdkultur für Cortés der erste Schritt zu deren Eroberung darstellt. Gerade aus diesem Bewusstsein heraus, dass es sich hierbei um fremde Zeichensysteme handelt, lässt sich sein Vorgehen, von vornherein Dolmetscher einzusetzen, begreifen.

Da für Kolumbus das Fremde nur im Verhältnis zum Eigenen interessant ist, erkennt er die Sprachen der Indios auch nicht als solche an (vgl. S. 179). Für Cortés hingegen ist gerade der Zugang zu der Fremdkultur über die fremde Sprache der Kern seiner Eroberungsstrategie. Man könnte also sagen, dass erst die Erkenntnis der Begrenztheit der eigenen Perspektive Mechanismen – wie den Einsatz von Vermittlerfiguren - in Gang setzt, mit Hilfe derer das Eindringen und darauffolgende Erobern des Aztekenreichs möglich wird.

Dass Cortés sich im Gegensatz zu Kolumbus tatsächlich Kenntnisse über die verschiedensten Bereiche der Kultur der Azteken verschafft, belegen die detailreichen Beschreibungen gerade in der zweiten *Carta de relación*, in deren Zentrum seine Ankunft in Tenochtitlan und sein Treffen mit Moctezuma steht.

Der Kontrast zu Kolumbus ständig wiederholten Betonung der Kulturlosigkeit der Indios könnte kaum größer sein. Natürlich darf man hierbei nicht übersehen, dass das Reich der Azteken einen höheren Zivilisationsgrad aufwies als die Stämme, mit denen Kolumbus in Berührung kam. Doch bleibt die grundlegende Differenz der Wahrnehmung zwischen Cortés und Kolumbus bestehen.

Aus Kolumbus' Kategorisierung der Indios als kultur- und religionslose Wesen, die er der Ebene der Natur zuordnet, resultiert die Darstellung der Europäer als überlegen, wodurch sich die ‚Conquista‘ in seinen Augen quasi von selbst rechtfertigt. Demgegenüber erkennt Cortés im Reich der Azteken eine hochentwickelte Gesellschaft, die er an zahlreichen Stellen als der spanischen ebenbürtig darstellt.

„Esta cibdad es muy fértil de labranzas porque tiene mucha tierra y se riega la más parte della, y aun es la cibdad más hermosa de fuera que hay en España, [...]“ (S. 195)

„Tiene el señor della unas casas nuevas que aún no están acabadas que son tan buenas como las mejores de España [...]“ (S. 206)

„[...] no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente della hay manera casi de vevir que en España y con tanto concierto y orden como allá [...]“ (S. 242)

Aus den drei Zitaten, in denen Cortés die aztekische Zivilisation auf die Stufe der spanischen Gesellschaft stellt, spricht zunächst einmal seine Bewunderung, was sprachlich durch die Häufung der Steigerungsformen („muy fértil“, „mucha tierra“, „la cibdad más hermosa“) zum Ausdruck kommt. Dennoch ist nicht zu übersehen, dass auch Cortés das Fremde in ein Koordinatensystem des Eigenen einordnet, was die zahlreichen Vergleiche mit Spanien belegen.

Auch er legt die europäische Messlatte an die Fremdkultur an. Im Gegensatz zu Kolumbus beschreibt er die Alterität jedoch nicht als ‚Minus-Selbstbild‘ sondern als eine der eigenen kollektiven Identität ebenbürtige Gesellschaft.

Betrachtet man dies nochmals auf dem Hintergrund von Cortés' Eroberungsdiskurs, wird deutlich, dass die Hochschätzung der Fremdkultur dem Ziel untergeordnet wird, gegenüber der spanischen Krone den Wert seiner Eroberungsfahrt anzupreisen. Die ‚Conquista‘ des Aztekenreiches soll somit auf die gleiche Stufe der Herrschaft Karl des V. über das deutsche Reich gestellt werden:

„[...] porque he deseado que Vuestra Alteza supiese las cosas desta tierra, que son tantas y tales que, como ya en la otra relación escribí, se puede intitular de nuevo Emperador della y con título y no menos mérito que el de Alemaña que por la gracia de Dios Vuestra Sacra Majestad posee.“ (S. 161)

Vergleicht man diese Rechtfertigung der Eroberung mit der von Kolumbus, wird der grundsätzliche Unterschied deutlich. Kolumbus sieht in der Eroberung der Neuen Welt primär den ökonomischen Nutzen, was man an der zentralen Stellung des Motivs der Suche nach Gold erkennen kann. Die einheimischen Völker haben hierbei lediglich den Status einer nicht zu vermeidenden Begleiterscheinung.

Demgegenüber rechtfertigt Cortés den Wert der Eroberung gerade durch das hohe zivilisatorische und kulturelle Niveau der Alterität, im Sinne eines Gewinns, der vergleichbar mit dem eines europäischen Landes ist. In diesem Sinne ist auch die Bezeichnung des Aztekenreichs als ‚Nueva España‘ zu verstehen:

„Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España [...], me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano, y así en nombre de Vuestra Majestad se le puso aqueste nombre.“ (S. 308)

Ist die Namensgebung des Kolumbus, wie beispielsweise die Bezeichnung ‚La Española‘, ein reiner Akt der Besitzergreifung, so hat die Bezeichnung ‚La Nueva España‘ bei Cortés eine tiefere Bedeutung. Sie soll nicht nur das nun spanische Terrain markieren, sondern auch auf die Gleichwertigkeit hinweisen. Das Fremde wird somit dem Eigenen gleichgestellt.

Dass Cortés im Gegensatz zu Kolumbus ganz bewusst den hohen Zivilisationsgrad der aztekischen Gesellschaft ins Zentrum seiner *Cartas de relación* stellt, zeigt sich an der jeweils unterschiedlichen Perspektive. Kolumbus nimmt die Alterität primär als Körper wahr, was sich im ständig wiederholten Bild ihrer Nacktheit konkretisiert. Cortés dagegen beschreibt so gut wie nie die Alterität in ihrer Körperlichkeit. Das, was also für Kolumbus bereits beim ersten Kontakt mit den Indios die Grenze zwischen Identität und Alterität ausmacht, spielt bei Cortés überhaupt keine Rolle. Er beschreibt die Gesellschaft der Azteken, wie wenn er eines der europäischen Nachbarländer erkunden würde, was die bereits zitierten Verweise auf Parallelen mit der europäischen Kultur belegen. Im Gegensatz zu Kolumbus stehen bei Cortés also gerade nicht die Unterschiede sondern die Gemeinsamkeiten im Vordergrund.

Der Unterschied zwischen Kolumbus vereinfachenden Kategorisierungen und Cortés detailreichen und exakten Beschreibungen könnte kaum größer sein. Folgende Beobachtungen zu den Bereichen Landwirtschaft, Politik, Kriegswesen, Topographie und Handel belegen diese Tendenz, die Fremdkultur möglichst genau zu katalogisieren:

„Es esta provincia de muchos valles llanos y hermosos, y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua.“ (S. 185)

„La orden que hasta agora se ha alcanzado que la gente della tiene en gobernarse es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa [...]“ (ebd.)

„Y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos y todos juntos las ordenan y conciertan.“ (S. 186)

„Esta grand cibdad de Temixtitán está fundada en esta laguna salada, y desde la tierra hasta el cuerpo de la dicha cibdad por cualquier parte que quisieran entrar a ella hay dos leguas. Tiene cuatro entradas todas de calzada hecha a mano tan ancha como dos lanzas jinetas.“ (S. 233)

„Tiene esta cibdad muchas plazas donde hay contino mercado de comprar y vender.“ (S. 234)

Auch wenn die Zitate nur einen kleinen Ausschnitt aus den umfangreichen Beschreibungen darstellen, wird Cortés Ziel deutlich, sich über alle Bereiche des Aztekenreichs Informationen zu verschaffen. Hierbei sei nochmals an die zentrale Bedeutung des ‚Wissens‘ als Kern seiner Eroberungsstrategie erinnert. Alle Informationen haben unter der Oberfläche der Bewunderung entweder einen strategisch-militärischen Wert, wie etwa die genaue Angabe der Topographie der Stadt, oder verfolgen den Zweck, den ‚Wert‘ der Eroberung durch die Hochschätzung der Fremdkultur zu unterstreichen. Die Hochschätzung, die bereits in den zahlreichen Beschreibungen der aztekischen Hauptstadt zum Ausdruck kommt, äußert Cortés vor allem auch angesichts der verfeinerten Ess-Sitten am Hofe Moctezumas:

„La manera de cómo le daban de comer es que venían trecientos o cuatrocientos mancebos con el manjar, que era sin cuento, porque todas las veces que comía o cenaba le traían de todas las maneras de manjares [...]. Y porque la tierra es fría traían debajo de cada plato y escudilla de mansar un brasero con brasa porque no se enfriase.“ (S. 246)

Gerade die Ess- und Tischsitten sind für ihn ein Zeichen der Ebenbürtigkeit der aztekischen Gesellschaft. Kaum ein Bereich der Fremddarstellung könnte besser verdeutlichen, wie hier bewusst die Alterität der Identität angenähert, ja sogar der Identität in gewissen Bereichen als überlegen dargestellt wird.

Angesichts der Tatsache, dass gerade der Bereich des Essens im Mittelalter und der frühen Neuzeit häufig dazu eingesetzt wurde, die Grenze zwischen Identität und Alterität zu markieren, ist diese fast grenzenlose Bewunderung Cortés‘ doch erstaunlich. Durch die Teilnahme am Ess-Zeremoniell

Moctezumas blendet er hier bewusst die Grenze zwischen Identität und Alterität aus.

Nun darf man hierbei jedoch auf keinen Fall vergessen, dass dies alles im Rahmen von Cortés' Eroberungsdiskurs geschieht, der, wie bereits gesagt, zu einem Teil darin besteht, das Aztekenreich als sehr ‚lohnendes‘ Eroberungsobjekt gegenüber der spanischen Krone darzustellen. Die Annäherung der Fremdkultur an die eigene entspringt dabei also keineswegs der reinen Bewunderung, sondern wird bewusst als Strategie eingesetzt. Dies zeigt sich unter anderem auch daran, dass Cortés in Folge des Widerstands der Azteken keine Skrupel zeigt, diese als prächtig beschriebene Kultur zu zerstören. Hochschätzung und Eroberung bzw. Zerstörung liegen somit auf der selben Linie!

Dennoch muss man sich angesichts der deutlichen Grenzüberschreitungen die Frage stellen, wo Cortés die Grenze zur Alterität der Azteken zieht. Der Darstellung der Gleichwertigkeit der Kultur der Azteken muss ein Gegenpol gegenübergestellt werden, der die Eroberung als ‚gerechten Krieg‘³²⁴ legitimiert. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Cortés bestrebt war, die Illegitimität der aztekischen Herrschaft zu beweisen. Diese politische Argumentation verbindet er geschickt mit der Darstellung der aztekischen Religion als inhuman und damit das Naturrecht verletzend.

Eingebettet in die allgemeine Bewunderung der Fremdkultur bilden die Passagen, in denen er sich den religiösen Sitten zuwendet, einen deutlichen Einschnitt:

„Y todos los días [...] queman en las dichas mesquitas³²⁵ encienso, y algunas veces sacrifican sus mismas personas cortándose unos las lenguas y otros las orejas y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas. Y toda la sangre que dellos corre la ofrecen a aquellos ídolos, echándola por todas partes de auquellas mesquitas [...]. Y tienen otra cosa horrible y abominable y dina de ser punida que hasta hoy no se ha visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptasen su petición toman muchas niñas y niños [...], y [...] los abren vivos por los pechos y le sacan el corazón [...]. [...] Vean Vuestras Reales Majestades si deben evitar tan grand mal y daño. Y cierto sería Dios Nuestro Señor muy

³²⁴ vgl. Straub, 1976

³²⁵ Auf die Parallelisierung der Religion der Azteken mit der der Mauren – wie hier die Bezeichnung ‚Mezquita‘ nahe legt - wird im folgenden Kapitel eingegangen werden.

servido si por mano de Vuestras Reales Altezas estas gentes fuesen introducidas e instrutas en nuestra muy santa fee católica [...].“ (S. 143 f.)

Stellt man diese doch sehr drastische Beschreibung des aztekischen Brauchs des Menschenopfers³²⁶ neben die oben zitierte Bewunderung Cortés' gegenüber der verfeinerten Sitten und Manieren der Azteken, würde man nicht meinen, dass beide Beschreibungen der Alterität aus der gleichen Feder stammen.

Dieser Kontrast wird noch deutlicher, betrachtet man die Einbettung der Darstellungen der Menschenopfer in die allgemeine Lobrede über die aztekische Kultur. So berichtet Cortés beispielsweise übergangslos von dem beeindruckenden Markttreiben (S. 243-236), von den grausamen Menschenopfern (S. 237-241), von der faszinierenden Architektur der aztekischen Paläste und beschließt seine Beschreibung mit den Worten:

„[...] no quiero decir más sino que en su servicio y trato de la gente della hay la manera casi de vevir que en España y tanto concierto y orden como allá [...].“ (S. 242)

Wie passen die überschwängliche Bewunderung und der absolute Abscheu zueinander? Es sei hier nochmals an die im vorigen Kapitel aufgestellte Prämisse erinnert, alle Elemente von Cortés' Fremddarstellung im Rahmen des Eroberungsdiskurses zu interpretieren. Dient auf der einen Seite die Hochschätzung dem Ziel der ‚Wertsteigerung‘ des ‚Eroberungsgegenstandes‘, so dient die brutale Darstellung der Menschenopfer der Rechtfertigung der ‚Conquista‘. Straub schreibt dazu: „Hiermit ist [...] sofort ein Grund für einen gerechten Krieg angeführt: [...] die Befreiung anderer Provinzen von einem Herrn, der gegen das Naturrecht verstößt, indem er Menschen opfert [...] und damit Gerechtigkeit verletzt, die wieder hergestellt werden muss.“³²⁷

Dass dem tatsächlich so ist, zeigt die Tatsache, dass Cortés von der Beschreibung der Menschenopfer (s.o.) direkt zu dem Aufruf an die spanische

³²⁶ Die Frage, ob Cortés eine solche ‚Zeremonie‘ jemals miterlebt hat oder ob ihm von diesem Brauch lediglich berichtet wurde und welche Stellung die Menschenopfer in der aztekischen Religion hatten, kann hier nicht diskutiert werden. Delgado Gómez verweist darauf, dass Cortés die Beschreibung der Menschenopfer hier jedenfalls deutlich überzeichnet.

Die Analyse der diesbezüglichen Stellen konzentriert sich auf die Frage, inwiefern Cortés den aztekischen Brauch des Menschenopfers im Rahmen seines ‚Eroberungsdiskurses‘ instrumentalisiert.

³²⁷ Straub, 1976, S. 57

Krone übergeht, die Eroberung als ‚Befreiungszug‘ zu unterstützen und so weiteres Unheil vermeiden zu können.

Betrachtet man das Paradox zwischen Hochschätzung und Verachtung, zwischen Bewunderung und Vernichtung auf diesem Hintergrund, erscheinen beide Extreme als zwei Seiten der gleichen Münze: wie auch bei Kolumbus verbinden sich Utilitarismus mit dem Zwang der juristischen Legitimation.

Doch liegen gerade im Vergleich zu Kolumbus die Verhältnisse bei Cortés etwas anders. Kolumbus zieht aus der Betonung der Religionslosigkeit der Indios – „no conocían ninguna secta ni idolatría“ (S.248) – die Rechtfertigung für deren Christianisierung. Es wurde betont, dass in diesem Zusammenhang nicht einmal von Konversion gesprochen werden kann, da die Indios in Kolumbus Augen sich in einem ‚vorreligiösen‘ Naturzustand befinden.

Bei Cortés hingegen wird gerade der zentrale Stellenwert der Religion in der aztekischen Gesellschaft betont. Mit der Darstellung dieser Religion als dem Naturrecht widersprechend liefert er im Grunde nicht nur den Vorwand für die Christianisierung, sondern legitimiert gleichzeitig die Vernichtung des Aztekenreichs als Akt der Befriedung und Befreiung. Die Darstellung der Azteken als Gesellschaft mit einer ausgeprägten kulturellen und religiösen Identität dient somit primär der darauffolgenden Begründung ihrer Vernichtung. Entsprechend der bereits zitierten These Todorovs³²⁸, dass sich diese Eroberung in einer ersten Phase nicht auf militärischer Ebene, sondern auf der Ebene der Zeichen vollzieht, bestätigt sich in der folgenden Textstelle:

„Los más principales destos ídolos y quien ellos más fee y creencia tenían derroqué de sus sillas y los fice echar por las escaleras abajo y fice limpiar auqellas capillas donde los tenían [...] y puse en ella imágenes de Nuestra Señora y de otros santos [...]“ (S. 238)

Die Eroberung der Alterität realisiert sich hier primär durch das Ersetzen der Zeichen der Alterität (der aztekischen Gottheit) durch die der Identität (den Marienbildern). Da Cortés als einzige Grenze gegenüber den Azteken die religiöse Grenze etabliert, kann dieser ‚Zeichentausch‘ nur auf der Ebene der religiösen Symbole stattfinden.

Wie Kolumbus, der den Akt der Eroberung symbolisch durch den Akt des Bekleidens einer nackten Indiofrau beschreibt (vgl. S. 183), vollzieht sich bei

³²⁸ Todorov, 1985, S. 122

Cortés die erste Etappe der Eroberung durch die Zerstörung der Symbole der Alterität.

Auch wenn dieser Akt der Zerstörung unmittelbar noch keine Konsequenzen hat, verweist er dennoch bereits auf die darauf folgende Zerstörung des Aztekenreichs. Der Begriff des ‚limpiar‘ unterstreicht hierbei nochmals deutlich, dass Cortés diese Zerstörung im Sinne einer ‚Reinigung‘, also einer Befreiung von rechtswidrigen Sitten darstellt.

Dass diese ‚Befreiung‘ nicht, wie die eben zitierte Stelle suggeriert, durch das reine Ersetzen von Zeichen stattfindet, sondern von der Vernichtung der Zeichen zu der der Menschen übergeht, ist leider die traurige Realität, an der Cortés' Fremdwahrnehmung und –darstellung gemessen werden muss.

Die Darstellung der Eroberung und Vernichtung einer Alteritätsgruppe als Akt des ‚limpiar‘ verweist auf einen Zusammenhang, der im folgenden Kapitel diskutiert werden soll: inwiefern kann man den Zusammenstoß Cortés' mit der Alterität der Azteken auf dem Hintergrund der spanischen Alteritätsproblematik lesen, in deren Zentrum ja auch der Begriff der ‚limpieza‘ steht?

3.2.3 Fazit

Es wurde bereits anhand der Analyse von Kolumbus Fremdwahrnehmung und –darstellung deutlich, dass man die Alteritätsproblematik in Spanien und die in der Neuen Welt in keinem eins-zu-eins-Verhältnis sehen kann.

Trotz der evidenten Unterschiede bezüglich der Kategorisierung der Alterität als religions- und kulturloses Wesen bei Kolumbus und als Rasse in Folge der Ideologie des ‚Casticismo‘ in Spanien, ergab jedoch die Analyse des *Diario de a bordo*, dass die jeweilige Fremdwahrnehmung gerade in ihren zugrunde liegenden Mechanismen deutliche Parallelen aufwies. Sowohl bei Kolumbus als auch bei der Fremdwahrnehmung in Spanien zu Beginn des 15. Jahrhunderts konnte als grundlegendes Prinzip ein Wechselspiel von Assimilations- und Segregationsmechanismen festgestellt werden. Sowohl die Angleichung des Anderen, als auch dessen Ausschluss dienten damit der zunehmenden Verbannung des Fremden aus dem Bereich des Eigenen.

Betrachtet man nun die Fremddarstellung des Cortés in den *Cartas de relación*, kann man ebenso auf der einen Seite von Assimilationsbestrebungen sprechen – man denke an die oben zitierte Stelle (S. 206), in der die Assimilation auf religiöser Ebene vollzogen wird. Auf der anderen Seite verdeutlicht gerade die Eroberung des Reichs der Azteken, wie schnell sich die Assimilationsbestrebungen zu einer Kulturvernichtung wandeln können.

Nun gehen jedoch die Parallelen zwischen Cortés' Darstellung der Azteken und der Darstellung der Fremdgruppen in Spanien noch weiter. Wie bereits schon erwähnt (vgl. S. 48), vertritt Mejías-López die These, dass gerade im Zuge der Ideologie des ‚Casticismo‘ die Fremdkontakte in Spanien und in der Neuen Welt auf derselben Ebene lägen³²⁹.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt Cortés' Darstellung der aztekischen Religion und Kultur, fällt tatsächlich die recht häufige Parallelisierung mit der maurischen Kultur und Religion auf. Wie die folgenden Zitate belegen, stellt Cortés vor allem im Bereich der Kleidung, des Haus- und Städtebaus und der Religion Vergleiche mit der maurischen Kultur an:

³²⁹ Mejías-López, 1993, S. 645

„Y los vestidos que traen es como de almaizares³³⁰ muy pintados. Y los hombres traen [...] unas mantas muy delgadas y pintadas a manera de alquiceles³³¹ moriscos.“ (S. 141)

„Las casas en las partes que alcanzan piedra son de cal y canto, y los apostentos dellas pequeños y bajos, muy amoriscados.“ (S. 142)

„[...] la cual ciudad es tan grande y de tanta admiración [...], porque es muy mayor que Granada [...].“ (S. 184)

„Hay en esta grand cibdad muchas mesquitas o casas de sus ídolos de muy hermosos edeficios [...].“ (S. 237)

Angesichts dieser deutlichen Vergleiche ist Mejías-López These, Cortés würde die beiden Alteritätsgruppen miteinander assoziieren, zuzustimmen. Doch stellt sich die Frage, aus welchem Grund Cortés diese Vergleiche zieht. Angesichts der zunehmenden Stigmatisierung der Alteritätsgruppen in Spanien mag es verwundern, dass Cortés' Assoziationen mit der Kultur und Religion der Morisken hier fast ausschließlich positiv oder neutral sind. Entsprechend Mejías- López Theorie würde man eher eine Diffamierung der aztekischen Kultur auf der Basis der Diffamierung der spanischen Fremdgruppen erwarten. Demgegenüber stehen die hier angeführten Vergleiche eher im Kontext der allgemeinen Hochschätzung Cortés gegenüber der aztekischen Kultur. Bezüglich der Religion der Azteken gehen die Parallelen kaum über architektonische Begriffe hinaus.

Es wurde bereits darauf verwiesen, dass Cortés sich durchaus des Problems bewusst ist, eine fremde Kultur angemessen zu beschreiben. Betrachtet man die obigen Zitate, erscheint es logisch, dass er nach Referenzpunkten sucht, die ihm ein Beschreibungsinventar zur Verfügung stellen. Die Vergleiche gehen dabei kaum über die rein deskriptive Ebene hinaus: an keiner Stelle kommt es zu einem tiefer gehenden Vergleich zur Kultur und Religion der Morisken im Kontext des ‚Casticismo‘.

Entgegen der These Mejías-López ist hierbei eher zu betonen, wie ‚wertneutral‘ Cortés die Fremdkulturen miteinander assoziiert. Gerade auf dem Hintergrund der Ideologie des ‚Casticismo‘ ist es durchaus erstaunlich, wie wenig Cortés auf

³³⁰ Delgado Gómez vermerkt diesbezüglich: „toca morisca o velo, a manera de savanilla con que se cubren las mujeres.“ Delgado Gómez, 1993, S. 141

³³¹ Delgado Gómez, ebd.: „Tejido de lana, o de lino [...] de bastante anchura, hecho todo de una pieza [...].“

den primordialen Bereich des Körpers eingeht. Primordiale Codes wie Kleidung und Nahrung dienen Cortés vielmehr dazu, die ‚Zivilisiertheit‘ der aztekischen Gesellschaft zu betonen. In diesem Punkt kann also keineswegs von einer Übereinstimmung der Fremdbilder gesprochen werden.

Die Grenze, die Cortés gegenüber den Azteken zieht, ist ausschließlich religiöser Natur und kann nicht mit der zunehmend rassistisch definierten Grenze in Spanien verglichen werden.

Dennoch kann man Cortés' *Cartas de relación* als weiteres exemplarisches Beispiel der spanischen Ethnogenese betrachten, da sich hier ähnliche Mechanismen finden lassen wie die, die in Spanien den analysierten Zeitrahmen zwischen ‚Convivencia‘ und ‚Casticismo‘ prägen.

Auch Cortés praktiziert in der Anfangsphase der ‚Conquista‘ eine Art ‚Convivencia‘, die aber von Anfang an klar zweckorientiert ist. Die Kenntnis der Fremdkultur führt hier nicht zu einem ‚Zusammenleben‘ sondern ist der Kern der darauffolgenden Eroberung.

Inwiefern sich Cortés die Assimilation bzw. Konversion der Azteken vorstellt, kommt in der Passage zum Ausdruck, in der er die Zeichen und Symbole der Fremdkultur mit denen der eigenen ersetzt. Diese Praxis des – zunächst als unproblematisch eingestuft – Wechsels der religiösen Identität erinnert an die anfangs des 15. Jahrhunderts in Spanien praktizierte Politik, die zu den Massenkonzersionen führte. Dass Cortés jedoch in einem Zeitraum von kaum zwei Jahren das Reich der Azteken erobert und zerstört, zeigt, dass sein Ziel nicht die friedliche Assimilationspolitik war und dass die anfängliche Annäherung an die Alterität ausschließlich im Rahmen seiner Eroberungsstrategie gedeutet werden kann.

Die Vernichtung der Aztekenkultur kann somit, trotz der Unterschiede in der Art der Fremddarstellung, in eine Reihe mit der sukzessiven Vertreibung der spanischen Alteritätsgruppen gestellt werden. Auch wenn bei Cortés die Grenze zur Alterität nicht rassistisch markiert wird, ist es auch sein Ziel, ein Reich nach spanischem Muster zu gründen, das von den Elementen der Fremdkultur möglichst ‚gesäubert‘ wird, was der Ausdruck „limpiar“ in der bereits zitierten Textstelle unterstreicht:

„[...] y fice limpiar aquellas capillas donde los tenían [...] y puse en ella imágenes de Nuestra Señora [...].“ (S. 238)

Die zunächst Verwunderung hervorrufende These Bennassars³³², kaum einer hätte die Neue Welt so sehr bewundert und gleichzeitig die Menschen so wenig geliebt wie Cortés, mag demnach mehr zutreffen, als es anfangs den Anschein hatte. Bei kaum einem Konquistador liegt die Hochschätzung und Verachtung der Fremdkultur näher beisammen als bei Hernán Cortés.

³³² Bennassar, 2002, S. 338 f.

3.3 Die ‚Controversia de Valladolid‘: Verhandlungen über die Alterität der Indios

3.3.1 Kontext der Diskussion: Die Frage nach der Legitimation der Conquista

Die Analyse von Kolumbus' *Diario de a bordo* und Cortés' *Cartas de relación* verdeutlicht, in welchem Maße in dieser Phase der Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt noch Unklarheit über die Kategorisierung der ‚neuen‘ Alterität der Indios besteht. Wird dem Indio bei Kolumbus der Status einer nicht näher definierten Minus-Identität zugewiesen, die er auf der Tier- bzw. Naturebene einordnet, so nimmt Cortés die neue Alterität durchaus als eine der eigenen Zivilisation ebenbürtige Fremdkultur wahr. Auch wenn bei beiden die jeweilige Beschreibung der Fremdkultur auf deren Zerstörung hinausläuft, unterscheiden sich die Positionen deutlich hinsichtlich der ethnischen Kategorisierung der Alterität.

Gerade im 16. Jahrhundert, in dem die Zahl der Entdeckungs- und Eroberungsfahrten deutlich zunimmt, gerät die Frage nach dem ethnischen Status der Indios immer mehr in den Mittelpunkt des Kolonisationsdiskurses. Vor allem nach der Entdeckung und sukzessiven Zerstörung des Aztekenreichs stellt sich der spanischen Krone in zunehmendem Maße die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Conquista. Bereits bei Cortés stand neben der detaillierten Beschreibung der Fremdkultur die Frage nach der Legitimation der Eroberungszüge im Zentrum. Durch die Darstellung der aztekischen Herrschaft als illegitim wurde in den *Cartas de relación* jeglicher Akt der Eroberung und Zerstörung als notwendiger Schritt zur ‚Befriedung‘ propagiert.

Genau dieser Argumentationszusammenhang, in dem die militärische Eroberung als notwendige Voraussetzung zur Christianisierung betrachtet wurde, geriet immer mehr ins Zentrum der Kritik. Am Anfang dieses conquistakritischen Diskurses steht der Dominikaner Antonio de Montesinos, der ab 1511 in seinen Predigten die unmenschliche Behandlung der Indios

durch die Spanier anprangerte und die Conquista als ein den christlichen Grundsätzen entgegenlaufendes Unternehmen scharf kritisierte. Neben Montesinos ist der Dominikaner Bartolomé de las Casas heute noch die zentrale Figur, die für den Kampf um die Rechte der Indios steht.

Gerade im Zuge des sich verbreitenden Systems der ‚Encomienda‘, das faktisch die Indios als Leibeigene den christlichen ‚Encomenderos‘ unterstellte, engagierte sich Las Casas zunehmend für eine menschlichere Siedlungspolitik. In diesem Kontext erschienen 1530 und 1534 zwei königliche Verfügungen, wobei die erste die Leibeigenschaft verbot, die zweite jedoch dieses Verbot wieder aufhob, was als klares Zeichen für die unklare rechtliche Lage gewertet werden kann.³³³

In den ‚Leyes de Indias‘ die, im Jahre 1542 von Karl V erlassen, dem engagierten Einsatz von Las Casas zu verdanken sind, sollte das auf der Ausbeutung der Indios basierende System der ‚Encomienda‘ endgültig verboten und ein klarer juristischer Rahmen für die Eroberungs- und Siedlungspolitik in der Neuen Welt geschaffen werden. Trotz dieser neuen Rechtsgrundlage änderte sich jedoch de facto an der Situation der Indios aufgrund des starken Widerstandes der ‚Encomenderos‘ nichts.³³⁴

Die Diskussion um die Legitimität der Kolonisation einerseits und die damit verbundene Frage nach dem Status der Alterität andererseits wurde um die Jahrhundertmitte zu dem brisantesten Thema der spanischen Außenpolitik. Die so genannte ‚Controversia de Valladolid‘ wurde 1550 von Karl V. offiziell als Debatte über die juristische und theologische Legitimation der ‚Conquista‘ angeordnet³³⁵. Dass gerade in Spanien, wo ein halbes Jahrhundert zuvor der jüdische Teil der Bevölkerung das Land verlassen musste, eine solche Debatte über die angemessene Behandlung einer Fremdgruppe offiziell vom König in

³³³ siehe Janik, Dieter: *Stationen der spanischamerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte. Der Blick der anderen – der Weg zu sich selbst*, Frankfurt a.M. 1992, S. 11 ff.

³³⁴ siehe: Zavala, Silvio: *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México 1971, S. 45-53

³³⁵ siehe: Adorno, Rolena: *La discusión sobre la naturaleza del indio*, in: Pizarro, Ana (Hg.): *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*, Vol. 1, São Paulo 1993; Hanke, Lewis: *All mankind is one: a study of the disputation between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*, Dekalb 1974; Dumont, Jean: *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid 1997

die Wege geleitet wurde, stellt durchaus eine bisher unbekannte Form der Auseinandersetzung mit Fremdheit an sich dar. Dementsprechend schreibt auch Hanke: „Bien podemos afirmar [...] que, por primera y única vez en la historia, una nación (España) puso a discusión en la plaza pública la justificación jurídica de una guerra que llevaba a cabo en Indias.“³³⁶

Das Streitgespräch, das zwischen Bartolomé de Las Casas und dem Hofchronisten von Karl V., Juan Ginés de Sepúlveda, ausgetragen wurde, erstreckte sich über einen Zeitraum von 9 Monaten (von August des Jahres 1550 bis April des Jahres 1551). Als Folge der Frage nach der Rechtmäßigkeit der ‚Conquista‘ rückte gerade die Verhandlung des ethnischen Status der Indios ins Zentrum der Debatte, denn nur ein den Spaniern untergeordneter Status konnte juristisch die Eroberungs- und Siedlungspolitik rechtfertigen.

Sepúlveda und Las Casas vertraten ihre Thesen vor einer Jury, die sich primär aus Theologen und Juristen zusammensetzte.

Entgegen dem eigentlichen Ziel der Kontroverse, sich über die juristische und theologische Basis der ‚Conquista‘ zu einigen und einen Handlungsrahmen für die Zukunft zu definieren, kam es jedoch am Ende der Debatte zu keiner eindeutigen Lösung seitens der Jury. Hanke³³⁷ betont, dass die Kontroverse politisch kaum Konsequenzen nach sich zog: bereits 1566 erlaubte Felipe II den Verkauf neuer Eroberungslizenzen.

Im Kontext der Frage nach der Fremdwahrnehmung in der frühen Neuzeit stellt die ‚Controversia de Valladolid‘ ein zentrales Dokument dar, das nicht nur über die damalige Kategorisierung der Indios Auskunft gibt, sondern auch ein Licht auf die unterschiedliche Einstufung der Fremdgruppen innerhalb Spaniens wirft. Gerade in einer Zeit, wo die ethnisch-rassistische Definition der Menschen in Form von ‚Castas‘ im Zentrum steht, liefert die Debatte zwischen Sepúlveda und Las Casas einen aufschlussreichen Diskussionsbeitrag.

Dieser vergleichenden Perspektive soll in der folgenden Analyse der ‚Controversia de Valladolid‘ nachgegangen werden.

³³⁶ Hanke, Lewis: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires 1980, S.

322

³³⁷ ebd.

3.3.2 Gerechter Krieg vs. friedliche Christianisierung: Sepúlvedas und Las Casas' Argumentationslinien

3.3.2.1 Die zentralen Thesen der beiden Parteien

Vor einer Analyse der jeweiligen Thesen muss betont werden, dass die ‚Controversia‘ nicht in Form einer Mitschrift oder eines Protokolls vorliegt. Über die mündlich ausgetauschten Argumente können also keine Aussagen getroffen werden. Sowohl Sepúlveda, als auch Las Casas verfassten unabhängig von dem Rededuell eine Zusammenfassung ihrer jeweiligen Positionen.

Quelle für die von Sepúlveda vorgetragene Argumente ist die 1550 in Rom publizierte *Apología*, auf die Las Casas in seiner ebenfalls als *Apología* bezeichneten Abhandlung, die 1553 veröffentlicht wurde, direkt Bezug nimmt.³³⁸

Sepúlveda formuliert die Ausgangsfrage, die die Basis der Debatte darstellt, folgendermaßen:

„Se plantea si es que los bárbaros, a quienes llamamos ‚indios‘, son sometidos por derecho al gobierno de los cristianos españoles, a fin de que, liberados de las costumbres bárbaras, de la idolatría y de los ritos impíos, sus espíritus se preparan para recibir la religión de Cristo.“³³⁹

Diese zu Beginn der *Apología* formulierte Frage enthält neben der Frage nach der Legitimität der Conquista zugleich deren implizites Ziel, das Sepúlveda als Christianisierung der ‚Barbaren‘ definiert. Entsprechend des Legitimationsdiskurses bei Cortés, wird auch hier der Krieg als ‚Befreiung‘ von ‚barbarischen‘ Riten dargestellt. Die Verben ‚liberar‘ und ‚recibir‘ verweisen diesbezüglich auf die quasi als Geschenk dargestellte ‚Gabe‘ der christlichen Religion. Nicht etwa der ‚gerechte‘ Krieg steht hierbei im Zentrum der Frage, sondern die für das Hauptziel der Christianisierung notwendigen Maßnahmen. Schon bereits hier rücken also de facto die vielfach angeprangerten Gräueltaten der Spanier in der Neuen Welt in den Hintergrund. Im Vordergrund steht der

³³⁸ Beide Abhandlungen wurden im Original auf Latein veröffentlicht. Die folgende Analyse beruht auf folgenden Ausgaben des Originaltextes in spanischer Übersetzung: Sepúlveda, Juan Ginés de: *Apología*, in: *Obras Completas III*, hg. von Antonio Moreno Hernández, übersetzt von Angel Losada, Pozoblanco 1997.

Las Casas, Fray Bartolomé de: *Apología*, in: *Obras Completas 9*, hg. und übersetzt von Angel Losada, Madrid 1988

³³⁹ Sepúlveda, *Apología*, S. 195

‚richtige‘ Weg der Christianisierung, was Sepúlveda in folgender These zum Ausdruck bringt:

„Niego que los indios se les convierta a la fe con más facilidad sólo a través de la predicación que si antes son sometidos. Al contrario, si no son sometidos, obstaculizan la predicación [...]. Así pues, la guerra es necesaria para la predicación y conversión, no simplemente por la guerra en sí, sino porque tal predicación y conversión no se pueden llevar a cabo rectamente [...] a no ser que las gentes sean sometidas.“³⁴⁰

Sepúlveda rückt hier deutlich von der gerade bei Cortés im Zentrum stehenden Eroberungsrhetorik ab und verharmlost damit den Krieg als notwendige und legale Basis der Christianisierung. Diese Grundannahme bildet auch den Ausgangspunkt seiner folgenden Argumente für eine militärische Unterwerfung der Indios. Der Krieg kann demnach nur dann als legales Mittel der Christianisierung betrachtet werden, wenn bewiesen werden kann, dass es sich bei den Indios um ‚unvollkommene‘ Wesen handelt, die der eigenen Zivilisation deutlich unterlegen sind. Dass Sepúlveda genau von dieser Annahme ausgeht, zeigt bereits die Verwendung des Begriffs des ‚bárbaro‘ in der eingangs formulierten Frage.³⁴¹ Bereits in dieser als Frage formulierten These Sepúlvedas kommt also klar dessen Kategorisierung der Fremdkultur zum Ausdruck.

Schon in der Ausgangsfrage wird somit deutlich, dass der eigentliche Gegenstand der ‚Controversia‘ weniger die Legitimität der in der Neuen Welt geführten Kriege, als vielmehr die Einschätzung des ethnischen Status der Alterität ist.

Las Casas betont in der Formulierung seiner Ausgangsthese, dass das Zentrum der Debatte die Frage nach dem richtigen Weg zur Christianisierung der Indios sei. Entgegen Sepúlveda hält er die militärische Unterwerfung der Indios für kein legitimes Mittel zur darauf folgenden Christianisierung:

„Todos los que de palabra o por escrito enseñan que los habitantes del Nuevo Mundo [...] deben ser conquistados y sometidos por la guerra,

³⁴⁰ Sepúlveda, *Apología*, S. 214

³⁴¹ Da Las Casas genau an diesem Punkt seine Gegenargumente festmacht, wird auf den Begriff des ‚bárbaro‘ erst im folgenden Kapitel eingegangen werden.

antes de que les anuncie y predique el evangelio, para que [...] sean instruidos en la palabra de Dios [...], cometen [...] errores.“³⁴²

Konnte bei Sepúlveda bereits anhand der Ausgangsfrage dessen Einstufung der Indios als ‚minderwertig‘ aufgezeigt werden, so fällt bei Las Casas zunächst dessen prinzipiell andere Einstellung zu der Alterität auf. Entgegen Sepúlveda, der den Begriff des ‚bárbaro‘ sowie dessen ‚unmenschliche‘ Sitten ins Zentrum stellt, spricht Las Casas hier neutral von „habitantes del Nuevo Mundo“.

Bevor beide Parteien zu den eigentlichen Argumenten übergehen, kann man also bereits anhand der Formulierung der Ausgangsfrage die gegensätzliche Grundeinstellung gegenüber der Alterität erkennen. Baut Sepúlveda rein sprachlich gegenüber der Alterität ein Verhältnis der Distanz auf, so suggeriert Las Casas durch die neutrale Formulierung „habitantes del Nuevo Mundo“ eine Beziehung der Ebenbürtigkeit. Wie sich im weiteren Gang seiner Argumentation zeigen wird, ist genau diese ‚gleichwertige‘ Einstufung der Alterität sein Hauptargument gegen den Krieg als Mittel zu Christianisierung. Auch bei Las Casas steht also eher die Frage nach einer angemessenen Definition der Alterität im Zentrum.

Dass sich beide Parteien gerade bezüglich des Fremdbilds unterscheiden, verdeutlichen bereits die zitierten Ausgangsfragen. Ebenso verweisen die zwei Grundthesen jedoch noch auf einen weiteren zentralen Punkt: so uneinig sich die zwei Lager über den legitimen Weg der Christianisierung sind, so selbstverständlich ist jedoch für Sepúlveda und Las Casas das Ziel der Christianisierung und der darauf folgenden Unterstellung der neuen Territorien unter die spanische Herrschaft.

Spricht man also bei Las Casas von „der Lehre der Gleichheit“³⁴³, so muss man stets das grundsätzliche Ziel der Christianisierung und damit der Assimilation der Alterität im Blick behalten. Auch wenn Las Casas innerhalb seiner Argumentation gegen den Krieg immer wieder die ‚Gleichwertigkeit‘ der Indios betont, geschieht das letztlich ebenso mit dem Ziel der Angleichung des Fremden an das Eigene.

³⁴² Las Casas, *Apología*, S. 77

³⁴³ Todorov, S. 177

So sehr sich Las Casas und Sepúlveda in der Wahl der adäquaten Methode der Christianisierung und Kolonialisierung unterscheiden, so ähnlich ist im Grunde bei beiden die Zielsetzung.

Ohne Las Casas' Eintreten für die Rechte der Indios schmälern zu wollen, muss betont werden, dass bei beiden Parteien die Argumente letztlich auf die – kriegerische oder friedliche – ‚Verdrängung‘ der Fremdkultur hinauslaufen.

3.3.2.2 Die drei Argumente für und wider einen ‚gerechten‘ Krieg

3.3.2.2.1 Das Hierarchie-Argument

Grundannahme für Sepúlvedas These eines ‚gerechten‘ Kriegs gegen die Indios ist seine Einordnung der Menschen in eine hierarchisierte Werteskala. Unter Berufung auf Aristoteles Unterscheidung zwischen Herren und Sklaven³⁴⁴ postuliert er gerade gegenüber der ‚neuen‘ Alterität der Indios deren prinzipiell niedrigere Einstufung auf dieser Skala:

„Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros. [...]. Ahora bien, tales gentes, por derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; [...].“³⁴⁵

Betrachtet man die Kategorien, in denen Sepúlveda hier seine Argumente vorträgt, fällt auf, dass er die Indios ebenso wie bereits Kolumbus aufgrund des Fehlens gewisser ‚menschlicher‘ Eigenschaften charakterisiert: er nennt die ‚barbarischen Sitten‘³⁴⁶, betont das Fehlen gewisser zivilisatorischer Merkmale sowie das prinzipielle Nichtvorhandensein der menschlichen Vernunft. Demgegenüber betont er die ‚menschlichen‘ Merkmale, die in seinen Augen die Spanier als ‚Herrscher‘ über die Indios prädestinieren. Dass er hier klar die Beziehung zwischen Spaniern und Indios in Form einer Skala definiert, zeigt die mehrfache Verwendung des Adverbs ‚más‘: all das, was die Indios nur in (sehr) geringen Maße besäßen, sei auf der Seite der Spanier in einem deutlich höheren Maße vorhanden.

Der schon von Kolumbus getroffenen Einstufung der Indios auf der Ebene der Natur entsprechend, betont auch Sepúlveda die quasi ‚tierische‘ Existenzform der Indios:

„[...] los hombres se convirtieron casi en bestias.“³⁴⁷

³⁴⁴ Sepúlveda gibt diesbezüglich die Bücher 3 und 5 der *Politik* von Aristoteles an.

³⁴⁵ Sepúlveda, *Apología*, S. 197

³⁴⁶ An dieser Stelle erläutert Sepúlveda noch nicht näher, was er darunter versteht. Die argumentative Verbindungslinie zu dem Brauch der Menschenopfer und der Anthropophagie zieht er erst in den zwei folgenden Argumenten.

³⁴⁷ Sepúlveda, *Apología*, S. 197

Liest man jedoch bei Kolumbus wenig über die Gründe dieses quasi tierischen Zustands, so betont Sepúlveda doch deutlich, dass er die prinzipielle Unterlegenheit der Indios als naturgegeben („por naturaleza“) betrachtet, woraus er als ebenso naturgegeben das Recht zur Unterwerfung dieser Fremdgruppe („por derecho natural“) folgert.

Interessant hierbei ist nun, dass er zwar einerseits diese klar hierarchische Anordnung als ‚natürlich‘ ansieht, diese jedoch andererseits auch als veränderbar betrachtet, was der Einleitungssatz – „los indios son *o al menos eran*“ – unterstreicht. Hierbei knüpft Sepúlveda an seine anfangs zitierte These an, die ja besagt, dass das Ziel der militärischen Unterwerfung der Indios gerade ihre Veränderung hin zu den ‚zivilisierteren‘ Sitten der Christen sei. Daraus ergibt sich, dass Sepúlveda zwar schon von einer natürlichen Hierarchie ausgeht, diese aber in einem zweiten Schritt als veränderbar begreift.

Gerade hinsichtlich der im spanischen 16. Jahrhundert eindeutig rassistisch-biologischen Definition von Identität und Alterität erstaunt diese Konzeption Sepúlvedas. Auch wenn die rassistisch belegten Begriffe wie „por naturaleza“ und „contaminados“ – die in dieser Form gerade gegenüber den Gruppen der Juden und Conversos geäußert wurden – auf eine dem Konzept des ‚Casticismo‘ entsprechende Einstufung der Alterität verweisen, zeigt Sepúlvedas Hauptthese doch ein vom ‚Casticismo‘ abweichendes Fremdbild. Würde er die Unterlegenheit der Indios als eine rassistisch-biologisch bedingte Konstante einstufen, so wäre die Veränderung dieses Zustandes nicht möglich. Da jedoch Sepúlveda gerade diese Veränderung bezweckt, steht er in einem klaren Gegensatz zur Ideologie des ‚Casticismo‘.

Bezüglich der zunächst sich aufdrängenden Gleichsetzung zwischen der These der rassistischen Trennungslinie zwischen Spaniern und Juden, Conversos und Mauren und der von Sepúlveda postulierten hierarchischen Relation zwischen Spaniern und Indios ist also Vorsicht geboten. Die zitierten Stellen verdeutlichen, dass der Ansatz von Sepúlveda zwar ein ähnlicher ist, dass er jedoch nicht in rassistisch unüberwindbaren Kategorien argumentiert.

Demgegenüber lehnt Las Casas eine Hierarchisierung bezüglich der Indios vollständig ab. Dadurch, dass er diese auf eine gleichwertige Zivilisationsstufe

stellt, wird in seinen Augen das Mittel des Krieges der ‚Zivilisierten‘ gegen die ‚Barbaren‘ ad absurdum geführt:

„Los indios son hombres y no dan signos de barbarie tales que justifiquen la guerra para obligarlos a aceptar un género de vida supuestamente más civilizado.“³⁴⁸

Gerade durch die Formulierung „supuestamente más civilizado“ betont Las Casas hier die Perspektivität der Argumentation Sepúlvedas: ob man eine Fremdgruppe als mehr oder weniger zivilisiert einstuft, hängt ausschließlich von der Perspektive ab. Infolgedessen wird hier gegenüber Sepúlveda klar die menschliche Natur der Indios betont.

Um diese These zu untermauern, nimmt Las Casas eine differenziertere Einteilung des Begriffs des ‚Barbaren‘ innerhalb von vier Klassen vor:

Die erste Klasse bezieht sich auf Einzelfälle oder Gruppen von Menschen, die inhumanes Verhalten im Allgemeinen an den Tag legen. Las Casas betont hier ausdrücklich, dass auch Christen durch inhumanes Verhalten dieser Gruppe zugerechnet werden können.³⁴⁹ Bezüglich der zweiten Gruppe nennt er aufgrund des etymologischen Ursprungs des Wortes das Kriterium der fremden Sprache³⁵⁰: so bezeichneten die Griechen die Römer als Barbaren und umgekehrt die Römer die Griechen, womit er wieder die Perspektivität der jeweiligen Einstufung des ‚Fremden‘ betont. Die dritte Gruppe, in die seiner Meinung nach Sepúlveda fälschlicherweise die Indios einordnet, besteht aus einzelnen Ausnahmefällen von Menschen, die aufgrund des Fehlens der menschlichen Grundeigenschaften nicht fähig sind, sich selbst zu regieren. Gegenüber Sepúlveda, der die Indios im Allgemeinen dieser Gruppe zuordnet, betont Las Casas, dass man nie verallgemeinernd ein ganzes Volk in diesem Sinne als Barbaren bezeichnen könne.³⁵¹ Die einzige Klasse, die tatsächlich auf die Gruppe der Indios zuträfe, ist die Klasse der Nicht-Christen im Allgemeinen. ‚Bárbaro‘ in diesem Sinne beziehe sich also nicht auf eine abwertende Einstufung der Alterität, sondern nur auf die Nichtzugehörigkeit zum Christentum.³⁵²

³⁴⁸ Las Casas, *Apología*, S. 81

³⁴⁹ ebd. S. 83 f.

³⁵⁰ ebd. S. 87 f.

³⁵¹ ebd. S. 97

³⁵² ebd. S. 119 f.

Wie bereits eingangs betont, setzt sich hier Las Casas deutlich von Sepúlveda ab, da er die Indios auf eine ebenbürtige Zivilisationsstufe stellt. Nun darf jedoch nicht übersehen werden, dass diese „Lehre der Gleichheit“³⁵³ nicht etwa zur Anerkennung der Alterität in ihrer Verschiedenheit führt. Auch Las Casas betont – und hierin stimmt er mit Sepúlveda überein –, dass der Zustand der Indios der Veränderung durch die Christen bedarf:

„El pueblo indio no es de ese género de barbarie ni es necio ni insensato, sino [...] muy dispuesto a aceptar, cultivar y observar la Religión Cristiana [...], quedando así dotado de las mejores costumbres.“³⁵⁴

Entgegen seiner eigentlichen Intention, die ‚Gleichwertigkeit‘ der Indios zu beweisen, unterstützt Las Casas hier im Grunde die Argumente Sepúlvedas, indem auch er im Sinne einer Hierarchie von „mejores costumbres“ spricht. Gerade hier wird die problematische Logik seiner Argumente sichtbar, denn der Beweis der absoluten Ebenbürtigkeit der Indios widerspricht seinen Zielen der (friedlichen) Christianisierung.

Somit gehen Las Casas und Sepúlveda zwar von anderen Grundvoraussetzungen aus und propagieren unterschiedliche Mittel, jedoch zielen beide auf die Angleichung der Alterität an die Identität. Wie ähnlich sich im Grunde in der Zielsetzung die beiden Positionen sind, beweist folgende Aussage Las Casas, die in ihrer Radikalität ebenso bei Sepúlveda stehen könnte:

„En efecto, todo pueblo, por muy bien gobernado que esté [...], está expuesto a la más completa barbarie, [...], a la barbarie del vicio, si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana. Ahora bien, de tales vicios no puede purificarse si no es por medio de los sacramentos [...]“³⁵⁵

Die Tatsache, dass Las Casas hier entsprechend der Terminologie Sepúlvedas von einer ‚Reinigung‘ spricht und damit implizit einen Status der ‚Unreinheit‘ voraussetzt, zeigt deutlich dass sich die beiden Positionen näher sind, als sie vorgeben.

³⁵³ Todorov, 177

³⁵⁴ Las Casas, *Apología*, S. 107

³⁵⁵ ebd. S. 119

3.3.2.2.2 Das Argument der Menschenopfer

Entsprechend der bereits schon von Kolumbus und Cortés vorgebrachten Argumente für eine militärische ‚Conquista‘, benutzt auch Sepúlveda den indianischen Brauch der Menschenopfer als eines seiner Hauptargumente für einen ‚gerechten‘ Krieg:

„Estos indios están sumidos en pecados graves contra la ley natural. [...] [...] con cuánto más derecho podrán [...] ser sometidos al imperio de los cristianos [...] para que, una vez sometidas al imperio de los cristianos, se vean obligados a abstenerse de tales crímenes, con los cuales tanto ofenden a Dios, y se preparen con mejores costumbres y con el trato de los hombres piadosos para recibir la religión y el culto del verdadero Dios.“³⁵⁶

Wieder steht im Zentrum von Sepúlvedas Argumentation die Hierarchisierung zwischen den gegen das Naturrecht verstoßenden Indios und den gläubigen Christen. Die Adjektive „*mejores costumbres*“ und „*verdadero Dios*“ [eigene Hervorhebungen] unterstreichen diese Werteskala, in der die Indios hier vor allem in Bezug auf die ethisch-moralischen Werte sehr niedrig angesiedelt werden. Diese Einstufung lässt wiederum das Handeln der Spanier als Gabe, als Geschenk der ‚besseren‘ Sitten erscheinen. Der ‚gerechte‘ Krieg wird hier somit geradezu als Pflicht im Kampf für die Durchsetzung des göttlichen Naturrechts dargestellt.

Anknüpfend an die in seinem ersten Argument dargelegten These der Veränderbarkeit der ‚natürlichen Grunddisposition‘ der Indios, betont Sepúlveda auch hier die Dimension der Veränderung und Assimilation der Indios. Neben der anfangs dargestellten rationalen und kulturellen Unterlegenheit, unterstreicht er primär die ethisch-moralische Unterlegenheit, durch die in seinen Augen die Christen quasi verpflichtet seien, eine Veränderung dieses Zustands herbeizuführen.

Entsprechend der hohen Gewichtung dieses immer wieder vorgebrachten Arguments der unmenschlichen Sitten der Indios geht Las Casas auf diesen Punkt am ausführlichsten ein. Erstaunlicherweise steht im Zentrum seiner Argumentation jedoch weniger die Frage nach dem Umgang mit dem

³⁵⁶ Sepúlveda, *Apología*, 198 ff.

indianischen Brauch der Menschenopfer an sich, als vielmehr eine prinzipielle Stellungnahme bezüglich des juristischen Handlungsspielraums der Spanier in der Neuen Welt. Laut seiner These besitzen nämlich die Spanier gegenüber den Indios nicht das Recht, über deren Sitten – so grausam sie auch sein mögen – juristisch zu urteilen:

„Es evidente que, por muy horribles que sean los crímenes que cometan contra Dios o también contra la religión, entre ellos mismos o dentro de sus territorios, ni la Iglesia ni los príncipes pueden [...] castigarlos por causa de tales crímenes, pues carecen de jurisdicción que es el fundamento necesario de todos los actos jurídicos, [...]“³⁵⁷

Entgegen der ethisch-moralischen Argumentation von Sepúlveda konzentriert sich Las Casas hier klar auf die Frage nach der Rechtslage. Um dieses juristische Argument zu untermauern, stellt er zunächst die Frage, in welchen Fällen ein Staat gegenüber einer Fremdgruppe das Recht auf Rechtsprechung haben kann. Hier nennt er an erster Stelle die Fremdgruppen der Juden und Mauren, die innerhalb der christlichen Staaten leben und damit deren Gesetzen unterstehen.³⁵⁸

„A la primera clase de súbditos [...] pertenecen los judíos y moros que viven en los reinos cristianos. Estos judíos y moros están obligados a cumplir y someterse a las mismas leyes civiles que los demás habitantes del reino. Si violan estas leyes, en virtud de ellas son castigados, [...]“³⁵⁹

In Anbetracht der gerade in Spanien sehr konfliktreichen Beziehung zu den genannten Fremdgruppen, fällt hier der sehr neutrale Ton Las Casas' auf. Dass er an dieser Stelle mit keinem Wort auf die mehr als problematische Situation dieser Fremdgruppen eingeht, mag an der Tatsache liegen, dass diese ihm ‚lediglich‘ als Beispiele dienen, von denen er die Situation der Indios absetzen will. Entgegen diesen Fremdgruppen nämlich, die Las Casas – trotz der verschiedenen Religion – als Teil der christlichen Staaten betrachtet, setzt er klar die Gruppe der Indios ab, da diese eben (noch) nicht als Teil eines christlichen Staates zu betrachten sind, was durch die Betonung „dentro de sus territorios“ (s.o.) deutlich wird.

³⁵⁷ Las Casas, *Apología*, 129

³⁵⁸ Die Tatsache, dass sein über 50 Jahren per Gesetz keine Juden mehr in Spanien leben dürfen, erwähnt Las Casas hier nicht.

³⁵⁹ Las Casas, *Apología*, 127 f.

Neben diesem Argument der ‚räumlichen‘ Zugehörigkeit zu einem Staat, das die Indios nicht erfüllen, nennt Las Casas als zweite Gruppe, die der christlichen Rechtsprechung untersteht, die Gruppe der ‚Conversos‘:

„Por lo tanto, una vez que el infiel de propia voluntad recibe el bautismo, en acto y de manera efectiva se pone bajo la jurisdicción de Cristo [...].“³⁶⁰

Mit diesem Argument betont Las Casas deutlich den in seinen Augen zwingend gewaltfreien Charakter einer Konversion, was im damaligen Kontext durchaus erstaunlich ist. Solange also die Indios sich nicht freiwillig zum Christentum bekennen, hat der spanische Staat keine rechtlichen Mittel in der Hand. Der Verstoß gegen christliche Glaubensgrundsätze kann also erst dann verfolgt werden, wenn eine Konversion erfolgt ist.

Anschließend an diese Überlegung betont Las Casas, dass die Indios nicht wissentlich gegen christliche Prinzipien verstoßen könnten, da diese ihnen ja überhaupt nicht bekannt seien:

„Ahora bien, durante el tiempo en que los infieles no aceptan la fe cristiana [...] y especialmente los que jamás tuvieron noticia de la Iglesia o del pueblo católico, no son [...] dispuestos o proporcionados para que sobre ellos pueda ejercerse el poder del Papa [...].“³⁶¹

Interessanterweise setzt er gerade diesen Fall der sozusagen ‚unschuldigen‘ Ungläubigen, denen man (in Augen der Christen) sündiges Verhalten nicht vorwerfen könne, von den Ungläubigen ab, die – wie die Juden – sich ganz bewusst gegen die christliche Religion stellten:

„La infidelidad de los judíos [...] es más grave y condenable que la infidelidad de los idólatras, pues en aquellos se encuentra propiamente realizada la noción de infidelidad [...]. Efectivamente, los judíos [...] escucharon la palabra de Cristo [...]. Estos, al no aceptar la doctrina evangélica, por la antes citada pertinacia e insolencia de espíritu, son reos de depravada maldad. Ahora bien, los idólatras, al menos en el caso de los indios [...] nunca supieron nada sobre la doctrina de la verdad cristiana; [...].“³⁶²

Gerade anhand dieser Gegenüberstellung der Fremdgruppen der Juden und der der Indios wird deutlich, dass für Las Casas die Alterität der Indios auf einer ganz anderen Stufe als die der ‚einheimischen‘ Fremdgruppen steht. Das Zitat

³⁶⁰ Las Casas, *Apología*, 133

³⁶¹ ebd. 139

³⁶² ebd. S. 171

verdeutlicht bereits auf der Ebene der Wortwahl, dass sich Las Casas bezüglich der Alterität der Juden keineswegs von der Ideologie des Casticismo absetzt. Begriffe wie „pertinacia e insolencia de espíritu“ und „depravada maldad“ unterstreichen dies. Der vermeintliche Schutz der Indios geht hier also deutlich auf Kosten der Juden bzw. Conversos. Seine These der ‚Gleichheit‘ gilt demnach keineswegs für Alteritätsgruppen im Allgemeinen.

3.3.2.2.3 Das Argument des Schutzes der Unschuldigen

Anschließend an das Argument der Menschenopfer, betont Sepúlveda die ethisch-moralische Verpflichtung der Spanier, die unschuldigen Indios vor den unmenschlichen Sitten der Athropophagie und der Menschenopfer zu beschützen:

„Todos los hombres, por ley divina y natural, deben evitar que los hombres inocentes sean degollados en una muerte indigna [...]. Habida cuenta de que estos indios matan cada año muchos miles de inocentes [...], esto sólo se les puede prohibir de una manera, a saber, si se les somete al imperio de hombres buenos [...], como son los españoles, [...].“³⁶³

Entgegen dem zuvor geäußerten Argument, das sich eher im Allgemeinen auf die indianischen Verstöße gegen das göttliche Naturrecht bezog, bezieht er sich hier ganz konkret auf die Folgen dieser Bräuche für die Indios selbst. Man könnte auch sagen, dass er in seiner zweiten These die Verteidigung der christlichen Grundprinzipien im Allgemeinen, in der dritten These den Schutz der Indios vor ihren eigenen Sitten fordert.

Im Grunde schwingt hier wieder die in seiner ersten These geäußerte Grundtheorie der Herrschaft der ‚Besseren‘ über die ‚Barbaren‘ mit, was sich auch in der deutlich betonten Opposition zwischen „estos indios“ und „hombres buenos“ / „los españoles“ zeigt. Entsprechend der im Kolonisationsdiskurs üblichen Verallgemeinerungstendenz, werden auch hier die genannten Zahlen der Opfer in keiner Form bewiesen, sondern lediglich mit der nicht nachprüfbaren Floskel „habida cuenta de que“ eingeleitet.

Des Weiteren fällt auf, dass Sepúlveda im Gegensatz zu der bisherigen Argumentation, die sich pauschal auf die Indios als Gesamtheit bezieht, hier zwischen Opfern und Tätern unterscheidet. Da jedoch sowohl der geforderte Schutz der Opfer, als auch die Unterwerfung der Täter in seinen Augen nur durch das Mittel des Krieges erreicht werden kann, stellen die beiden Argumente im Grunde lediglich zwei Seiten der gleichen Medaille dar.

³⁶³ Sepúlveda, *Apología*, S. 202

Genau an diesem Punkt setzt Las Casas mit seinem Gegenargument an: ein ‚gerechter Krieg‘ würde deutlich mehr Menschen das Leben kosten, als dies im Zuge der indianischen Menschenopfer der Fall ist.

„Si los infieles sacrifican víctimas inocentes, aunque a la Iglesia corresponde evitarlo, no siempre se ha de recurrir a la guerra contra aquellos, guerra que ocasionaría mayores males que los que se quiere evitar [...].“³⁶⁴

Dieses Argument der Verhältnismäßigkeit der Mittel verbindet Las Casas mit seiner zuvor dargelegten These über die Möglichkeiten der christlichen Rechtsprechung in der Neuen Welt. Aufgrund der Unkenntnis der christlichen Glaubensgrundsätze könnten die Indios für das Praktizieren ihrer eigenen Religion und Bräuche nicht bestraft werden. Neben diesem zuvor ausführlich dargelegten juristischen Argument versucht Las Casas den indianischen Brauch der Menschenopfer ‚aufzuwerten‘, indem er betont, dass auch in der Geschichte des Okzidents der Brauch der Menschenopfer durchaus existierte (vgl. S. 423 ff.). In seinen Augen stellt die Opferung eines Menschen (lediglich) eine extreme Form der Verehrung Gottes dar und ist aus dieser Perspektive betrachtet nicht prinzipiell zu verurteilen:

„La manera principal de adorar a Dios es ofrecerle sacrificios. [...]. Ahora bien, [...], nada hay en la naturaleza más importante y precioso que la vida del hombre [...]. Por lo cual la propia naturaleza dicta y enseña a aquellos que carecen de fe [...], que, a falta de una ley positiva que ordene lo contrario, deben sacrificar víctimas humanas al verdadero Dios, o al falso Dios, considerado como verdadero, [...].“³⁶⁵

Einerseits wird hier also eines der (vorgeschobenen) Hauptargumente der ‚Conquista‘ durch den Hinweis auf den ‚natürlichen‘ und ‚menschlichen‘ Hintergrund der Menschenopfer abgewertet, was sprachlich durch die Wiederholung von „naturaleza“ unterstrichen wird. Der indianische Brauch wird damit andererseits zum Teil den eigenen religiösen Kategorien angenähert, was der allgemeinen Tendenz von Las Casas entspricht, die Unterschiede zwischen Eigenem und Fremdem zu minimieren.

An zweiter Stelle fällt auf, dass Las Casas hier wieder das schon in seiner ersten These dargelegte Argument der Perspektivität aufgreift. Ebenso, wie es von der Perspektive abhinge, wen man als barbarisch oder zivilisiert betrachtet,

³⁶⁴ Las Casas, *Apología*, 369

³⁶⁵ ebd. S. 443

sei auch die Frage nach dem Glauben an den ‚richtigen‘ Gott von der jeweiligen Perspektive abhängig.³⁶⁶ Den Indios sei der Glaube an den aus christlicher Sicht ‚falschen‘ Gott nicht vorzuwerfen, da sie ja den ‚richtigen‘ Gott nicht kennen können. Gleichzeitig muss jedoch betont werden, dass Las Casas hier keinesfalls so weit geht, den indianischen Gott als ‚richtigen‘ anzuerkennen. Seine Argumentation ist also insofern zweischneidig, da er einerseits verschiedene ‚Glaubensperspektiven‘ einfordert, andererseits aber dennoch für die Durchsetzung der eigenen christlichen Perspektive kämpft. Die aus den zitierten Stellen sprechende Toleranz gegenüber der Alterität bezieht sich damit nur auf den Zeitraum vor der Konversion zum Christentum:

„[...] tales prácticas (de canibalismo y sacrificios humanos) están en cierto modo justificadas como ritos de una religión ancestral, que debe respetarse, hasta que, por medios pacíficos, se demuestre la superioridad de la Religión Cristiana.“³⁶⁷

Die klare zeitliche Zweiteilung dieses Zitats bestätigt diese Ambivalenz innerhalb Las Casas' Argumentation. Argumentiert er einerseits – mit dem Ziel der Entkräftung von Sepúlvedas These – für die Toleranz gegenüber Bräuchen der Alterität, so zielt seine Argumentation andererseits - der Ausdruck „superioridad“ unterstreicht dies - letztlich auf die auch von Sepúlveda propagierte Hierarchisierung zwischen Identität und Alterität.

³⁶⁶ vgl. hierzu: Todorov, S. 225 f.

³⁶⁷ Las Casas, *Apología*, 361

3.3.3 Fazit: Ist der Krieg ein legitimes Mittel der Christianisierung?

Aus den drei angeführten Argumenten folgert Sepúlveda, dass nur der Krieg das angemessene Mittel zur Christianisierung der Indios sei. Seine bisherigen Thesen zusammenfassend, schreibt er:

„El corregir a los hombres que yerran muy peligrosamente y que caminan derechos hacia su perdición, [...], y el atraerlos a la salvación incluso contra su voluntad, es de derecho divino y natural y un deber que todos los hombres de buena voluntad querrían cumplir [...].“³⁶⁸

Entsprechend der zuvor betonten Pflicht zum Schutz der Indios vor ihren eigenen Bräuchen, stellt er hier nochmals die Conquista als Pflicht der Christen zur ‚Errettung‘ der Indios dar. Dass die Basis dieser Theorie die potentielle ‚Veränderbarkeit‘ der Alterität ist, wird hier nochmals durch das Verb „corregir“ betont.

Vergleicht man diese Argumentationslinie mit den Entwicklungslinien der spanischen Ethnogenese, fällt, wie bereits gesagt, der Unterschied zu der im spanischen 16. Jahrhundert herrschenden Ideologie des ‚Casticismo‘ auf, nach der gerade diese Möglichkeit zur Überschreitung ethnischer Grenzen und zur Assimilation negiert wird. In dieser Hinsicht steht Sepúlvedas Argumentation eher in der Nähe des Anfang des 15. Jahrhunderts praktizierten Konversionsdiskurses. Im Grunde favorisiert er damit genau die Politik, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts gegenüber den Minoritäten der Juden und Mauren propagiert wurde. Auf die Problematik, die aus solch einer Politik der Massen- und Zwangstaufen entstehen kann, geht Sepúlveda nicht ein, was im Grunde nochmals unterstreicht, dass er die Politik gegenüber der Indios nicht mit dem Verhältnis zu den Minoritätsgruppen der Juden und Mauren in Beziehung bringt.

In diesem Punkt der prinzipiell anderen ‚Kategorisierung‘ der Indios bestehen zwischen Las Casas und Sepúlveda praktisch keine Unterschiede. Auch Las Casas betont, dass die Indios einer prinzipiell anderen ‚Klasse‘ angehören. Gerade gegenüber den ‚Conversos‘ begründet er die grundlegend andere Ausgangssituation der Indios:

³⁶⁸ Sepúlveda, *Apología*, 203

„Ahora bien, el caso de los [...] indios es diferente, pues éstos no sólo no han aceptado la fe de Cristo sino que jamás tuvieron noticia de ella; [...].“³⁶⁹

Entgegen den sehr rigorosen Maßnahmen, die er gegenüber den ‚Conversos‘ empfiehlt, die gegen die christlichen Grundsätze verstoßen, betont er gegenüber den Indios die Pflicht zu einer friedlichen Bekehrung.

Vergleicht man diese Argumentationslinie mit der von Sepúlveda, unterscheiden sich beide im Grunde weder in der prinzipiell anderen Kategorisierung der Indios gegenüber den bisher bekannten Alteritätsgruppen, noch in der eigentlichen Zielsetzung der Christianisierung. Der einzige grundlegende Unterschied besteht in der Wahl der adäquaten Mittel, d.h. in der Befürwortung bzw. Ablehnung des ‚gerechten‘ Kriegs als Basis der Christianisierung.

Über die prinzipielle Doktrin der ‚Verbesserung‘ der Alterität nach Maßstäben der Identität bestehen sowohl bei Sepúlveda, als auch bei Las Casas keine Zweifel.

Zurückkommend auf die Frage nach der Vergleichbarkeit des Status der Alteritätsgruppen der Juden, Mauren und ‚Conversos‘ mit dem der Indios, zeigt die Analyse der ‚Controversia de Valladolid‘, dass trotz gewisser Parallelen in der Art der jeweiligen Fremdbilder – man denke beispielsweise an die Tiervergleiche – die Fremdgruppe der Indios hier auf einer prinzipiell anderen Stufe angesiedelt wird.

Weder Sepúlveda noch Las Casas vertreten – im Gegensatz zur Obsession der ‚Limpieza de sangre‘ – gegenüber den Indios die Ideologie des ‚Casticismo‘. Trotz dieses grundsätzlichen Unterschieds muss jedoch betont werden, dass das Verhältnis zur Fremdgruppe der Indios sich noch in einer anderen Phase als das zu den Alteritätsgruppen in Spanien befindet. Man denke daran, dass auch in Spanien der Phase des ‚Casticismo‘ eine Phase der Konversions- und Assimilationspolitik vorausging. Aus dieser Perspektive betrachtet, kann man doch, wie bereits bezüglich Sepúlveda betont, gewisse Parallelen zu der spanischen Minoritätenpolitik Anfang des 15. Jahrhunderts feststellen.

³⁶⁹ Las Casas, *Apología*, S. 567

Dennoch ist es erstaunlich, dass zeitgleich zur Ideologie des ‚Casticismo‘ gegenüber der ‚neuen‘ Alterität der Indios eine Politik der Angleichung des Fremden an das Eigene propagiert wird, wohingegen die Grenzziehung gegenüber den Neuchristen in Spanien immer obsessiver wird. Eine mögliche Erklärung für diese gegenläufigen Entwicklungen könnte darin bestehen, dass – zumindest im 16. Jahrhundert – die Fremdgruppe der Indios keine Gefährdung für die altchristlich-spanische Identität darstellte, wohingegen die ‚Conversos‘ seitens der Altchristen als identitätsgefährdend eingestuft wurden, was zu einer sukzessiven Verschärfung der Grenzziehung führte.

Dieser grundsätzliche Unterschied bezüglich der Kategorisierung der Fremdgruppen würde das im Grundlagenteil erläuterte Prinzip bestätigen, nach dem eine Unterscheidung zwischen Identität und Alterität aufgrund rassistisch unüberwindbarer Kategorien erst dann entsteht, wenn die Alterität als Identitätsgefährdung erlebt wird.

3.4 Ausblick: Alvar Núñez Cabeza de Vacas *Naufragios*: Grenzverwischung zwischen Identität und Alterität

3.4.1 Perspektivenwechsel: Fremdwahrnehmung aus der Innenperspektive

„ Pero, frente a ese discurso de la conquista mitificador de realidades, acciones y personajes, se desarrollaría otro de carácter muy diferente. Este se articulaba sobre el fracaso [...]. A este discurso narrativo del fracaso le corresponde la creación de las primeras representaciones desmitificadoras y críticas de la realidad americana.“³⁷⁰

„Statt Chimären Tatsachenbericht, statt exotisch-paradiesischem ‚locus amoenus‘ feindliche Natur. Statt historiographischer Kriegschronik autobiographischer Bericht über seine [Cabeza de Vacas] abenteuerliche, neun Jahre währende Flucht durch die Wildnis zum Pazifik.“³⁷¹

Beide Zitate verweisen im Kontext der zu einem großen Teil zweckorientierten Kolonisationsliteratur auf die Sonderstellung der Aufzeichnungen Cabeza de Vacas. Die Analyse von Kolumbus' *Diario de a bordo* zeigte deutlich, dass hier der Grundstein für die im Kolonisationsdiskurs dominante Tendenz gelegt wurde, die einerseits dazu neigte, die Indios zu assimilieren und sie andererseits aufgrund ihrer Fremdheit zu unterdrücken. Beiden Tendenzen ist die Verkennung der Indiokulturen gemein. Wahrgenommen wird nur das, was in dem bereits vorgefertigten Merkmalsraster Platz hat.

In einem Großteil der seit 1492 entstehenden Kolonisationsliteratur scheint das Hauptziel die sukzessive Vernichtung der Fremd-Merkmale, sei es durch Angleichung, sei es durch Ausschluss oder Vernichtung, zu sein. Der dominante Strang des Kolonisationsdiskurs zeichnet sich damit durch eine sehr selektive und meist zweckorientierte Wahrnehmung aus, was auch die Analyse

³⁷⁰ Pastor, 1988, S. 191

³⁷¹ Dill, Hans-Otto: *Geschichte der lateinamerikanischen Literatur im Überblick*, Stuttgart 1999, S. 27

der ‚Controversia de Valladolid‘ verdeutlichte, in der beide Parteien die Definition des ethnischen Status der Alterität im Sinne ihrer jeweiligen Argumente einsetzten.

Hinsichtlich der anthropologischen Modelle, in die man die Kolonisationsliteratur einteilen kann (vgl. S. 169), nennt Erdheim als letztes und auch am seltensten vorkommendes Modell die „verstehende Tendenz“³⁷², die, so weit es geht, darauf verzichtet, die Fremdkultur an rein europäischen Maßstäben zu messen. An die Stelle der Kulturzerstörung tritt der Kulturkontakt.

In ein ähnliches Schema teilt Pastor den Kolonisationsdiskurs ein und stellt der prinzipiellen Verkennung der Fremdkultur den „discurso desmitificador“ gegenüber: „Frente a ese discurso mitificador e imperialista que identifica acción y conquista, hombre y conquistador, América y botín, se van a ir articulando los procesos desmitificadores [...]“³⁷³

Entgegen dem rein auf materiellen Gewinn und Machtzuwachs ausgerichteten dominierenden Diskurs charakterisiert Pastor den „discurso desmitificador“ vor allem durch seine radikal andere Ausgangsposition. Einem Großteil der Texte, die sie diesem Diskurs zuordnet, liegt das Scheitern der eigentlichen Ziele zu Grunde. Nicht der erobernde, sondern der besiegte, leidende Europäer steht hier im Vordergrund. Die triumphale Eroberungsrhetorik – man denke an Cortés’ *Cartas de relación* – weicht der Beschreibung des reinen Überlebenskampfes.

Gerade die *Naufragios* des Cabeza de Vaca nehmen innerhalb diese Diskurses eine exemplarische Stellung ein und können als Kontrapunkt zu dem, am Beispiel von Kolumbus und Cortés dargestellten, dominanten Eroberungsdiskurs betrachtet werden.

Bereits der Titel verweist auf diese veränderte Grundsituation: die eigentlichen Ziele der von Pánfilo de Narváez geleiteten, 1527 in Spanien gestarteten Expedition, die das Gebiet des heutigen Staates Florida erkunden und erobern sollte, scheitern nach wenigen Wochen. Die aus 600 Mann bestehende Mannschaft erleidet mehrmals Schiffbruch. Nur wenige Überlebende, darunter Cabeza de Vaca, sind gezwungen, völlig isoliert von der eigenen Kultur, sich

³⁷² Erdheim, 1990, S. 33 f.

³⁷³ Pastor, 1988, S. 213

der fremden Umgebung anzupassen und sich in die indianischen Stämme zu integrieren.

In einem Zeitraum von acht Jahren schlägt er sich mit seinen Begleitern von ‚La Española‘, dem Ausgangspunkt der Expedition, bis nach Mexiko durch, wo sie 1535 wieder auf Spanier treffen.³⁷⁴

Cabeza de Vaca verfasst den Bericht über diese Odyssee erst nach seiner Heimkehr nach Spanien. Im Zentrum dieser aus dem Rückblick geschriebenen Zusammenfassung steht vor allem sein Leben und Überleben in den verschiedenen Stämmen, mit denen er auf seinem langen Marsch in Berührung kommt. Vom Status des Sklaven schafft er es, die Freiheit zu erlangen, sich als Händler und Mediziner durchzuschlagen und sich bei den indianischen Stämmen einen gewissen Rang zu verschaffen. Folgende Textstellen verdeutlichen diese ‚Entwicklung‘ und Integration in die Indiokulturen:

„Yo hube de quedar con estos mismos indios de la isla más de un año, y por el mucho trabajo que me daban y mal tratamiento que me hacían, determiné de huir de ellos [...] porque yo no podía sufrir la vida que con estos [...] tenía.“ (Kap. XVI, S. 73)

„Y por esto yo puse en obra de pasarme a los otros, y con ellos me sucedió algo mejor; y porque yo me hice mercader, procuré de usar el oficio lo mejor que supe, y por esto ellos me daban de comer y me hacían buen tratamiento [...].“ (ebd.)

„ Esto causó muy gran admiración [...], y en toda la tierra no se hablaba en otra cosa. Todos aquellos a quien esta fama llegaba nos venían a buscar para que los curásemos [...] su hijos.“ (S. 89)

Nach der anfänglichen Situation der absoluten Unterlegenheit spricht bereits aus dem zweiten Zitat der Wille, sich an die Fremdkultur anzupassen. Dass diese Integration gelingt, verdeutlicht die dritte Textstelle. Entsprechend dieser sukzessiven Integration in die Fremdkultur schildert Cabeza de Vaca seine Kontakte mit den Indios aus der, durch die Umstände erzwungenen, Innenperspektive, wodurch sich seine Berichte deutlich von dem dominanten Kolonisationsdiskurs unterscheiden. Nur die Kenntnis der Indiokulturen ermöglicht ihm die Integration und somit das Überleben innerhalb der fremden Kultur.

³⁷⁴ Eine ausführliche Darstellung des Verlaufs der Expedition liefert Pupo Walker in der Einleitung zu seiner Edition der *Naufragios: Alvar Núñez Cabeza de Vaca: Los Naufragios*, ed. de Enrique Pupo-Walker, Madrid 1992, S. 17-59

Hierbei rücken alle primären Ziele der Expedition in den Hintergrund: die Eroberung neuer Territorien und die Suche nach Gold weichen der Angst vor Tod und Gefangenschaft und der verzweifelten Suche nach Nahrung. Die folgenden drei Zitate verdeutlichen, wie die noch im ersten Kapitel selbstbewusst dargestellten Eroberungsziele schnell dem Motiv des Hungers und des Leidens weichen:

„Al 17 días del mes de junio de 1527, partió del puerto de Sant Lúcar de Barrameda el gobernador Pánfilo de Narváez, con poder y mandado de Vuestra Majestad para conquistar y gobernar las provincias que están desde el río de Las Palmas hasta el cabo de la Florida [...].“ (Kap. I, S. 35)³⁷⁵

„Y entonces como era por noviembre, y el frío muy grande, y nosotros tales que con poca dificultad nos podían contar los huesos, estábamos hechos propria figura de la muerte. De mí sé decir que desde el mes de mayo pasado yo no había comido otra cosa sino maíz tostado [...].“ (Kap. XII, S. 64)

„Fue tan extremada la hambre que allí se pasó, que muchas veces estuve tres días sin comer ninguna cosa, y ellos [los indios] también lo estaban, y parecíame ser cosa imposible durar la vida, aunque en otras mayores hambres y necesidades me ví después, como adelante diré.“ (Kap. XV, S. 71)

Aufgrund dieser – im Vergleich zum dominanten Kolonisationsdiskurs – anderen Ausgangssituation ist die Wahrnehmung Cabeza de Vacas nicht auf die üblichen Aspekte der Ausbeutbarkeit und Beherrschbarkeit verengt, sondern schildert die Indiokulturen eher aus einer Perspektive der Abhängigkeit und Unterlegenheit. Pastor weist darauf hin, dass hier die üblichen Attribute des ‚Conquistador‘ zur Sicherung des reinen Überlebens zweckentfremdet werden: aus dem Pferd als Symbol der militärischen Überlegenheit wird ein reines Nahrungsmittel (vgl. Kap. XII), aus dem Kriegswerkzeug werden ‚Überlebensutensilien‘: „ En el relato de Alvar Núñez, la riqueza, la gloria y la adquisición de poder han desaparecido totalmente como objetivos y como motores de la acción. La necesidad cancela todas las ambiciones, pasa a ser el elemento impulsador de toda acción y el núcleo organizador de todo proyecto.“³⁷⁶

³⁷⁵ Die Zitate aus den *Naufragios* des Cabeza de Vaca entstammen folgender Edition: Alvar Núñez Cabeza de Vaca: *Naufragios y comentarios*, ed. de Roberto Ferrando, Madrid 2000

³⁷⁶ Pastor, 1988, S. 222

Dementsprechend weicht auch die Zweckorientiertheit des üblichen Kolonisationsdiskurses der realitätsnahen Schilderung der Kulturkontakte zwischen den vier Spaniern und den verschiedenen Indio­stämmen. Die übliche, aus einer Position der Überlegenheit entstehende Außenperspektive weicht der ‚miterlebenden‘ Innenperspektive.

Steht das *Diario de a bordo* des Kolumbus heute eher für die im Kolonisationsprozess typische Ver­kennung der Fremdkulturen, so betrachten zahlreiche Forscher die Schilderungen des Cabeza de Vaca als ein für das 16. Jahrhundert sehr außergewöhnliches, quasi ethnographisches Dokument: „No sería exagerado afirmar que la importancia documental de los *Naufragios* ha sido incrementada, notablemente, por la investigación antropológica. [...]. Los tratados fundamentales [...] han destacado, repetidamente, el contenido testimonial de los *Naufragios* como fuente primaria para el conocimiento antropológico de pueblos prehistóricos que ocuparon áreas diversas de Norteamérica.“³⁷⁷

Neben diesem Wert als Quelle für Informationen über die heute zu einem großen Teil ausgestorbenen Indio­stämmen sollen hier die *Naufragios* – gerade im Gegensatz zur verengten Wahrnehmungsperspektive des Kolonisationsdiskurs - als Dokumentation eines außergewöhnlichen Kulturkontakts betrachtet werden. Im Gegensatz zu der im 16. Jahrhundert dominierenden Fremdbeschreibung, deren Ziel – sowohl im Kolonisationsdiskurs, als auch in der Beziehung zu den Alteritäten innerhalb Spaniens – die Verbannung des Fremden aus dem Bereich des ‚Eigenen‘ ist, stellt die Fremdwahrnehmung Cabeza de Vacas einen klaren Kontrapunkt dar. Inwiefern sich diese ‚neue‘ Wahrnehmungsperspektive auf die Paradigmen der Fremdwahrnehmung und Darstellung auswirkt, soll im Folgenden im Sinne eines Ausblicks analysiert werden.

³⁷⁷ s.: Pupo-Walker in der Einleitung zu seiner Edition der *Naufragios*: Alvar Núñez Cabeza de Vaca: *Los Naufragios*, ed. de Enrique Pupo-Walker, Madrid 1992, S. 113 f.; vgl. auch: Alvar Núñez Cabeza de Vaca: *Naufragios y comentarios*, ed. de Roberto Ferrando, Madrid 2000, S. 13 f

3.4.2 Paradigmen der Fremdwahrnehmung

Wie auch Kolumbus und Cortés stieß Cabeza de Vaca während seines Aufenthaltes in der Neuen Welt auf eine Vielzahl verschiedener Indiostämme mit unterschiedlichen Riten, Religionen und Gesellschaftsformen.

Es wurde bereits betont, dass trotz der offensichtlichen Vielfalt der indianischen Kulturen das *Diario de a bordo* dem Leser den Eindruck eines weitgehend homogenen Alteritätskollektiv vermittelt. Cortés hingegen dringt bereits tiefer in die indianischen Gesellschaftsstrukturen ein und nutzt diese Kenntnis für die darauf folgende Eroberung des Aztekenreichs.

Auch Cabeza de Vaca richtet in den *Naufragios* den Fokus gerade auf die Vielfalt der indianischen Kulturen, womit der ethnographische Wert seiner Aufzeichnungen zu erklären ist. Nach den Angaben in den *Naufragios* schließt Pupo-Walker auf den Kontakt Cabeza de Vacas zu mindestens 11 Stämmen, die sich alle durch kulturelle Eigenheiten charakterisieren und von einander unterscheiden.³⁷⁸

Da Cabeza de Vaca, wie bereits betont, auf die Kenntnis der jeweiligen kulturellen Eigenheiten angewiesen ist, um sich in die einzelnen Stämme integrieren zu können, lässt sich, im Gegensatz zu Kolumbus, seine Fremdwahrnehmung eher durch die Darstellung der Kulturdifferenzen charakterisieren. Zeichnete sich Kolumbus' Wahrnehmung durch die Feststellung des Fehlens kultureller und religiöser Merkmale aus, so stehen im Mittelpunkt Cabeza de Vacas Beschreibungen sehr detaillierte Informationen über die jeweiligen kulturellen und religiösen Differenzen.

Ein Hauptmerkmal, das in Kolumbus Augen exemplarisch für das Fehlen kultureller Errungenschaften der Indios steht, ist die Nicht-Existenz einer eigenen Sprache (vgl. S. 178). Demgegenüber stellt Cabeza de Vaca gerade die Sprachenvielfalt der indianischen Kulturen fest:

„Estos tienen otra lengua y llámense avavares, [...]; y aunque son de otra nación y lengua, entienden la lengua de aquellos con quien antes estábamos, [...]“ (S. 85)

„También quiero contar sus naciones y lenguas, que desde la isla de Mal Hado hasta los últimos hay. En la isla del Mal Hado hay dos

³⁷⁸ vgl. Pupo-Walker (ed.), 1992, S. 60-63

lenguas: a los que unos llaman de Caoques y a los otros llaman Han. (S. 97).

„ [...] , aunque sabíamos seis lenguas, no nos podíamos aprovechar de ellas, porque hallamos más de mil diferencias.“ (S. 114)

Auch wenn gerade die letzte Äußerung Cabeza de Vacas etwas übertrieben erscheint, ist es doch sehr beachtlich, wie differenziert er Sprachunterschiede wahrnimmt und sogar bemüht ist, einige Sprachen zu lernen. Gerade im Gegensatz zu Kolumbus, der davon ausgeht, dass die Indios schnell die Sprache der Eroberer annehmen werden, fällt hier die prinzipiell andere Grundhaltung auf: nicht die Indios sollen seine Sprache lernen, sondern er stellt sich auf deren Sprache ein.

Aufgrund seiner Sprachkenntnisse hat Cabeza de Vaca prinzipiell eine andere Ausgangsposition bezüglich der Wahrnehmung und Beschreibung der fremden Kulturen. Diese Grundhaltung, die die Kenntnis der fremden Sprachen als Integrations- und Überlebensinstrument betrachtet, unterscheidet sich auch deutlich von der Position des Cortés, der die Sprache primär als Eroberungsinstrument bewusst einsetzt.

Nicht nur die Vielzahl der Sprachen, sondern ebenso die Unterschiede der Bräuche, alimentären Gewohnheiten, Lebensformen und Familienstrukturen dokumentiert Cabeza de Vaca auf eine sehr detaillierte Weise³⁷⁹. Gegenüber der sehr selektiven Wahrnehmung Kolumbus', der primär die Nicht-Existenz gewisser kultureller und religiöser Merkmale beschreibt, fällt die Differenziertheit der Fremddarstellung bei Cabeza de Vaca auf. Gerade die folgenden zwei Zitate zu den Trauer- und Beerdigungsriten der Indios verdeutlichen, dass er die Alterität im Gegensatz zum dominierenden Kolonisationsdiskurs nicht in die Schablone europäischer Maßstäbe presst.

„Es la gente del mundo que más aman a sus hijos y mejor tratamiento les hacen; y cuando acaesce que a alguno se le muere el hijo, llóranle los padres y los parientes, y todo el pueblo, y el llanto dura un año cumplido [...].“ (S. 68)

³⁷⁹ vgl. hierzu *Naufrajos*, S. 68, 81 und 96

„Tienen por costumbre de enterrar los muertos, [...], y mientras el fuego arde, todos están bailando y haciendo muy gran fiesta, y hacen polvo los huesos; [...], y a los parientes dan aquellos polvos a beber, de los huesos, en agua.“ (S. 69)

Es ist durchaus ungewöhnlich – gerade im Vergleich zu Cortés -, dass Cabeza de Vaca in den zitierten Passagen die Beerdigungs- und Totenriten nicht, wie es sein christlicher Standpunkt eigentlich verlangen würde, als Ketzerei beschreibt. Die Textstellen verdeutlichen, dass er die fremden Riten als nicht-wertender Beobachter wahrnimmt und nicht im Sinne des Eroberungsdiskurses, als Rechtfertigung der ‚Conquista‘ instrumentalisiert.

Des Weiteren unterscheidet sich Cabeza de Vacas Fremdwahrnehmung dadurch, dass er sich prinzipiell für die verschiedenen Kulturformen interessiert, und zwar nicht nur, wie Cortés, aus Gründen der Eroberungs- und Legitimationsstrategie:

„Esto he querido contar porque allende que todos los hombres desean saber las costumbres y ejercicios de los otros [...].“ (S. 97)

So sehr diese Bemerkung auf ihn selbst zutrifft, so wenig charakterisiert sie den dominanten Kolonisationsdiskurs, der entweder das Fremde als eine ‚Abart‘ des Eigenen wahrnimmt – wie beispielsweise bei Sepúlveda - oder es als maximal fremd kennzeichnet, um so die eigene Überlegenheit zu rechtfertigen.

Dass von diesem, anfangs als legitimatorisch und utilitaristisch gekennzeichneten Modell in Cabeza de Vacas Beschreibungen keine Spur zu finden ist, zeigt sich in der Häufigkeit und Ausführlichkeit, mit der er die jeweiligen kulturellen Eigenheiten beschreibt. Besonders auffällig ist hierbei, wie die folgenden Zitate belegen, das immer wiederkehrende Motiv der fremden Nahrung.

„Otro día, saliendo el sol, [...], vinieron [los indios] a nosotros, como lo habían prometido, y nos trajeron mucho pescado y de unas raíces que ellos comen, y son como nueces, algunas mayores o menores; la mayor parte de ellas se sacan de bajo del agua y con mucho trabajo.“ (S. 63 f.)

„ [...] y que para esto era menester que yo me detuviese con ellos seis meses, que era tiempo en que aquellos indios iban a otra tierra a comer tunas. Este es una fruta que es del tamaño de huevos, y son bermejas y negras y de muy buen gusto.“ (S. 76)

„La manera que tienen con ella [una fruta llamada mezquiquez] es ésta: que hacen un hoyo en el suelo, de la hondura que cada uno quiere, y después de echada la fruta en este hoyo, con un palo tan gordo como la pierna y de braza y media en largo, la muelen hasta muy molida.“ (S. 99)

Das hier dokumentierte Interesse an den fremden Nahrungsgewohnheiten liegt zu einem Teil natürlich an der ständigen Sorge, selbst nicht zu verhungern. Andererseits realisiert sich die für sein eigenes Überleben unabdingbare Anpassung an die Fremdkultur gerade durch die Übernahme der fremden Nahrungsgewohnheiten. Da in Cabeza de Vacas Situation der Unterlegenheit die Nahrungsbeschaffung eine zentrale Stellung einnimmt, erlebt er die Fremdkultur zu einem großen Teil gerade aufgrund ihrer alimentären Gewohnheiten. Die Detailgenauigkeit, mit der er beispielsweise in der letzten Textstelle die Zubereitung einer einheimischen Frucht beschreibt, zeigt, dass er hier deutlich von dem zweckorientierten Diskurs abweicht und eine quasi ethnographische Perspektive einnimmt. Dementsprechend spricht auch aus den ersten zwei Zitaten das Ziel, dem Leser die Elemente der Fremdkultur – hier die indianischen Nahrungsmittel – zu erklären.

Die Fremdkultur wird demnach nicht bewertet, sondern in ihrem Eigenwert wahrgenommen. Im Gegensatz zur dominanten Fremdwahrnehmung im 16. Jahrhundert beschreibt Cabeza de Vaca die Indios anhand ihrer kulturellen und religiösen Identität, ohne diese, mit dem Ziel der ‚Wertsteigerung‘ des ‚Eroberungsgegenstandes‘, zu instrumentalisieren.

Die Textstellen verdeutlichen einen weiteren prinzipiellen Mechanismus, der sich durch die *Naufragios* zieht und diese vom dominanten Kolonisationsdiskurs abhebt. Die Feststellung der Kultur- und Religionslosigkeit der Indios, die sie als ideale ‚Assimilationsobjekte‘ erscheinen lässt, konkretisierte sich bei Kolumbus im Bild ihrer Nacktheit. Demgegenüber beschreibt Cabeza de Vaca erstaunlich selten den ‚fremden Körper‘, was damit zu erklären ist, dass er die Indios primär in ihren jeweiligen Zivilisationsformen – und nicht als auf das rein Körperliche reduzierte Wesen - wahrnimmt.

Sowohl in Kolumbus‘ Fremdwahrnehmung als auch in Sepúlvedas Kategorisierung der Indios schwingt dagegen implizit immer die Opposition zwischen zivilisierten Europäern und der Natur zugeordneten Indios mit. Diese

klare Opposition dreht sich bei Cabeza de Vaca geradezu um, wodurch seine radikal andere Wahrnehmungsperspektive zu erklären ist.

Bereits die Übernahme fremder alimentärer Gewohnheiten zeigt, dass die Assimilation in Cabeza de Vacas Bericht in entgegengesetzter Richtung erfolgt. Ganz deutlich wird dieses Phänomen in der körperlichen Anpassung an die Fremdkultur. Stehen die vier Europäer nach ihrem Schiffbruch zwangsläufig ‚nackt‘ da (siehe *Naufragios*, S. 64), so verdeutlicht im weiteren Verlauf des Berichts ihre Nacktheit die Annäherung an die Fremdkultur:

„Fueron casi seis años el tiempo que yo estuve en esta tierra solo entre ellos y desnudo, como todos andaban.“ (S. 74)

„Anduvimos siempre en cueros como ellos, y de noche nos cubríamos con cueros de venado.“ (S. 91)

„Ya he dicho cómo por toda esta tierra anduvimos desnudos; [...]“ (S. 92)

Die Zitate zeigen, wie Cabeza de Vaca im Grunde in genau den Zustand – der Nacktheit – versetzt wird, auf dem Kolumbus seine Fremdbilder und seine Legitimationsrhetorik aufbaut. Nicht die Indios stehen hier für den Zustand reiner Körperlichkeit, sondern die Europäer. Der zweckorientierten Beschränkung auf die Wahrnehmung der Nacktheit steht die zwangsläufige Reduktion auf die eigene Nacktheit gegenüber. Das partielle Ablegen der eigenen Kultur – symbolisiert durch den Verlust der Kleider – wird zur Basis der ‚neuen‘ Fremdwahrnehmung. Cabeza de Vacas meist neutral-beschreibender Blick auf die Fremdkultur wird erst dadurch ermöglicht, dass er selbst die europäischen Maßstäbe ablegt.

Das zweite Bild, in dem sich im dominanten Kolonisationsdiskurs die Fremdwahrnehmung konkretisiert, ist das Stereotyp des Kannibalen, der im Allgemeinen zum Inbegriff des Inhumanen und damit zum Hauptvorwand der Kolonisation wird.

Cabeza de Vaca, der viel tiefer als ein Großteil der Entdecker und Kolonisatoren in die indianischen Kulturen eindringt, berichtet demgegenüber an keiner Stelle von anthropophagischen Praktiken und versichert am Ende seines Berichts gegenüber dem König, auch keine Menschenopfer miterlebt zu haben:

„ [...] , porque dos mil leguas que anduvimos por tierra y por la mar en las barcas, y otros diez meses que después de salidos de captivos, sin parar, anduvimos por la tierra, no hallamos sacrificios ni idolatría.“ (S. 126)

Die größtenteils sehr objektiven Darstellungen der fremden Kultur stehen dem häufigen Stereotyp des wilden Menschenfressers gegenüber. Doch die Oppositionen gehen noch weiter: Cabeza de Vaca spricht nicht nur die Indios frei vom Kannibalismus-Vorwurf, sondern berichtet dagegen von einem Vorfall, wo Spanier zu Menschenfressern werden:

„Partidos estos cuatro cristianos, dende a poco días sucedió tal tiempo de fríos y tempestades, que los indios no podían arrancar las raíces [...], y como las casas eran tan desabrigadas, comenzóse a morir la gente; y cinco cristianos que estaban en rancho en la costa llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese. [...]. De este caso se alteraron tanto los indios, y hobo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieran, los mataran, y todos nos viéramos en gran trabajo.“ (S. 67)

Die im Kolonisationsdiskurs gängige Opposition zwischen zivilisierten Europäern und unzivilisierten Menschenfressern wendet sich hier in das genaue Gegenteil: nicht die Europäer verurteilen das inhumane Verhalten, sondern die Indios! Das, was im Allgemeinen zum Merkmal des extrem Fremden wird, kennzeichnet hier das Verhalten der Europäer. Die Indios empören sich angesichts des ‚barbarischen‘ Verhaltens der Spanier und nehmen somit den Standpunkt der ‚Zivilisierten‘ ein.

Der Bericht dieses Vorfalls bestätigt, dass sich in Cabeza de Vacas *Naufragios* die ‚traditionelle‘ Einteilung in Fremd- und Selbstbild verschiebt. Bereits die Ausgangsposition der schiffbrüchigen Spanier war die der Unterlegenheit unter die Indioulturen. Die Assimilation an die Fremdkultur wurde zur Voraussetzung des Überlebens. Diese Umkehrung der üblichen Rollenverteilung im Kolonisationsprozess tritt in der beschriebenen Kannibalismusszene eindrücklich zu Tage.

Ist das Selbstbild meist die implizite Messlatte des Fremdbildes, so findet in den *Naufragios* eine radikale Neudefinition der Selbstwahrnehmung statt. Alle Fremdattribute – wie Nacktheit, Kannibalismus und fremde alimentäre Gewohnheiten – werden zu Attributen des neuen Selbstbildes. Gerade aufgrund der Übernahme dieser Codes der Alterität ist Cabeza de Vacas

Fremdwahrnehmung nicht auf die rein europäische Perspektive begrenzt, sondern beschreibt den Anderen aus der Innenperspektive. Erst die – durch die Umstände erzwungene – Neudefinition des Selbstbildes ermöglicht die neue Perspektive gegenüber der Alterität.

Das, was in der Einleitung als „discurso desmitificador“³⁸⁰ und als „verstehende Anthropologie“³⁸¹ bezeichnet wurde, lässt sich nur auf der Basis dieses Rollentauschs erklären.

In der Schlusszene, in der Cabeza de Vaca am Ende seiner Odyssee wieder auf Spanier trifft, tritt die Redefinition des Selbstbildes besonders eindrücklich zu Tage:

„ [...] y este día anduve diez leguas, y otro día de mañana alcancé cuatro cristianos de caballo, que recibieron gran alteración de verme tan extrañadamente vestido y en compañía de indios. Estuviéronme mirando mucho espacio de tiempo, tan atónitos, que ni me hablaban ni acertaban a preguntarme nada.“ (S. 119)

„A los cristianos les pasaba de esto, y hacían que su lengua les [a los indios] dijese que nosotros éramos de ellos mismos [...]. Mas todo esto los indios tenían en muy poco o en nada de lo que les decían; antes, unos con otros entre sí platicaban, diciendo que los cristianos mentían, porque nosotros [...] sanábamos los enfermos y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas; [...].“ (S. 121)

„ [...] nosotros andábamos a les [a los indios] buscar libertad, y cuando pensábamos que la teníamos, sucedió tan al contrario, porque tenían acordado de ir a dar en los indios [...]; y así como lo pensaron, lo hicieron; lleváronnos por aquellos montes dos días, sin agua, perdidos y sin camino, y todos pensamos parecer de sed [...].“ (S. 122)

Die drei Textstellen verdeutlichen anhand drei unterschiedlicher Blickwinkel die Komplexität der Trennungslinie zwischen Selbst- und Fremdbild. Das erste Zitat beschreibt die Perspektive der Christen, auf die Cabeza de Vaca nach seinem achtjährigen Leben unter den Indio Stämmen stößt: aufgrund seiner Assimilation an die Fremdkultur wird er von diesen im ersten Moment nicht als der eigenen Kultur zugehörig eingestuft. Demgegenüber verdeutlicht die zweite Textstelle, dass auch die Indios Cabeza de Vaca mit seinen Begleitern nicht als der

³⁸⁰ Pastor, 1988, S. 191

³⁸¹ Erdheim, 1990, S. 33 ff.

Gruppe der Christen zugehörig betrachten, da sie alle – in ihren Augen – typisch christlich-europäischen Merkmale (wie Kleider, Pferde, Lanzen) abgelegt haben. Gerade diese Stelle unterstreicht nochmals den hohen Grad der Integration Cabeza de Vacas in die indianische Kultur. Für die Indios könnte der Kontrast zwischen Cabeza de Vacas Funktion als Mediziner und dem Bild der Christen als mordende Kolonisatoren nicht größer sein.

Die letzte Textstelle unterstreicht nochmals diese Rollenverteilung: Cabeza de Vaca setzt sich - gegenüber den im Grunde als Gegner dargestellten Christen - für die Freiheit der Indios ein. Dass hierbei – aus der Perspektive Cabeza de Vacas – die klare Trennung in christlich-spanische Identität und indianische Alterität verwischt, sieht man an der nicht mehr eindeutig bestimmbareren Verwendung der Personalpronomina.³⁸² Es wird deutlich, dass sich Cabeza de Vaca selbst nicht mehr eindeutig der Gruppe der Christen zuordnet und deren Verhalten gegenüber den Indios als befremdend erlebt. Die ‚Fremden‘ in dieser Szene sind nicht die Fremdgruppe der Indios sondern die eigenen Landsmänner!

Ob man hier von einer „Identitätskrise“³⁸³ sprechen kann, halte ich für fraglich. Die Perspektive Cabeza de Vacas verdeutlicht lediglich, dass er – aufgrund des Ablegens eines Großteils der Codes der eigenen kulturellen Identität – die Alterität aus der Innenperspektive wahrnimmt und beschreibt. Dadurch stellt er die – in den Augen der Spanier – so klare Opposition zwischen Identität und Alterität indirekt in Frage. Nach dem aufgrund des Schiffbruchs erlittenen Verlusts der materiellen und ideellen Attribute des ‚Conquistador‘ sind die vier Spanier buchstäblich auf ihre Nacktheit reduziert.

Die *Naufragios* dokumentieren somit, wie brüchig die bei Kolumbus, Cortés und Sepúlveda noch so eindeutigen Merkmalszuschreibungen und Einteilungen in ‚fremd‘ und ‚eigen‘ sind. Das ‚konstruierte‘ Fremdbild des ‚wilden Kannibalen‘ steht hier dem, aus der Perspektive der Indios als sehr ‚befremdend‘ erlebten, ‚europäischen‘ Kannibalismus gegenüber.

³⁸² Vgl. hierzu: Todorov, 1985, S. 237 f.

³⁸³ ebd.

3.4.3 Fazit

Die von Cabeza de Vaca in den *Naufraios* dokumentierte Wahrnehmung der Alterität setzt sich deutlich von der im 16. Jahrhundert dominierenden Fremdwahrnehmung und -darstellung ab. Im Unterschied zu Kolumbus und Sepúlvedas Kategorisierung der Fremdgruppe der Indios als ‚minderwertig‘ nimmt Cabeza de Vaca diese als eigene, kulturell und religiös definierte ethnische Gruppe wahr. Es fällt hierbei auf, wie selten er auf körperliche Merkmale der Alterität eingeht. Die Beschreibung der kulturellen und religiösen Differenzen zur eigenen Kultur dominieren in den *Naufraios* eindeutig.

In diesem Punkt ähnelt die Fremddarstellung des Cabeza de Vaca der von Cortés, der sich ebenfalls auf die Bereiche der Kultur und Religion und nicht auf den des Körpers konzentriert. Bei dieser offensichtlichen Übereinstimmung darf jedoch nicht übersehen werden, dass bei Cortés die Kenntnis und Bewunderung der Alterität als eigenständige Kultur bereits den Kern ihrer Vernichtung darstellt, wohingegen Cabeza de Vaca die Fremdkultur nicht aus dieser Eroberungsperspektive betrachtet.

Somit hebt sich Cabeza de Vaca auch bezüglich der Grundmechanismen der Assimilation und Segregation bzw. Vernichtung klar von dem dominierenden Diskurs ab. Entgegen diesen Mechanismen findet in den *Naufraios* vielmehr eine entgegengesetzte Assimilation statt, wofür exemplarisch das Bild des nackten Europäers steht. Damit stellt der Bericht des Cabeza de Vaca – sowohl gegenüber dem Verhältnis zu den Fremdgruppen innerhalb Spaniens als auch gegenüber der dominierenden Fremdwahrnehmung im Kolonisationsdiskurs - einen klaren Kontrapunkt dar. Die Wahrnehmung der Alterität als ethnische Gruppe, deren kulturelle und religiöse Formen als solche respektiert werden, ist im Kontext der Fremdwahrnehmung im 16. Jahrhundert eine Ausnahme.

Gerade in einem Jahrhundert, das – sei es durch Segregation oder Assimilation - von der Verbannung des Fremden aus dem Bereich des Eigenen geprägt ist, sind die *Naufraios* des Cabeza de Vaca ein erstaunliches Dokument, das das Fremde erkundet, es – aus einer nicht zweckorientierten Perspektive - beschreibt und vor allem in seiner Eigenart – und nicht als Minus-Bild des Eigenen - wahrnimmt und akzeptiert.

ERGEBNISSE

ENTWICKLUNGSLINIEN DER BEZIEHUNG ZUR ALTERITÄT IM PROZESS DER SPANISCHEN ETHNOGENESE

„Un pueblo se constituye al singularisarse y afirmarse frente a otros [...].“³⁸⁴

„La etnicidad es por definición relacional y situacional: la conciencia étnica nace y se mantiene viva debido al contacto e interacción con otro pueblo, y los elementos seleccionados para señalar las fronteras étnicas dependen de las circunstancias concretas de la etnogénesis.“³⁸⁵

Entsprechend der zentralen Thesen Américo Castros und Stallaerts, die betonen, dass die spanische Ethnogenese, also die Herausbildung der spanischen kollektiven Identität, sich in der Konfrontation mit den Alteritätsgruppen der Juden und Mauren realisiert, standen im Zentrum dieser Arbeit die Paradigmen der Fremdwahrnehmung in Texten aus der Zeit der ‚Convivencia‘, der Epoche der Massenkonzersionen und der Entstehungszeit der Ideologie des ‚Casticismo‘. Im Sinne einer Perspektivenerweiterung wurden abschließend vier Texte aus dem Bereich der frühen Kolonisationsliteratur analysiert, die jeweils im Zusammenhang mit den Phasen der spanischen Ethnogenese gedeutet wurden.

Anhand dieser exemplarischen Beispiele aus den vier Phasen der spanischen Ethnogenese wurden die Hauptbereiche der jeweiligen Fremdwahrnehmung und -darstellung als Gradmesser für die zunehmende Verbannung des Fremden aus dem Bereich des Eigenen analysiert. Im Zentrum standen hierbei einerseits die jeweiligen Codes der Alteritätskonstruktionen und andererseits die diesen Konstruktionen zugrunde liegenden Mechanismen. Die prozesshafte Veränderung der Fremdbilder unterstreicht, dass die Ideologie des ‚Casticismo‘ auf einer jahrhundertelangen Entwicklung basiert, in der sich das Verhältnis zwischen Identität und Alterität grundlegend verändert. Folgende schematische Darstellung soll nochmals diese sich verändernde Beziehung zum Anderen zusammenfassen. Als Leitfragen fungieren die Punkte, die sich bei den jeweiligen Textanalysen als zentral herausgestellt haben.

³⁸⁴ Castro, 1987, S. 23

³⁸⁵ Stallaert, 1998, S. 13

	Alfonso X: <i>Siete Partidas</i>, 1263
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	‚Convivencia‘: Gesellschaftsform einer multiethnischen Gesellschaft - Koexistenz der drei ethnischen Gruppen der Christen, Juden und Mauren unter christlicher Vorherrschaft in den zurückeroberten Gebieten und unter maurischer Vorherrschaft im ‚Al Andalus‘ - in den christlich dominierten Gebieten stellen die zwei Fremdgruppen zwei Mikrogesellschaften mit großer Autonomie dar.
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Getrennte Behandlung der Alteritätsgruppen der Juden und Mauren - dennoch weitgehende Übereinstimmung in den einzelnen Gesetzen: Assimilation zu einem Alteritätskollektiv
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Definition der Alterität aufgrund der historischen und kulturell-religiösen Gegebenheiten – klare Grenzziehung in den Bereichen der Religion und der sozioökonomischen Kontakte – besondere Reglementierung der ‚Körperkontakte‘ mit dem Ziel des ‚Reinhaltens‘ der ethnischen Trennungslinie
Status der Alterität	Teil der spanischen Gesellschaft
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und –darstellung	Gleichgewicht zwischen Toleranz und Trennung, Rechten und Pflichten – Grenzziehungen werden beidseitig formuliert – einerseits Sicherung der christlichen Vorherrschaft aufgrund klar definierter Regeln des Zusammenlebens, andererseits größtmögliche Autonomie der Alteritätsgruppen

	Gonzalo de Berceo: <i>Milagros de Nuestra Señora</i>, ~ 1246
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	‚Convivencia‘: parallel zu den juristisch verankerten Prinzipien der Toleranz und des gegenseitigen Respekts steht hier die rein theologische Perspektive im Zentrum – Phase der Konsolidierung der christlichen Glaubenseinheit – zunehmende (theologische) Abgrenzung gegenüber den Alteritätsgruppen – Perspektive der religiösen Propaganda
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Fokussierung auf die Alteritätsgruppe der Juden – Assimilation der Alterität zu einem stereotypisierten Alteritätskollektiv
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Definition der Alterität auf der Basis der in ganz Europa verbreiteten antijüdischen Stereotypen – Fremdwahrnehmung konzentriert sich auf Verbrechen der Juden, die in Bezug zum Christumord gesetzt werden
Status der Alterität	Betonung der Außenseiterposition der Alterität
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und –darstellung	Die Inszenierung der Konfrontation der zwei ethno-religiösen Gruppen steht im Zentrum: bewusste Darstellung der christlichen Überlegenheit und exemplarische ‚Bestrafung‘ des jüdischen Alteritätskollektiv als Volk der Christusmörder - Konsolidierung der christlichen Identität führt zur Stigmatisierung der jüdischen Alterität

	Juan Ruiz: <i>Libro de buen amor</i>, ~ 1340
Etappe der spanischen Ethnogenese/ Perspektive der Fremdwahrnehmung	Endphase der ‚Convivencia‘: intensive kulturelle Kontakte zwischen den drei ethnischen Gruppen einerseits, beginnende Judenpogrome andererseits – Fremdwahrnehmung auf der Basis einer ‚Mischkultur‘: Integration jüdischer, maurischer und christlicher Elemente
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Der christliche Kulturkreis steht dem jüdisch-arabischen Kulturkreis gegenüber – Verschmelzung zu einer ‚Gesamtkultur‘
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Definition der Alterität aufgrund des Menschenbildes, der Liebeskonzeption und der Einstellung zum Bereich des Körperlich-Sinnlichen – Proklamation eines ‚überkonfessionellen‘ Menschenbildes
Status der Alterität	Teil der spanischen ‚Mischkultur‘
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und –darstellung	Deutliche Grenzüberschreitungen zwischen christlicher Identität und jüdisch-maurischer Alterität, gerade im Bereich des Körperlich-Sinnlichen – Entwurf eines ‚überkonfessionellen‘ Menschenbildes anstatt eines klar umrissenen Fremdbildes: Verwischung der Trennungslinie zwischen Fremd- und Selbstbild, zunehmende Annäherung zwischen Identität und Alterität – letztes Dokument der spezifischen Mischkultur der ‚Convivencia‘ vor ihrem Zusammenbruch

	Leyes de Ayllón, 1412 - Vicente Ferrer: Sermones, 1399- 1419
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	Phase der Judenpogrome und der Massenkonversionen: kollektive Überschreitungen der bisher ethnisch/religiös definierten Grenze - massive Veränderung der bisher ethnisch strukturierten Gesellschaftsordnung - zunehmender gesellschaftlicher Ausschluss der nicht getauften Alteritätsgruppen - Perspektive der kirchlich-staatlichen Propaganda
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Assimilation der Alteritätsgruppen der Juden und Mauren zu einem Alteritätskollektiv
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Aufgrund der zunehmenden Überschreitung der religiösen Grenze verlagert sich die Definition der Alterität in den Bereich der Körper – und Charaktermerkmale: bewusste Konstruktion eines Fremdbildes anhand primordialer Codes – deutliche Verschärfung der Grenze im Bereich der ‚Körperkontakte‘: Vergiftungs- und Ansteckungsängste
Status der Alterität	Position (der nicht Getauften) außerhalb der spanischen Gesellschaft – Versuch der Integration der ‚Conversos‘
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und -darstellung	Konversion und Segregation: Assimilation des Fremden an das Eigene durch Taufe vs. zunehmende Segregation der Fremdgruppen der Juden und Mauren - drastische Beschneidung der bisherigen Rechte – klare Grenze zwischen Fremdbild und Selbstbild

	Texte auf dem Weg zum ‚Casticismo‘: Pero Sarmiento: <i>Sentencia-Estatuto</i>, 1449 – García de Mora: <i>Memorial</i>, ~ 1450 – <i>Libro del Alboraique</i>, ~ 1470 – Reyes Católicos: <i>Edicto de expulsión</i>, 1492
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	Zunahme der ‚Converso‘-Problematik: aufgrund des Vordringens der ‚Conversos‘ in bisher rein christlich dominierte Bereiche der Gesellschaft entsteht eine neue Trennungslinie zwischen Altchristen und ‚Conversos‘ – zunehmender Vorwurf des ‚Kryptojudaismus‘ – die Ausschreitungen gegenüber der Gruppe der ‚Conversos‘ häufen sich - Perspektive der Polemik gegenüber der Alterität der ‚Conversos‘ vs. ‚offizielle‘ Perspektive der Krone
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Fokus der Fremdbilder liegt auf der ‚neuen‘ Alterität der ‚Conversos‘ – die Figur des ‚Converso‘ wird zum Repräsentant der Alterität
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Definition der Alterität aufgrund primordialer Codes: Biologisierung der Grenze zwischen Identität und Alterität und Definition der Alterität als Rasse – zunehmende körperliche Stigmatisierung
Status der Alterität	Ausschluss und Vertreibung der Alteritätsgruppen – zunehmende Segregation und Stigmatisierung der Gruppe der ‚Conversos‘
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und Darstellung	Ideologie des ‚Casticismo‘ und der ‚Limpieza de sangre‘: Unüberschreitbarkeit der neuen biologischen Grenze – rassentheoretische Ebene der Diskussion – bewusste Konstruktion des Fremdbildes als Minus-Selbstbild

	Cristóbal Colón: <i>Diario de a bordo</i>, 1492-1504
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	Frühphase der Entdeckung Amerikas: legitimatorische und utilitaristische Perspektive der Fremdwahrnehmung – Zweckorientiertheit der Fremddarstellung – ‚Conquista‘ als Fortsetzung der ‚Reconquista‘ – eurozentrische Wahrnehmung
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Im Zentrum der Kolonisationsliteratur steht die ‚neue‘ Alterität des Indios – Reduktion der verschiedenen Indiokulturen auf ein Alteritätskollektiv – Vereinheitlichungstendenz
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Definition der Alterität als kultur- und religionsloses Wesen – die Alterität wird weder als ethnische Gruppe, noch als Rasse dargestellt, sondern als Nicht-Identität - Fokus der Wahrnehmung liegt auf dem Nichtvorhandensein ‚europäischer‘ Merkmale – bewusste Konstruktion des Fremdbildes als Minus-Selbstbild – Reduktion der Alterität auf das rein Körperliche
Status der Alterität	Position außerhalb der menschlichen Zivilisation
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und -darstellung	Assimilation vs. Ausschluss: Angleichen der als merkmalslos beschriebenen Alterität an das Eigene vs. Maximierung der Fremdheit im Bild des Kannibalen und Rechtfertigung der Unterwerfung bzw. Versklavung – gemeinsames Ziel der Fremdbilder ist die Verbannung des Fremden aus dem Bereich des Eigenen – der Kulturkontakt wird zur Kulturvernichtung

	Hernán Cortés: <i>Cartas de relación</i>, 1519-1526
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	Phase der militärischen Eroberung der Neuen Welt: Strategie der Kenntnis der Alterität als Eroberungsstrategie – Einsatz von Dolmetschern – Wahrnehmung der Fremdkultur als anderes Zeichensystem - enger Zusammenhang zwischen Kennen und Zerstörung – Legitimation als ‚gerechter Krieg‘
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Wahrnehmung der Zivilisationsunterschiede der Indiokulturen
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Definition aufgrund kultureller und religiöser Merkmale – Beschreibung der Azteken in ihrem gesellschaftlichen Leben – keine rassistischen und körperlichen Merkmale – die einzige Grenze zwischen Identität und Alterität wird im religiösen Bereich gezogen: Opferriten als Legitimation der Eroberung
Status der Alterität	Eine ‚ebenbürtige‘ Zivilisation
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und -darstellung	Paradox zwischen Hochschätzung und Abscheu, Bewunderung und Vernichtung der Fremdkultur – beide Pole sind Elemente des ‚Eroberungsdiskurses‘ und werden entweder als ‚Wertsteigerung‘ oder als Legitimation instrumentalisiert – die Eroberung ist eine Eroberung der fremden Zeichen und Symbole, interpretiert als ‚Befreiung‘

	<i>Controversia de Valladolid, 1550-1551</i>
Etappe der spanischen Ethnogenese/ Perspektive der Fremdwahrnehmung	Phase der Konversions- und Assimilationspolitik – Debatte über den ethnischen Status der Fremdgruppe der Indios und über die Frage nach dem legitimen Weg der Christianisierung: ‚gerechter‘ Krieg (Sepúlveda) vs. friedliche Missionierung (Las Casas)
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Keine differenzierte Betrachtung der einzelnen Stämme – Verallgemeinerung als Alteritätskollektiv
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Sepúlveda: Definition auf Grund des Fehlens kultureller und moralischer ‚Fähigkeiten‘, sowie Stigmatisierung auf Grund der als barbarisch eingestuften Sitten (Menschenopfer) Las Casas: Definition auf Grund zivilisatorischer Errungenschaften und moralischer Qualitäten
Status der Alterität	Sepúlveda: Die Indios werden als ‚minderwertige‘, quasi tierische Wesen betrachtet, die erst durch die Christianisierung zivilisiert werden können – der Status der Unvollkommenheit wird also als überwindbar angesehen Las Casas: Die Indios werden auf einer der Identität ebenbürtigen Zivilisationsstufe angesiedelt – die Christen haben somit nur das Recht auf eine friedliche Missionierungspolitik
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und -darstellung	Ziel beider Parteien ist, trotz der entgegengesetzten Mittel, die Christianisierung und Assimilation der Indios

	Alvar Núñez Cabeza de Vaca: <i>Naufrajios</i>, ~ 1537-1540
Etappe der spanischen Ethnogenese / Perspektive der Fremdwahrnehmung	Phase der Entdeckungs- und Eroberungsfahrten: doch die ursprüngliche Zielsetzung der Kolonisation scheitert – zwangsläufige Integration in die indianische Gesellschaft – Fremdwahrnehmung aus der Innenperspektive – quasi ethnographische Beschreibung der Alterität
Alteritätsgruppen / Alteritätskollektiv	Betonung der Vielfalt der indianischen Kulturen – Wahrnehmung der Kulturdifferenzen
Definition der Alterität / Hauptbereiche der Fremdwahrnehmung und Grenzziehung	Differenzierte Definition der Alterität aufgrund ihrer kulturellen und religiösen Identität
Status der Alterität	Position innerhalb der menschlichen Zivilisationsformen – Betonung des ‚Eigenwertes‘ der Fremdkulturen
Mechanismen der Fremdwahrnehmung und -darstellung	Anpassung an die Fremdkultur – Ablegen der europäischen Maßstäbe und Neudefinition des Selbstbildes – Verschwimmen der Grenze zwischen Selbstbild und Fremdbild - Kulturkontakt statt Kulturzerstörung

Die schematische Darstellung der Beziehung zu den Alteritätsgruppen im Kontext der spanischen Ethnogenese verdeutlicht, wie sehr sich die Fremdwahrnehmung und Fremddarstellung in einem Zeitraum von drei Jahrhunderten verändert hat.

Im Zentrum der Texte, die sich mit den Fremdgruppen innerhalb Spaniens auseinandersetzen, steht hierbei der Wechsel von der Definition der Alterität als ethnische Gruppe aufgrund historischer und kulturell-religiöser Gegebenheiten hin zur Definition aufgrund primordialer Codes. Die analysierten Texte zeigen die sukzessive Verschiebung der ursprünglich ethnischen Trennungslinie hin zu einer biologischen Grenze zwischen Identität und Alterität.

Als zweite Grundlinie verdeutlicht das Schema das Wechselspiel zwischen Assimilationstendenzen einerseits und Segregations- und Ausschlusstendenzen andererseits. Interessanterweise wiederholen sich diese Grundmechanismen der Beziehung zum Anderen auch im Kolonisationsdiskurs. Dieses Nebeneinander von Angleichen des Fremden an das Eigene und Segregation des Fremden aufgrund der Maximierung der Fremdmerkmale zieht sich wie ein roter Faden durch die spanische Ethnogenese. Gerade aufgrund der zunehmenden Integration der ‚Conversos‘ in die spanische Gesellschaft im 15. Jahrhundert entsteht als Gegenreaktion die Ideologie des ‚Casticismo‘ und der ‚Limpieza de sangre‘. Je weniger die Alterität aufgrund kultureller Codes von der Identität zu unterscheiden ist, desto mehr verschiebt sich die Grenze in den Bereich des Körperlichen. Dieses Prinzip, das nach Poliakov³⁸⁶ dem modernen Antisemitismus zu Grunde liegt, kennzeichnet also ebenfalls die spanische Ethnogenese.

In diesem Sinne bestätigen die analysierten Texte die These Stallaerts³⁸⁷, dass der Keim der spanischen Ethnizitätsproblematik in der Gesellschaftsordnung der ‚Convivencia‘ zu suchen ist. Trotz der strikten Trennungsmaßnahmen ist die unweigerliche Folge der multiethnischen Gesellschaft eine Annäherung zwischen den drei ethnischen Gruppen. Das Überschreiten der in den *Siete Partidas* klar definierten Grenzen trägt den Keim für die ab dem 15. Jahrhundert zunehmende Biologisierung der Grenzlinie zwischen Identität und Alterität. Der durch die Massenkonzersionen bedingte kollektive Wechsel der ethnischen

³⁸⁶ Poliakov, 1995, S. 106

³⁸⁷ Stallaert, 1998, S. 13

Identität beschleunigt diese Entwicklung hin zur Ideologie des biologisch definierten Katholizismus. Die Texte aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verdeutlichen die Entwicklung hin zu einer auf rassistischen Kategorien aufbauenden Fremd- und Selbstdefinition.

Im Gegensatz zu den Texten aus der Zeit der ‚Convivencia‘, in denen einerseits die Prinzipien des Zusammenlebens, andererseits aber auch schon die deutliche Abgrenzung gegenüber der Alterität aus theologisch-dogmatischer Perspektive im Zentrum stehen, zeigt die weitere Entwicklung der spanischen Ethnogenese, dass die Fremdbilder immer mehr dazu eingesetzt werden, im Sinne von rassistischen Kategorien die Unüberschreitbarkeit der Grenze zwischen Identität und Alterität zu proklamieren. Die Konstruktion des Fremden wird somit zur Basis der Selbstdefinition.

Entsprechend dieser Instrumentalisierung des Fremdbildes werden auch im Kolonisationsdiskurs bei Kolumbus und Cortés die Fremdbilder bewusst für die Durchsetzung der Kolonisationsziele eingesetzt. So wird einerseits die Darstellung der Alterität als negatives Abbild der Identität bei Kolumbus und andererseits deren Darstellung als wertvolles ‚Eroberungsobjekt‘ bei Cortés jeweils für die entsprechende Zielsetzung – sei es die Assimilation, sei es die Eroberung - instrumentalisiert. Hierbei ist jedoch im Unterschied zu der Grenzdefinition gegenüber den Fremdgruppen innerhalb Spaniens zu betonen, dass – zumindest im 15. und 16. Jahrhundert – es gegenüber den Indios nicht zu einer Verschärfung der Trennungslinie im Sinne einer rassistisch unüberwindbaren Grenze kommt. Die Analyse der ‚Controversia de Valladolid‘ unterstreicht diesen grundlegenden Unterschied, der möglicherweise dadurch zu erklären ist, dass sich die Fremdwahrnehmung der ‚neuen‘ Alterität der Indios gegenüber der Fremdwahrnehmung innerhalb Spaniens in einer anderen Phase befindet. Außerdem ist zu vermuten, dass diese andere Kategorisierung auch daran liegt, dass die Indios – gerade im Gegensatz zu den ‚Conversos‘ – nicht als unmittelbare Gefahr für die altchristlich-spanische Identität betrachtet werden.

Dass sich, sobald sich die übliche Hierarchisierung von Identität und Alterität verändert, die Grenze zwischen Selbstbild und Fremdbild schnell brüchig werden kann, verdeutlichen die *Naufragios* des Cabeza de Vaca. Dieser – im damaligen Kontext der spanischen Ethnogenese – außergewöhnliche Bericht

zeigt, wie fragil diese Grenze sein kann. Gerade in einer Zeit, in der die Grenzziehung zum Fremden obsessionelle Züge annimmt, bzw. das Fremde durch Assimilation dem Eigenen angeglichen wird, stellen die *Naufragios* diese Grenze in Frage und entlarven somit die Brüchigkeit der Alteritätskonstruktionen.

Entsprechend der anfangs postulierten Grundhaltung, Literatur im Kontext der jeweiligen soziohistorischen Bedingungen zu betrachten, wurden die Texte aus der Zeit der spanischen ‚Convivencia‘ und der darauf folgenden Entwicklung zum Einheitsstaat gerade auf dem Hintergrund der spanischen Ethnogenese analysiert. Im Zentrum stand, um mit Geertz‘ Worten zu sprechen, das „Bedeutungsgewebe“³⁸⁸, das gerade durch die Interaktion zwischen Text und Kontext entsteht. In diesem Sinne wurde mit den Textanalysen das Ziel verfolgt, die verschiedenen Fäden, die die Texte mit dem Kontext der spanischen Ethnogenese verbinden, zu entwirren.

Entsprechend des inhaltlichen Zentrums der kulturalanthropologischen Literaturtheorien wurden die Texte als Formen kollektiver Fremd- und Selbstwahrnehmung analysiert. Hierbei stellte sich heraus, dass gerade im 15. Jahrhundert die Texte nicht nur als Dokumente der spanischen Ethnizitätsproblematik fungieren, sondern zur Konstruktion der Fremd- und Selbstbilder aktiv beitragen. Sowohl die Texte, in deren Zentrum die Entwicklung zur Ideologie des ‚Casticismo‘ steht, als auch die den dominanten Kolonisationsdiskurs repräsentierenden Texte, die die Alterität in Funktion der Kolonisationsziele konstruieren, verdeutlichen, dass hier das Medium Text als ein zentraler Ort der spanischen Ethnogenese zu betrachten ist.

Die Tatsache, dass in jedem der aus den verschiedensten Gattungen stammenden Texte das Thema der Fremdwahrnehmung und -beschreibung eine zentrale Rolle spielt, verdeutlicht, welche Brisanz die Auseinandersetzung mit Fremdheit in dem gegebenen Zeitraum der spanischen Geschichte besitzt.

Doch ist die Auseinandersetzung mit Fremd- und Selbstbildern nicht nur exemplarisch für diese drei Jahrhunderte der spanischen Geschichte. Die Begegnungen zwischen Identität und Alterität, die im Zentrum der Texte stehen,

³⁸⁸ Geertz, 1999, S. 9

sind als exemplarische Begegnungen zu betrachten, in denen sich allgemeine und epochenunabhängige Konstruktionsmechanismen kollektiver Identität und Alterität zeigen. Dies verdeutlicht die weitgehende Übereinstimmung der Analyseergebnisse mit den von Giesen und Titzmann formulierten Prinzipien der Fremd- und Selbstwahrnehmung.³⁸⁹

In diesem Sinne erhellen die Textanalysen nicht nur einen Zeitraum der spanischen Literaturgeschichte im Kontext der spanischen Ethnogenese, sondern werfen Fragen auf, die heute immer noch höchste Aktualität besitzen. Trotz der historischen Distanz stellen die hier beschriebenen Begegnungen zwischen Identität und Alterität exemplarische Fallbeispiele der Beziehung zu Fremden im Allgemeinen dar.

³⁸⁹ vgl. Giesen, 1996; Titzmann, 1999, S. 89-115

BIBLIOGRAPHIE

PRIMÄRLITERATUR

Hinweis:

Da jedes der Primärwerke in edierter Form zugänglich ist, wurde auf einen Quellenanhang verzichtet. Die Primärwerke, die nicht in deutschen Universitätsbibliotheken auffindbar waren, befinden sich alle in der 'Biblioteca de Catalunya' in Barcelona. Hierbei handelt es sich um folgende Texte: *El Alboraique*, die Gesamtausgaben der Predigten des Vicente Ferrer, *El Memorial* des García de Mora, sowie die *Sentencia-Estatuto* des Pero Sarmiento.

Anonym: *El Alboraique*, in: López Martínez, Nicolás: *Los juadizantes castellanos y la inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos 1954

Berceo, Gonzalo de: *Milagros de Nuestra Señora*, edición, prólogo y notas de Fernando Baños, Barcelona 1997

Cátedra García, Pedro : *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412), estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca 1994

Colón, Cristóbal: *Diario de a bordo*, ed. de Luis Arranz Márquez, Madrid 2000

Cortés, Hernán: *Cartas de relación*, ed. de Ángel Delgado Gómez, Madrid 1993

Edicto de los Reyes Católicos en que se ordena la expulsión de los judíos de España, in : Méchoulan, Henry : *Los judíos de España. Historia de una diáspora*, Madrid 1992

García de Mora, Marcos: *El Memorial*, in: Benito Ruano, Eloy: *Los orígenes del problema converso*, Barcelona 1976, S. 103-132

Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: *Libro de buen amor*, übersetzt und eingeleitet von Hans Ulrich Gumbrecht, München 1972

Juan Ruíz, Arcipreste de Hita: *Libro de buen amor*, Edición de Alberto Blecua, 5. Aufl., Madrid 2001

Las Casas, Fray Bartolomé de: *Apología*, in: *Obras Completas 9*, hg. und übersetzt von Angel Losada, Madrid 1988

Los códigos españoles: Código de las Siete Partidas, ed. de Antonio de San Martín, Madrid 1872

Leyes de Ayllón, ediert von: Amador de los Ríos, José : *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, tomo II, Madrid 1876, S. 618-626

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar : *Los Naufragios*, ed. de Roberto Ferrando, Madrid 2000

Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413, ed. von Josep Sanchis Sivera, Barcelona 1927

Sant Vicent Ferrer : *Sermons*, ed. von Gert Schib und Josep Sanchis Sivera, 6 vols., Barcelona 1932-1988

Sarmiento, Pero : *Sentencia-Estatuto*, in : Benito Ruano, Eloy : *Los orígenes del problema converso*, Barcelona 1976, S. 85-92

Sepúlveda, Juan Ginés de: *Apología*, in: *Obras Completas III*, hg. v. Antonio Moreno Hernández, übersetzt von Angel Losada, Pozoblanco 1997

SEKUNDÄRLITERATUR

Alborg, Juan Luis: *Historia de la literatura española. Edad Media y Renacimiento*, Madrid 1970 ff.

Amador de los Ríos, José: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, tomo II, Madrid 1976

Arens, William : *The mean-Eating Myth : Anthropology and Anthropophagy*, New York 1979

Bachmann-Medick, Doris: *Verstehen und Missverstehen zwischen den Kulturen. Interpretation im Schnittpunkt von Literaturwissenschaft und Kulturanthropologie*, in: Wierlacher, Alois (Hg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, Band 13 (1987), München 1988

Bachmann-Medick, Doris: *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 1996

Baer, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona 1959

Bagby, Albert : *Alfonso X, el Sabio compara moros y judíos*, in: *Romanische Forschungen*, 82. Band, 1970, S. 578-583

Ballesteros Gaibros, Manuel : *Hernán Cortés y los indígenas*, in : *Revista de Indias* 31-32 (1948), S. 25-36

Baudot, Georges : *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse 1976

Beinart, Haim: *Los Conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona 1983

Bennassar, Bartolomé : *Cortez der Konquistador. Die Eroberung des Aztekenreiches*, übersetzt von Harald Ehrhardt, Düsseldorf / Zürich 2002

Bitterli, Urs : *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakts vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986

Bitterli, Urs : *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*, München 1991

Böhme, Hartmut / Scherpe, Klaus (Hgg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*, Reinbeck 1996

Bolaños, Alvaro Félix: *Antropofagia y diferencia cultural: construcción retórica del caníbal del Nuevo Reino de Granada*, in: *Revista Iberoamericana*, Vol LXI, 1995, S. 81-95

Cardaillac, Louis: *Vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant dans l'Espagne des XVI et XVII siècles*, in : Redondo, 1983, S. 11-22

Caro Baroja, Julio: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, tomo I, Madrid, 4. Aufl., 2000

Carpenter, Dwayne E.: *Alfonso X and The Jews: An Edition of and Commentary on 'Siete Partidas 7.24. De los Judíos'*, Berkely / Los Angeles / London 1986

Castro, Américo: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Madrid 1984

Castro, Américo: *La Realidad Histórica de España*, México 1987

Cátedra García, Pedro: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412), estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca 1994

Cohen, Jeremy: *The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-judaism*, Ithaca / London 1982

Contreras, Jesús (Hg.): *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona 1995

Dahan, Gilbert : *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991

Delumeau, Jan : *La peur en Occident, XIV-XVIII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris 1978

Dill, Hans-Otto : *Geschichte der lateinamerikanischen Literatur im Überblick*, Stuttgart 1999

Diz, María Ana : *Historias de certidumbre : los 'Milagros' de Berceo*, Newark 1995

Dröschner, Barbara / Rincón, Carlos (Hg.): *La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht*, Berlin 2001

Dumont, Jean : *El amanecer de los derechos del hombre. La controversia de Valladolid*, Madrid 1997

Elliot, J.H. : *The Mental World of Hernán Cortés*, New Haven 1989

Erdheim, Mario : *Anthropologische Modelle des 16. Jahrhunderts : Oviedo, Las Casas, Sahagún, Montaigne*, in : Marschall, Wolfgang (Hg.) : *Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead*, München 1990, S. 19-51

Estébanez Calderón, Demetrio : *Diccionario de términos literarios*, Madrid 2001

- Fénichel, Otto: *Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus*, in: Simmel, Ernst (Hg.): *Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1993
- Fernández Conde, Javier (Hg.): *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 1979 f.
- Fieldhouse, Paul: *Food and Nutrition. Customs and culture*, London, 2. Aufl., 1995
- Fink-Eitel, Hinrich: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994
- Fulda, Daniel / Pape, Walter (Hg.): *Das Andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg 2001
- García de la Concha, Víctor: *La mariología en Gonzalo de Berceo*, in: Berceo, Gonzalo de: *Obra Completa*, ed. de Brian Dutton, Madrid 1992, S. 61-89
- García de la Torre, Moisés: *La poesía en la Edad Media: épica y clerecía*, Madrid 1982
- Gariano, Carmelo: *Análisis estilístico de los ‚Milagros de Nuestra Señora‘ de Berceo*, Madrid 1965
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1999
- Gewecke, Frauke: *Wie die neue Welt in die alte kam*, Stuttgart 1986
- Giesen, Bernhard (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 3. Aufl., 1996
- Giesen, Bernhard: *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt a.M. 1999
- Girard, René: *La Bouc émissaire*, Paris 1982
- Goytisolo, Juan: *Spanien und die Spanier*, übersetzt von Fritz Vogelsang, Frankfurt a.M. 1982
- Graevenitz, Gerhard von: *Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaften*, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 73, 1 (1999), S. 94-115
- Greenblatt, Stephen: *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980
- Greenblatt, Stephen: *Shakespeare Negotiations. The circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkely / Los Angeles 1988

Greenblatt, Stephen: *Towards a poetics of culture*, in: Veeseer, Aram: *The New Historicism*, New York / London 1989, S. 1-14

Greenblatt, Stephen: *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin 1994

Greenblatt, Stephen: *Kultur*, in: Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Tübingen / Basel 2001, S. 48-59

Grunberg, B.: *Histoire de la Conquête du Mexique*, Paris 1995

Guillén, Jorge: *Berceo: el lenguaje de la realidad total*, in: Rico, Francisco / Deyermond, Alan (Hg.): *Historia y crítica de la literatura española*, tomo I, Barcelona 1980, S. 145-148

Gurría Lacroix, Jorge: *Itinerario de Hernán Cortés*, Mexiko 1973

Hanke, Lewis: *All mankind is one: a study of disputation between Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*, Dekalb 1974

Hanke, Lewis: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires 1980

Hartau, Claudine: *Sieg durch Zeichen?*, in: *Symptome* 9 (1992), S. 54-57

Hartau, Claudine: *Hernando Cortés*, Reinbeck bei Hamburg 1994

Hatton, Vikki / Mackay, Agnus: *Anti-Semitism in the 'Cantigas de Santa María'*, in: *Bulletin of Hispanic Studies*, LX, 1983, S. 189-199

Iser, Wolfgang: *Towards a Literary Anthropology*, in: Cohen, Ralph (Hg.): *The future of literary theory*, Routledge 1989

Janik, Dieter / Lustig, Wolf (Hg.): *Die spanische Eroberung Amerikas. Akteure, Autoren, Texte*, Frankfurt a.M. 1992

Janik, Dieter: *Stationen der spanischamerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte. Der Blick der anderen – der Weg zu sich selbst*, Frankfurt a.M. 1992

Joan i Tous, Pere / Nottebaum, Heike (Hg.): *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tübingen 2003

Joset, Jaques: *Nuevas investigaciones sobre el 'Libro de buen amor'*, Madrid 1988

Kaes, Anton: *New Historicism. Literaturgeschichte im Zeichen der Postmoderne?*, in: Baßler, Moritz (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Tübingen / Basel 2001, S. 251-268

- Kamen, Henry: *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona 1999
- Kasper, Walter: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 3. Auflage, 1993 ff.
- Kramer, Jürgen: *Das Verstehen fremder Kulturen. Möglichkeiten und Grenzen aus ethnologischer, hermeneutischer und psychoanalytischer Sicht*, in: Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hgg.): *Fremdheitserfahrung und Fremdhheitsdarstellung in okzidental en Kulturen*, Passau 1999, S. 37-55
- Kleinspehn, Thomas: *Warum sind wir so unersättlich? Über den Bedeutungswandel des Essens*, Frankfurt a.M. 1987
- Kohl, Karl-Heinz (Hg.): *Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*, Berlin 1982
- Kohl, Karl-Heinz: *Amazonen und Kannibalen. Die phantastische Kulinarik der Konquistadoren*, in: Schultz, Uwe (Hg.): *Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine Kulturgeschichte des Essens*, Frankfurt a.M. / Leipzig 1993
- Kohut, Karl (Hg.): *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt a.M. 1991
- König, Hans-Joachim: *Die Entdeckung und Eroberung Amerikas, 1492-1550*, Freiburg i. Br. 1992
- Krause, Burkhardt (Hg.): *Fremdkörper – fremde Körper – Körperfremde. Kultur- und literaturgeschichtliche Studien zum Körperthema*, Stuttgart 1992
- Lebek, Wolfgang Dieter: *Kannibalen und Kariben auf der ersten Reise des Columbus*, in: Fulda, Daniel / Pape, Walter (Hg.): *Das Andere Essen. Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg 2001, S. 53-113
- Le Clézio, J.M.G.: *Le rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Paris 1988
- Lecoy, Felix: *Recherches sur le ‚Libro de buen amor‘*, London 1974
- Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): *Fremdheitserfahrung und Fremdhheitsdarstellung in okzidental en Kulturen. Theorieansätze, Medien / Textsorten, Diskursformen*, Passau 1999
- Lévy-Strauss, Claude: *Mythologiques III*, Paris 1968
- Lida de Malkiel, María Rosa : *Dos obras maestras españolas. El libro de buen amor y la Celestina*, Buenos Aires 1966
- Llorca, Bernadino : *San Vicente y su labor en la conversión de los judíos*, in: Razón y Fe, 152, 1955

López-Baralt, Luce : *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid 1989

Madariaga, Salvador de : *Kolumbus*, Bern / München / Wien 1989

Madariaga, Salvador de : *Hernán Cortés. Der Eroberer Mexikos*, übersetzt von Helmut Lindemann, Zürich 1997

Márquez Villanueva, Francisco : *El concepto cultural alfonsí*, Madrid 1994

Marschall, Wolfgang (Hg.): *Klassiker der Kulturanthropologie*, München 1990

Martínez, José Luis: *Hernán Cortés*, Mexiko 1990

Martínez, Tomàs: *San Vicent Ferrer. Sermons*, Barcelona 1993

Maura, Juan Francisco: *Veracidad en los ‚Naufragios‘: la técnica de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, in: *Revista Iberoamericana*, Vol LXI, 1995, S. 187-197

Méchoulan, Henry: *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, Paris 1979

Mejías-López, Wiliam : *Hernán Cortés y su intolerancia hacia la religión azteca en el contexto de la situación de los conversos y moriscos*, in : *Bulletin Hispanique*, tome 95, 1993, S. 623-646

Menéndez Peláez, Jesús (Hg.): *Historia de la literatura española*, León 1993

Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1911-1948

Menéndez Pidal, Ramón : *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas*, Madrid 1957

Menéndez Pidal, Ramón : *Historia de España*, Madrid 1966 ff.

Millás Vallicrosa, José María: *San Vicente Ferrer y el antisemitismo*, in: *Sefarad* X, 1950

Mires, Fernando: *Die Kolonisation der Seelen. Mission und Conquista in Spanisch-Amerika*, Fribourg / Luzern 1991

Mitre Fernández, Emilio: *Hérésie et culture dirigeante dans la Castille de la fin du XIII^e siècle. Le modèle d'Alphonse X*, in : *Heresis*, 1987 / 9, S. 33-47

Monsalvo Antón, José María : *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid 1985

Netanyahu, Benzion : *Los orígenes de la inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona 1999

- Neuschäfer, Hans-Jörg (Hg.): *Spanische Literaturgeschichte*, Stuttgart / Weimar 1997
- Núñez Bercerra, Fernanda: *La Malinche: de la historia a mito*, México 1996
- Nünning, Ansgar (Hg.): *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*, Trier 1998
- Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart / Weimar 2001
- Nünning, Ansgar / Nünning, Vera: *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart / Weimar 2003
- Pastor, Beatriz: *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover 1988
- Pizarro, Ana (Hg.): *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*, Vol 1, São Paulo 1993
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. Band III, Worms 1979
- Pollmann, Leo: *Spanische Literatur zwischen Orient und Okzident*, Tübingen / Basel 1996
- Pupo-Walker, Enrique (Hg.): *Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Los Naufragios*, Madrid 1992
- Rabasa, José: *De la allegoresis etnográfica en los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca*, in: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXI, 1995, 175-187
- Redondo, Augustin (Hg.): *Les problèmes de l'exclusion en Espagne*, Paris 1983
- Renedo, Xavier : *San Vicent Ferrer. Sermons*, Barcelona 1993
- Rico, Francisco (Hg.): *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona 1980 ff.
- Rico, Francisco: *La clerecía del mester: sílabas contadas y nueva cultura*, in: Rico, Francisco / Deyermond, Alan: *Historia y crítica de la literatura española*, primer suplemento, Barcelona 1991, S. 109-114
- Rodríguez Monegal, Emir (Hg.): *Die Neue Welt. Chroniken Lateinamerikas von Kolumbus bis zu den Unabhängigkeitskriegen*, Frankfurt a.M. 1982
- Rodríguez-Puértolas, Julio : *Juan Ruiz. Arcipreste de Hita*, Madrid 1978
- Rohrbacher, Stefan / Schmidt, Michael : *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*, Reinbeck 1991

Rousseau, R.W. (Hg.): *Christianity and Islam: The Struggling Dialogue*, Scranton 1985

Rozas, Juan Manuel: *Para una clasificación funcional de los 'Milagros de Nuestra Señora': los milagros de la crisis*, in: Rico, Francisco / Deyermond, Alan (Hg.): *Historia y crítica de la literatura española*, tomo I, Barcelona 1980, S.155-158

Sánchez-Albornoz, Claudio: *España. Un enigma histórico*, tomo I, Barcelona 2000

Sánchez Sánchez, Manuel: *Predicación y antisemitismo: el caso de San Vicente Ferrer*, in: *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid 1993

Sartre, Jean-Paul: *Réflexions sur la question juive*, Paris 2000

Schilling, Heinz: *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, in: Giesen, 1996, S. 192-255

Schülting, Sabine: *Wilde Frauen, Fremde Welten. Kolonialisierungsgeschichten aus Amerika*, Reinbek bei Hamburg 1997

Sicroff, Albert: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid 1985

Stallaert, Christiane: *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona 1998

Stallaert, Christiane: *La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad*, in: Joan i Tous, Pere / Nottebaum, Heike (Hg.): *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tübingen 2003, S. 1-28

Straub, Eberhard: *Das Bellum Iustum des Hernán Cortés in Mexiko*, Köln / Wien 1976

Strosetzki, Christoph (Hg.): *Geschichte der spanischen Literatur*, Tübingen 1996

Struck, Wolfgang: *Soziale Funktion und kultureller Status literarischer Texte oder: Autonomie als Heteronomie*, in: Pechtlivanos, Miltos / Rieger, Stefan / Struck, Wolfgang / Weitz, Michael: *Einführung in die Literaturwissenschaft*, Stuttgart / Weimar 1995

Suárez Fernández, Luis: *Les Juifs espagnols au Moyen Age*, Paris 1983

Suárez Fernández, Luis : *La expulsión de los judíos de España*, Madrid 1992

Tedeschi, Mario : *Polémica y convivencia de las tres religiones*, Madrid 1992

Teuteberg, Hans-Jürgen / Neumann, Gerhard / Wierlacher, Alois (Hgg.): *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*, Berlin 1997

Thomas, Hugh: *Die Eroberung Mexikos: Cortés und Montezuma*, Frankfurt a.M. 1998

Titzmann, Michael: *Aspekte der Fremdheitserfahrung. Die logisch-semiotische Konstruktion des ‚Fremden‘ und des ‚Selbst‘*, in: Lenz, Bernd / Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Fremdheitserfahrung und Fremdhheitsdarstellung in okzidentalene Kulturen*, Passau 1999, S. 89-115

Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985

Tuñón de Lara, Manuel (Hg.): *Historia de España. IV. Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos. Siglos XI-XV*, Barcelona, 3. Aufl., 1981

Uría, Isabel: *Clerecía y letras vernáculas en el siglo XIII*, in: Berceo, Gonzalo de: *Milagros de Nuestra Señora*, ed. de Fernando Baños, Barcelona 1997, S. IX-XXIX

Uría, Isabel: *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid 2000

Valdeon Baruque, Julio: *Alfonso X y la convivencia cristiano-judío-islámica*, in: Mondéjar, José (Hg.): *Estudios Alfonsies*, Granada 1995, S. 167-179

Vendrell, Francisca: *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón*, in: Sefarad, 13, 1953, S. 87-104

Vilar, Pierre: *Spanien. Das Land und seine Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, übersetzt von Wolfgang Kaiser, Berlin 2000

Vincent, Bernard: *1492 – L'année admirable*, Paris 1991

Wenzel, Hans-Eckardt : *Malinche : Legenden von Liebe und Verrat*, Halle 1991

White, Jon : *Cortés and the downfall of the Aztec empire : A study in a conflict of cultures*, London 1971

Wierlacher, Alois: *Vom Essen in der deutschen Literatur*, Stuttgart 1987

Wierlacher, Alois (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung*, München 1993

Wurm, Carmen: *Doña Marina, la Malinche. Eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*, Frankfurt a.M. 1996

Zavala, Silvio: *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México 1971

