

Königreich Sodom

Politik der Lust in der spanischen Pikareske

Mainz University Press





unipress

Romanica
Mainzer Studien zur romanischen Literatur- und
Kulturwissenschaft

Band 7

Herausgegeben von
Stephan Leopold, Véronique Porra
und Dietrich Scholler

Timo Kehren

Königreich Sodom

Politik der Lust in der spanischen Pikareske

Mit 7 Abbildungen

V&R unipress

Mainz University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Mainz University Press
erscheinen bei V&R unipress.**

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungsfonds Wissenschaft der VG Wort.

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 05 Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2018 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.

© 2020, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Hieronymus Bosch, *Die Hölle* (1490–1500), Inventarnummer: P002823,
© Museo Nacional del Prado, Madrid.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2509-5730

ISBN 978-3-8470-0958-0

Inhalt

Danksagung	9
Einleitung	11
1. Das Gründungsoffer der spanischen Einheit	11
1.1. Ein auserwähltes Volk	12
1.2. Der Makel der Neuchristen	18
2. Verortung der Pikareske	22
2.1. Herr-Knecht-Konstellationen	23
2.2. Pikareske Gegenkommunikation	27
I. Der Himmel auf Erden: Triumph des Körpers in der <i>Celestina</i>	33
1. Fallstricke einer Gattung	33
1.1. Tragisch-komische Weltanschauung	34
1.2. Der Fehler des Helden	38
1.3. Traummetapher	43
2. Das Venus-Spiel	46
2.1. Inszenierung der Magie	47
2.2. Stimulation der Sinne	51
2.3. Verlust der Spielführung	55
3. Aeneas in Kastilien	57
3.1. Römischer Eroberungsgeist	59
3.2. Das Phantasma von Karthago	64
II. Exil und Eschaton: Teleologie der Verbannung in der <i>Lozana</i> <i>andaluza</i>	71
1. Auktoriale Selbstdarstellung	71
1.1. Fiktionalisierung des Autors	72
1.2. Identifikation mit der Hauptfigur	76
1.3. Metapoetizität des Frontispizes	82

2. Karneval in Rom	86
2.1. Der Ewige Jude	87
2.2. <i>Translatio Babylonis</i>	90
2.3. Sehnsucht nach Sepharad	95
3. Tag des Jüngsten Gerichts	98
3.1. Zyklus der Flucht	99
3.2. Letzte Reise	103
III. <i>Círculo vicioso</i> : Der Liebeskreislauf im <i>Lazarillo de Tormes</i>	107
1. Blick, Blindheit, Einsicht	107
1.1. Dezentrierter Standpunkt	108
1.2. Taktik der Verschlüsselung	111
1.3. Der <i>caso</i> als Strukturprinzip	115
2. Gegen den Strich/Auf dem Strich: Irrwege eines Schelms	119
2.1. Der Mangel des Schildknappen	120
2.2. Die Geschäfte des Mercedariermönchs	124
2.3. Die Werkstatt des Tamburinmalers	128
3. Des Kaisers neuer Freier	131
3.1. Fest der Sinne	132
3.2. Eine folgenreiche Liebschaft	135
IV. Von Charybdis nach Scylla: Das Scheitern des Epos im <i>Guzmán de Alfarache</i>	139
1. Barocke Deformation	139
1.1. <i>Significar a dos luces</i>	140
1.2. Profanation der Pilgerschaft	143
1.3. Monströses Gemeinwesen	146
2. Circes Zauber: Narrative Persuasion	152
2.1. Die Lektion des Wucherers	153
2.2. Wa(h)re Liebe	155
2.3. Das Homotop der Galeere	163
3. Guzmán/Ozmín: Die Spiegelfunktion der Moriskenerzählung	167
3.1. Diegetisch-affektive Dissoziation	168
3.2. Der Edle Maure	171
3.3. <i>Tanto monta</i> : Das performative Moment der Eintracht	178
V. Refraktion und Fragmentation: Zersetzung des Wissens in der <i>Pícara Justina</i>	183
1. Gattung und Geschlecht	183
1.1. Selbstbefragung der Pikareske	184
1.2. Verweiblichung der Schrift	189

1.3. Konstituierung der Genealogie	194
2. Geheimnisvolle Zeichen	198
2.1. Hermetische Wissensspeicher	199
2.2. Wissen über Weiblichkeit	202
2.3. Polysemie der Schlange	204
3. La Bigornia: Spiel und Täuschung	208
3.1. Inszenierung des Frauenraubs	209
3.2. Vertuschung des Jungfrauenopfers	212
3.3. Selbststilisierung als Kastrationsgöttin	217
VI. Es ist nicht alles Gold, was glänzt: Metaphern des Niedergangs im	
<i>Buscón</i>	221
1. Pikareskes Patchwork	221
1.1. Sprachliche Ent/täuschung	222
1.2. Dynamik der Zerstückelung	225
1.3. Künstlerische Rekombination	228
2. Abstieg ins Fegefeuer	231
2.1. Übertritt ins Jenseits	232
2.2. Arme Seelen	236
2.3. Augen ohne Pupille	239
3. Karnevalisierung des Volkskörpers	243
3.1. Konvent des Antichrist	244
3.2. Das Loch von Sevilla	247
3.3. Hure Amerika	251
Nachwort	257
Literaturverzeichnis	263
Textausgaben	263
Theorie und Forschung	267
Wörterbücher und Lexika	280
Abbildungsnachweise	283
Namen- und Werkregister	285
Sachregister	293

Danksagung

Die Intertextualitätsforschung hat uns gelehrt, dass Texte stets in Kontexte eingebettet sind und somit immer schon ein kollektives Moment aufweisen. Deswegen sollen an dieser Stelle diejenigen Erwähnung finden, die am Entstehungsprozess der vorliegenden Dissertation beteiligt waren.

Allen voran möchte ich mich bei meinem Promotionsbetreuer Prof. Dr. Stephan Leopold bedanken, der mich zu dieser Dissertation ermutigt hat und dessen Türen bei Fragen und Zweifeln jederzeit für mich offenstanden. Prof. Dr. Eberhard Geisler und Prof. Dr. Claudia Gronemann danke ich für ihr Mitwirken im Gutachterausschuss sowie die anregende Diskussion, die wir im Rahmen meines Prüfungskolloquiums führen konnten. Dank gebührt ferner Prof. Dr. Folke Gernert, die mich in ihr Graduiertenkolloquium nach Trier eingeladen hat, in dessen Rahmen ich wertvolle Impulse für meine Forschung erhalten habe.

Ohne das Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes wäre dieses Projekt nicht umzusetzen gewesen. Für die finanzielle Förderung und die zahlreichen Möglichkeiten des wissenschaftlichen Austauschs bedanke ich mich vielmals. Danken möchte ich in diesem Zusammenhang auch Prof. Dr. Jan Kusber, der als mein Vertrauensdozent zeichnete, sowie Prof. Dr. Cornelia Ruhe und Prof. Dr. Horst Weich, die mein Dissertationsvorhaben für förderungswürdig befunden haben. Der VG Wort danke ich für das großzügige Druckkostenstipendium und die damit verbundene Anerkennung meiner wissenschaftlichen Arbeit.

Meinen Kollegen Prof. Dr. Julia Brühne, Dr. Karin Peters, Dr. Vanessa Schlüter, Dr. Irene Weiss, Dr. Lisa Zeller und Bastian Piejko möchte ich für ihre schonungslose, aber immer sehr konstruktive Kritik danken. Dr. Manuel Kohlert, Dr. Carolin Krahn, Dr. Sebastian Meixner, Dr. Georg Oswald sowie Dr. Christoph Poetsch danke ich für den regen fachübergreifenden Austausch. Kein geringer Dank gilt schließlich meinen Eltern, die mich auf meinem Weg stets moralisch unterstützt haben.

Mainz, im Sommer 2020

Timo Kehren

Einleitung

1. Das Gründungsoffer der spanischen Einheit

Am Morgen des 2. Januars 1492 ist es so weit. In einer feierlichen Prozession begibt sich das Königspaar, Ferdinand II. von Aragonien und Isabella I. von Kastilien, in Begleitung der Infanten und der kastilischen Würdenträger zu den Toren Granadas. Dort werden die beiden bereits von Emir Muhammad XII. erwartet, der sie in Empfang nehmen wird, um ihnen als Zeichen seiner Niederlage die Schlüssel der Stadt zu überreichen. Wenige Stunden später ist die Flagge Kastiliens auf der Alhambra gehisst, der Sieg der Christen besiegelt. Der muslimische Herrscher hat die Stadt zu diesem Zeitpunkt bereits verlassen, um sich auf eine Burg in den Schluchten der Alpujarras zurückzuziehen. Mit dem Emirat von Granada ist die letzte Bastion des einst vor Stolz strotzenden al-Andalus, das in seiner Hochphase bis weit in den Norden der Iberischen Halbinsel reichte, gefallen.¹

Der Abschlussphase der Reconquista war 1469 die Eheschließung zwischen Isabella und Ferdinand vorausgegangen. Zehn Jahre später hatten sie den Thron in ihren Herrschaftsgebieten bestiegen, die kastilisch-aragonesische Doppelmonarchie war geschaffen. Allerdings hatten die beiden Königreiche aufgrund ihrer Institutionen und Traditionen, die sich über Jahrhunderte unabhängig voneinander entwickelt hatten, wenig gemeinsam. Zudem rumorte es im kastilischen Adel, der wegen des blutigen Erbfolgekriegs, den Isabella gegen ihre Nichte Johanna geführt hatte, tief gespalten war. Der aragonesische Adel fürchtete seinerseits, durch die Übermacht des prosperierenden Nachbarn in der Bedeutungslosigkeit zu versinken. Dem Königspaar dürfte schnell klar gewesen sein, dass es zur endgültigen Einigung seiner Gebiete eines gemeinschaftsstiftenden Projekts bedurfte. Als es dem Emirat von Granada zu Beginn

1 Vgl. Pérez 1988, S. 258–260.

des Jahres 1482 den Krieg erklärte, war das für die Gründung Spaniens notwendige Opfer ausgemacht.²

1.1. Ein auserwähltes Volk

Im Kapitulationsabkommen erklärten Isabella und Ferdinand, die Ausübung des Islams in ihren Herrschaftsgebieten dulden zu wollen. Als *mudéjares* durften sich die Muslime weiter in Spanien aufhalten. Doch 1502 erging der königliche Erlass der Zwangsbekehrung in Kastilien; erst 1522, im Anschluss an die Rebelión de las Germanías, sollte dies auch in Aragonien geschehen. Fortan lebten die Muslime als Morisken unter den Christen. Der jüdischen Gemeinschaft blieb diese Gnadenfrist verwehrt: Wenige Monate nach der Einnahme von Granada wurde mit dem Alhambra-Edikt ihre Ausweisung beschlossen. Die einzige Möglichkeit, dem Exodus zu entgehen, bestand darin, zum Christentum zu konvertieren, wofür sich schätzungsweise zwischen 50 000 und 150 000 der rund 200 000 in Spanien lebenden Juden entschieden.³ Das Spanien der »convivencia religiosa«⁴ gehörte somit der Vergangenheit an.

Ganz unerwartet kam dieser Schritt nicht. Im Verlauf des Mittelalters hatten immer wieder gewaltsame Auseinandersetzungen zwischen der jüdischen und den anderen beiden Glaubensgemeinschaften stattgefunden. Nach den massiven Pogromen, die zum Ende des 14. Jahrhunderts von den Christen verübt worden waren, hatte sich mehr als die Hälfte der jüdischen Bevölkerung taufen lassen. Doch bezichtigte man diese, nur zum Schein zum Christentum übergetreten zu sein, um ihrem alten Kult im Verborgenen weiter nachgehen zu können. Mit dem Ziel, die *judaizantes* ausfindig zu machen, wurde die Inquisition 1478 in Kastilien, 1483 in Aragonien eingesetzt. Im Gegensatz zum Glaubensgericht des Mittelalters, das lediglich in letzterem Gebiet existiert hatte, war sie vom Papsttum unabhängig und direkt der spanischen Krone unterstellt.⁵ Für Isabella und Ferdinand war die Verbreitung und Bewahrung der christlichen Orthodoxie eine Frage der Staatsraison, was den Heiligen Stuhl 1494 dazu veranlasste, ihnen den Titel »Katholische Könige« zu verleihen.⁶

2 Vgl. »La guerre de Grenade va être l'occasion d'associer la Castille et l'Aragon dans une action commune, d'offrir à l'aristocratie un champ de bataille à sa mesure et d'entraîner le peuple tout entier dans une entreprise exaltante: mener à bien la dernière croisade de la Chrétienté, chasser l'Islam, hisser la croix du Christ sur le palais de l'Alhambra.« (Pérez 1988, S. 243.)

3 Vgl. Pérez 1988, S. 356–371. Andernorts ist lediglich von 90 000 spanischen Juden die Rede, von denen etwa 40 000 die Iberische Halbinsel verließen. Vgl. Kamen 2014a, S. 37.

4 Castro 1948, S. 207.

5 Vgl. Pérez 1988, S. 327–335.

6 Bei dieser Entscheidung dürften für Papst Alexander VI., der der aus Valencia stammenden Borgia-Dynastie angehörte, auch strategische Überlegungen eine Rolle gespielt haben. Von

Dabei kam den *autos de fe*, den öffentlichen Zeremonien, bei denen die Sünder im BÜßerhemd vorgeführt wurden, um sich schuldig zu bekennen und das Urteil des Glaubensgerichts entgegenzunehmen, sowie der anschließenden Vollstreckung der Strafe eine entscheidende Rolle zu. Das eigentliche Ziel war aber nicht die Verurteilung, sondern die *reconciliación*: Die Sünder sollten mit der Kirche ausgesöhnt werden.⁷ Mehr als auf das Handeln wollte die Inquisition auf das Denken und Fühlen Einfluss nehmen. Das Strafsystem der Moderne zeichnet sich hier insofern ab, als man es mit einer Disziplinierungstechnik zu tun hat, die nicht mehr darauf abzielt, die Täter zu quälen, sondern sie umzu-erziehen. Anders als in späteren Zeiten wurden die Strafmaßnahmen aber noch nicht unter Ausschluss der Öffentlichkeit vollzogen.⁸ Heute weiß man, dass die Anzahl derjenigen, die im Rahmen solcher Spektakel auf dem Scheiterhaufen zu Tode kamen, wesentlich geringer war, als lange Zeit behauptet, doch ist die abschreckende und somit belehrende Wirkung, die sie auf das Publikum hatten, nicht zu unterschätzen.⁹

Konzentrierte sich das Heilige Offizium zunächst auf die *judaizantes*, weitete es seine Kompetenzen allmählich aus, indem es sämtliche Christen, die gegen den Verhaltenscodex der Katholischen Kirche zu verstoßen schienen, ins Visier nahm. Angesichts des Vorwurfs, Isabella und Ferdinand seien religiöse Fanatiker gewesen, hat J. Pérez für eine Perspektivierung ihrer Politik plädiert. Er ist der Auffassung, dass die beiden den gemeinsamen Glauben als die einzig mögliche Grundlage für die Einheit Spaniens erachteten.¹⁰ Geistesgeschichtlich lässt sich dies mit der Lehre vom *corpus Christi mysticum* erklären, der zufolge der Mensch durch die Taufe zu einem Teil des sich ewig erneuernden Leibs Christi wird. Bereits im Mittelalter wurde diese Lehre mithilfe des Gottesgnadentums auf das Königtum übertragen: Ebenso, wie Christus Herz und Kopf der Kirche ist, bildet der König Herz und Kopf seines Reiches.¹¹ Diese Vorstellung kann nicht auf eine Metapher reduziert werden: Entsprechend dem Leib und Blut Christi, die aus der Transsubstantiation von Brot und Wein bei der katho-

einer Allianz mit Spanien versprach er sich angesichts seines Konflikts mit Frankreich militärischen Beistand. Vgl. Kamen 2014a, S. 17.

7 Vgl. Pérez 1988, S. 343; Méchoulán 2014, S. 182.

8 Vgl. Foucault 1975. Die Inquisition ist auch deshalb zukunftsweisend, weil sie als Instrument der Staatsgewalt jeden, unabhängig von seinem Stand und auf dem gesamten kastilisch-aragonesischen Staatsgebiet, verfolgen konnte. Vgl. Pérez 1988, S. 349–352.

9 Vgl. Pérez 2009, S. 106–130; Kamen 2014b.

10 Vgl. »La politique religieuse est à replacer dans la perspective de l'époque, comme un moyen d'assurer la cohésion du corps social en faisant de l'unité de foi la condition ou le corollaire de l'unité nationale.« (Pérez 2004, S. 166.)

11 Vgl. Bennassar 1982, S. 44; Koschorke u. a. 2007, S. 77–79.

lischen Eucharistiefeier hervorgehen, ist die politische Gemeinschaft als Körper im eigentlichen Sinne zu verstehen.¹²

Auf dieser Grundlage konnten mithilfe der Humoralpathologie Diagnosen über den Gesundheitszustand des Gemeinwesens gestellt werden. In der Nachlese der Ausweisung der Morisken, die Philipp III. 1609 auf Anraten des Herzogs von Lerma veranlasste,¹³ nahm Pedro Fernández de Navarrete auf die Leib-Christi-Lehre Bezug:

[...] con ser la poblaciō de los Reynos de tan grande importancia [...], hã querido siēpre los Reyes de España carecer de su lustrosa numerosidad, antes que cōsentir en el cuerpo místico de su Monarquía los malos humores [...]. Y assi dixo el señor Rey don Alonso [sc. el Sabio] que los Reyes tuuiesen grã cuēta *En fazerla poblar de buena gente, porque los de diferentes costūbres y Religion, no son vezinos, sino enemigos domesticos* [...].¹⁴

Der Kanonikus erinnert hier daran, dass die spanischen Könige seit jeher gut daran getan hätten, das *corpus mysticum*, das sie gemeinsam mit ihren Untertanen bildeten, vor der Zufuhr schlechter Körpersäfte (»malos humores«) zu bewahren. Bereits Alfons der Weise habe dazu gemahnt, das Reich mit den richtigen Leuten (»buena gente«) zu bevölkern. Oberstes Gebot sei dabei die Einheitlichkeit der Bräuche und der Religion.

Neben seiner ethnischen Dimension bot der Glaube aber auch die Möglichkeit, die Individuen affektiv an das Gemeinwesen zu binden und auf diese Weise ein nachhaltiges Zusammengehörigkeitsgefühl unter ihnen zu erzeugen. Nach Auffassung von H. Seton-Watson stellt der Affekt den entscheidenden Faktor bei der Herausbildung des nationalen Bewusstseins dar.¹⁵ Im Anschluss daran geht B. Anderson davon aus, dass die Gemeinschaft mithilfe des Affekts imaginär verdoppelt wird, wobei die Vorstellung, die sie von sich selbst hat, gegenüber ihrem institutionellen Bestehen überwiegt.¹⁶ Dazu passt, dass es den einzelnen Teilreichen Spaniens auch nach der Herrschaft der Katholischen Könige an

12 Vgl. Koschorke u. a. 2007, S. 74–75.

13 Vgl. Bravo 2009, S. 65–69; Kamen 2014a, S. 203–204.

14 Pedro Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías*, VII, Sp. 51a, kurs. i. Orig.

15 Vgl. »[...] a nation exists when a significant number of people in a community consider themselves to form a nation, or behave as if they formed one. It is not necessary that the whole of the population should so feel, or so behave, and it is not possible to lay down dogmatically a minimum percentage of a population which must be so affected. When a significant group holds this belief, it possesses ›national consciousness‹.« (Seton-Watson 1977, S. 5.)

16 Vgl. »Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined.« (Anderson 2006, S. 6.)

administrativer Integrität mangelte, was eine affektive Kompensation erforderlich machte.¹⁷

Schließlich verlieh der Glaube dem spanischen Gemeinwesen auch eine geschichtliche Bedeutung, indem er es mit einem *telos* ausstattete, das sich aus providentialistischen Vorstellungen speiste: Spanien wurde die göttliche Aufgabe zuteil, die Christenheit anzuführen und gegen ihre Widersacher zu verteidigen. In dieser Hinsicht erweisen sich die Ausführungen des Benediktinermönchs Juan de Salazar aus dem 17. Jahrhundert als aufschlussreich:

Entre las grandezas i ventajas q̄ de vna gente i nacion se pueden dezir; la mayor de todas es, que sea pueblo de Dios; por lo que à esso le està anexo, i se le sigue, que es estar Dios con el, en su ayuda, i de su parte: en que (como dixo Profeta Rei) consiste el colmo de toda buena dicha i felicidad. I à mi ver, entre las que han militado, i militan debaxo del suave yugo de la ley de gracia, á ninguna le quadra mas el nombre de pueblo de Dios que à la Española. Por proporcionarse con ella mas, que con otra alguna, muchas de las mayores promessas hechas al pueblo Israelitico: à quien expressamente llama por sus Prophetas Esaiias i Jeremias, pueblo i mayorazgo suyo.¹⁸

Die Spanier werden hier als das Volk ausgewiesen, das die Juden durch die Anerkennung Jesu Christi als Messias abgelöst habe. Zu keinem der Völker, die ihren Dienst unter dem milden Joch des Gesetzes der Gnade (»debaxo del suave yugo de la ley de gracia«) leisteten, passe der Titel »Volk Gottes« besser als zum spanischen. Mehr als bei allen anderen löse Gott bei den Spaniern viele der großen Versprechen ein, die er den Israeliten gemacht habe, die er den Propheten Jesaja und Jeremia zufolge ausdrücklich »sein Volk« nenne.

Die Entdeckung der Neuen Welt wenige Monate nach der Einnahme von Granada befeuerte den Providentialismus der Spanier. Amerika schien das Gelobte Land zu sein, das die Spanier auf das Geheiß Gottes besiedeln und evangelisieren sollten. An den Worten von Pedro Fernández de Navarrete wird deutlich, dass man die Conquista als die logische Fortsetzung der Reconquista auffasste:

Y vltimamente los señores Reyes Catolicos don Fernando y doña Isabel, el año de mil y quatrocientos y nouenta y dos, acabarõ de purgar estos Reynos de las vltimas hezes, que desta gēte por permission del Rey Egica auia quedado, y dello hizieron leyes apretadas: no reparando estos santos Principes, en que con la expulsiō de gente tan rica se dis-

17 Der Graf-Herzog von Olivares, der unter Philipp IV. (1621–65) mit den Regierungsaufgaben betraut war, verfolgte die Absicht, Spanien durch die Unión de Armas administrativ zu einigen, was allerdings auf heftigen Widerstand außerhalb Kastiliens stieß und schließlich wieder aufgegeben werden musste. Vgl. Bravo 2009, S. 92–94. Erst nachdem sich die Bourbonen im Spanischen Erbfolgekrieg (1701–14) gegen die Habsburger durchgesetzt hatten, wurde mit den Decretos de Nueva Planta ein moderner Zentralstaat nach französischem Vorbild errichtet. Vgl. Kamen 2014a, S. 278–280.

18 Juan de Salazar, *Política española*, III, § 1, S. 80–81.

minuian los tributos y rentas Reales: daño que se lo recôpensò nuestro Señor con [...] lo que sus valerosos Españoles ganaron en las Indias.¹⁹

Mit der Ausweisung der Juden hätten die Katholischen Könige das spanische *corpus mysticum* von den letzten Fäkalien befreit («acabarò de purgar estos Reynos de las vltimas hezes»), die dort aufgrund der Erlaubnis des Westgotenkönigs Egica verblieben seien.²⁰ Dabei hätten es Isabella und Ferdinand sogar in Kauf genommen, auf die Steuern solch reicher Leute («gente tan rica») zu verzichten. Die wirtschaftlichen Einbußen, die sich daraus ergeben hätten, habe Gott entschädigt, indem er seinen tapferen Spaniern («sus valerosos españoles») Amerika überantwortet habe.

Die nachträgliche Überhöhung der Katholischen Könige legt nahe, dass die beiden allein nach Maßgabe des christlichen Glaubens gehandelt haben könnten. Dass bei ihren Entscheidungen aber auch machstrategische Überlegungen eine Rolle spielten, wird in Niccolò Machiavellis *Principe* (1532) zum Ausdruck gebracht. Das Traktat, das an den Herrscher von Florenz Lorenzo de' Medici gerichtet ist, markiert den epochalen Wandel von einer Staatskunst, die ethischen Imperativen gehorcht, hin zur Eigengesetzlichkeit politischer Entwicklungen. Der Prototyp des *principe nuovo* ist nach Machiavellis Auffassung kein geringer als Ferdinand von Aragonien:

Nessuna cosa fa tanto stimare uno principe, quanto fanno le grande imprese e dare di sé rari esempi. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché d'uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani; e, se considerrete le azioni sua, le troverete tutte grandissime e qualcuna straordinaria. Lui nel principio del suo regno assaltò la Granata; e quella impresa fu il fondamento dello stato suo. Prima, e' la fece ozioso, e senza sospetto di essere impedito: tenne occupati in quella li animi di quelli baroni di Castiglia, li quali, pensando a quella guerra, non pensavano ad innovare [...]. Oltre a questo, per possere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione, si volse ad una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando el suo regno de' Marrani: né può esser questo esempio più miserabile né più raro.²¹

Ferdinand sei von einem schwachen König durch Ansehen und Ruhm zum ersten König der Christen («primo re de' Cristiani») aufgestiegen. Wenn man sich seine Taten ansehe, finde man nur großartige und zum Teil sogar außerordentliche: Zu Beginn seine Herrschaft habe er Granada überfallen und damit die Grundlage seiner Herrschaft geschaffen. Der kastilische Adel sei dadurch so beschäftigt gewesen, dass er nicht mehr daran gedacht habe aufzubegehren. Um

19 Pedro Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías*, VII, Sp. 55a.

20 Unter dem Westgotenkönig Egica (687–698/700) verschärften sich die Repressalien, die gegen die jüdische Bevölkerung ergriffen wurden. Vgl. Herbers 2006, S. 65.

21 Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XXI, S. 109.

die Marranen aus seinem Reich zu vertreiben, habe sich Ferdinand gezielt der Religion bedient (»servendoli sempre della religione«).

Durch das Gebot der Zweckgerichtetheit konnte die Religion der Staatsraison untergeordnet und somit als Machtinstrument eingesetzt werden. Nach H. Méchoulan wurde dadurch indirekt die Gewissheit infrage gestellt, dass Gott eine besondere Rolle für die Spanier vorgesehen haben könnte.²² Dieser Zweifel warf einen Schatten auf die Herrschaft der Katholischen Könige, der ihre geschichtliche Bewertung fortan mitprägen sollte. Bezeichnenderweise wurde der *Principe* 1559 auf den Index librorum prohibitorum gesetzt, weil er nach Ansicht der Inquisition fromme Seelen in Unruhe zu versetzen drohte.²³ Wie man aus dem weiteren Verlauf der Historie weiß, sollte dies die Thronerben von Isabella und Ferdinand jedoch nicht daran hindern, den Handlungsanweisungen Machiavellis weiterhin Folge zu leisten.

Das Gemeinwesen, das die Katholischen Könige durch ihre Maßnahmen geformt hatten, war längst nicht so geeint, wie es die Apologeten der beiden glauben machen wollten. H. Kamen spricht im Zusammenhang mit der Religionspolitik von Isabella und Ferdinand von einem oberflächlich erreichten Konsens, hinter dem tiefgreifende Konflikte zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen geschwelt hätten.²⁴ Ihren deutlichsten Ausdruck fanden die gesellschaftlichen Spannungen im Kult um die *limpieza de sangre*, der bereits im Kastensystem des Spaniens der drei Kulturen angelegt war. Schon 1449 war in Toledo das erste Blutreinhitsstatut erlassen worden, das es Neuchristen untersagte, öffentliche Ämter zu bekleiden.²⁵ Die Abstammung der Bewerber konnte anhand der *libros verdes* nachvollzogen werden, deren Führung der Inquisition oblag.²⁶ Die neuere Forschung hat dazu geneigt, die Bedeutung der Blutreinhitsstatuten mit dem Hinweis zu relativieren, dass sie nur selten zur Anwendung gekommen seien.²⁷ Allerdings zeigt der Nachdruck, mit dem das Thema im zeitgenössischen Schrifttum behandelt wurde, wie sehr es Ansichten und Einstellungen prägte. Dabei scheint die *limpieza de sangre* mit dem christlichen Streben nach Makellosigkeit zu korrelieren: Wer nicht über »reines Blut« verfügte, konnte offenbar auch keine reinen Gedanken haben.

22 Vgl. Méchoulan 2014, S. 246.

23 Vgl. Méchoulan 2014, S. 245.

24 Vgl. »Their [sc. the Catholic Monarchs'] religious policy, which drew on popular support, achieved a superficial consensus at the expense of nurturing beneath the surface tensions and divisions that created within a unified Spain a society of conflict.« (Kamen 2014a, S. 58.)

25 Vgl. Pérez 1988, S. 325–236.

26 Vgl. Méchoulan 2014, S. 132.

27 Vgl. Kamen 2014a, S. 39.

1.2. Der Makel der Neuchristen

M. Foucault hat sich in seinen Schriften eingehend mit der Frage beschäftigt, wie der Gebrauch der Lüste im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit immer wieder neu ausgehandelt und reguliert wurde. Jedes Gemeinwesen bestimmt ausgehend von seiner ethischen Substanz, welche sexuellen Praktiken erlaubt bzw. verboten sind, was im öffentlichen Raum, was hinter verschlossenen Türen stattfindet. Auf diese Weise werden Mechanismen der Inklusion und Exklusion geschaffen: Wer die festgelegten Regeln missachtet, muss mit Sanktionen rechnen, deren Ausmaß jeweils von der Schwere des Verstoßes abhängig ist.²⁸ Im Spanien der Frühen Neuzeit sind die Einstellungen zur Sexualität maßgeblich vom Dogma der Erbsünde bestimmt. Mit dem Sündenfall, der aus dem Ungehorsam gegenüber Gott resultierte, wurde die Seele in das Fleisch verbannt.²⁹ Im Gegensatz zur Seele ist das Fleisch niedere Materie, die der Zeitlichkeit ausgesetzt ist. Das Fleisch ist gleichermaßen Zeichen der Sünde und der Strafe. Im Verlauf seines Lebens aber soll der Mensch zu Gott zurückfinden. Dazu muss er sich vom Fleisch ab- und der Seele zuwenden. Widersetzt er sich diesem Gebot, muss er damit rechnen, dass ihm der Zutritt zum Reich Gottes bis in alle Ewigkeit verwehrt bleibt.

Vor diesem Hintergrund betrauten die Katholischen Könige die Inquisition mit der Aufgabe, die Sexualität ihrer Untertanen zu überwachen. Sämtliche sexuelle Praktiken, die nicht der Prokreation innerhalb des Ehebundes dienten, wurden in Anlehnung an den Sündenpfuhl Sodom als »Sodomie« bezeichnet und bei Aufdeckung bestraft.³⁰ In diesem Zusammenhang weist H. Kamen darauf hin, dass es sich beim Heiligen Offizium um keine Sittenpolizei handelte, die eine spezifische Agenda mit Blick auf sexuelle Praktiken verfolgt hätte. Die Inquisitoren hätten sich maßgeblich an den Einstellungen der Menschen orientiert, weshalb die einzelnen Inquisitoren auch unterschiedliche Konsequenzen aus Ordnungsverstößen gezogen hätten.³¹ Das Glaubensgericht war lediglich die institutionalisierte Form eines Überwachungsdispositivs, das sämtliche gesellschaftliche Bereiche erfasste. Das Wissen um die Strafen führte zu einer Selbstdisziplinierung, deren Funktion im Wesentlichen darin bestand, Fehlverhalten vorzubeugen.

28 Vgl. Foucault 1976; Foucault 1984a; Foucault 1984b; Foucault 2018.

29 Vgl. Gen 3.

30 Vgl. »Le terme désignait au Moyen Âge l'immense domaine des actes sexuels dénués de toute finalité procréatrice, et cela dits contre nature. Sodome, détruite par le feu divin, avait été très tôt tenue pour symbolique de tous les excès sexuels. Sodomites sont donc l'onaniste qui se masturbe, l'époux qui »jette à terre sa semence«, l'homme qui pratique le coït anal, la femme fellatrice, l'homosexuel – actif ou passif – et la lesbienne.« (Rossiaud 2010, S. 251.)

31 Vgl. Kamen 2014b, S. 285–286.

Die christlich-patriarchalische Gesellschaftsstruktur brachte es mit sich, dass Männer im Gegensatz zu Frauen Spielräume hinsichtlich des Gebrauchs der Lüste hatten. Während sich Frauen außerhalb der Ehe zu bedingungsloser Keuschheit verpflichtet sahen, war Männern mit dem Bordell ein Raum sexueller Lizenz geboten. Die käufliche Liebe wurde als notwendiges Übel erachtet, um die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten: Anstatt sich an unschuldigen Frauen zu vergehen, sollten Männer ihre Triebe lieber an Prostituierten abfahren, deren Seelen man ohnehin für verloren hielt.³² Zudem galt es als ungeschriebenes Gesetz, dass man sich durch die Vergütung von Liebesdiensten analog zum Ablasshandel von der Sünde freikaufen konnte.³³ Seit seiner Institutionalisierung im 14. Jahrhundert hatte das Bordell einen festen Sitz in der Gesellschaft.³⁴ Unter der Herrschaft von Isabella wurde die Prostitution in Kastilien sogar mit einem staatlichen Monopol belegt.³⁵

Der Vorwurf, die Sitten zu missachten, konnte einer Person erheblichen Schaden zufügen. Dabei reichte es bereits aus, ein Gerücht in Umlauf zu bringen: Das *qué dirán* führte zwangsläufig zur gesellschaftlichen Ächtung und Ausgrenzung. Isabella selbst hatte damit bereits im Vorfeld des Kastilischen Erbfolgekriegs Erfahrung gemacht: Im Rahmen der sogenannten Farsa de Ávila, die inszeniert wurde, um ihren Bruder Alfons an die Macht zu bringen, bezichtigte man König Heinrich IV. des Beischlafs mit demselben Höfling, dem man die Vaterschaft der legitimen Thronerbin Johanna zuschrieb. Das Gerücht wurde gezielt eingesetzt, um im gegnerischen Lager Zwietracht zu säen. Ein sodomitischer Herrscher galt als *rex inutilis* und konnte von daher nicht auf breite Unterstützung hoffen.³⁶ Wenige Jahre später sollte der Vorwurf der Sodomie auch zur Stigmatisierung der *conversos* eingesetzt werden. Laut M. E. Perry wurden die Körper der Neuchristen im Spanien der Frühen Neuzeit systematisch sexualisiert. In Abgrenzung zur vermeintlichen Triebhaftigkeit der Neuchristen sei eine spanische Identität entwickelt worden, die sich wesentlich durch die Vorstellung der eigenen Reinheit auszeichnet habe.³⁷

Bereits 1120 hatte das Konzil von Nablus die Niederlage der Christen bei den vorangegangenen Kreuzzügen auf den Sittenverfall der Ritter zurückgeführt: Die Ritter seien unter der Sonne des Orients verweichlicht und hätten sich den Sarazenen angeglichen, die wahllos Männer und Frauen beschliefen und gefangene Bischöfe vergewaltigten. Angesichts der Bedrohung, die für die Christenheit von den islamischen Bräuchen auszugehen schien, erließ Alfons der

32 Vgl. Rossiaud 2010, S. 37.

33 Vgl. Bennassar 1994, S. 19.

34 Vgl. Rossiaud 2010, S. 43.

35 Vgl. Kamen 2014b, S. 287.

36 Vgl. Firpo 1984; Firpo 1985.

37 Vgl. Perry 1999.

Weise einen *fuero real*, der das sogenannte *peccatum nefandum* mit der Kastration und dem Tod auf dem Scheiterhaufen ahndete.³⁸ Isabella und Ferdinand sollten seinem Beispiel folgen, als sie 1497 den königlichen Erlass *Cómo ha de ser punido el pecado nefando contra natura* in Medina del Campo herausgaben:

Porque entre los otros pecados y delitos que ofenden á Dios nuestro Señor, é infaman la tierra, especialmente es el crimen cometido contra órden natural; contra el qual las leyes y Derechos se deben armar para el castigo deste nefando delito, no digno de nombrar, destruidor de la órden natural, castigado por el juicio Divino; [...] establecemos y mandamos, que qualquier persona, de qualquier estado, condicion, preeminencia ó dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra *naturam*, seyendo en él convencido por aquella manera de prueba, que segun Derecho es bastante para probar el delito de heregía ó crimen *læsæ Majestatis*, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar, y por la Justicia á quien pertenesciere el conocimiento y punicion del tal delito: y que asimismo haya perdido por ese mismo hecho y derecho, y sin otra declaracion alguna, todos sus bienes así muebles como raíces [...].³⁹

Die Grenzen zwischen moralischem Vergehen und justiziablem Strafbestand verschwimmen hier: Unter den Sünden und Straftaten (»pecados y delitos«), die Gott beleidigten und die Erde diffamierten, steche das Verbrechen (»crimen«), das gegen die natürliche Ordnung (»contra órden natural«) begangen werde, besonders hervor. Fortan solle jeder, der dieses Verbrechen begehe – unabhängig von Religion, Stand, Amt und Würden –, mit dem Tod auf dem Scheiterhaufen und der Konfiszierung seiner Besitztümer bestraft werden.

Der Erlass der Katholischen Könige richtete sich gegen alle Untertanen, schien aber die Neuchristen aufgrund der Bräuche und Sitten, die ihren Verfahren zugeschrieben wurden, in besonderem Maße zu betreffen. Mit seinen *Catecheses mystagogicae pro advenis ex secta Mohametana* (1586) stellte Pedro Guerra de Lorca Gemeindepfarrern ein Handbuch zur Verfügung, das ihnen dabei helfen sollte, Morisken den christlichen Glauben zu vermitteln. Darin enthalten ist ein Register, in dem die Fehler des »falschen Propheten« in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt sind. Den Anhängern Mohammeds war laut § 9 die Bestialität, laut § 10 die Päderastie gestattet:

§ 9 Coitus cum bestiis licitus habetur quibusdam Mahomedi discipulis, post longam in hac vita peractam pœnitentiam.

§ 10 Coitus cum pueris licitus censetur, tum illis, qui longam pœnitentiam absoluerunt, tum alijs, qui nuptias omnino respuere sanius sibi consilium æstimarunt.⁴⁰

38 Vgl. Rossiaud 2010, S. 255–256.

39 *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Bd. 5, XII, XXX, 1, Sp. 427r–428l, kurs. i. Orig.

40 Pedro Guerra de Lorca, *Catecheses mystagogicae*, fol. 8r–v.

Das Handbuch verfolgt offensichtlich zwei komplementäre Ziele: Es vermittelt zunächst die Lebensregeln des Christentums, in dem es all das als Sünde ausweist, was im Islam erlaubt zu sein scheint. Damit soll den Muslimen zugleich vor Augen geführt werden, dass sie ihr Glaube auf den falschen Weg geführt habe.

Die Gemeindepfarrer schienen bei der Katechese nur bedingt erfolgreich gewesen zu sein. Nachdem die Morisken ausgewiesen worden waren, rechtfertigte der Kleriker Pedro Aznar Cardona die Entscheidung der Krone nämlich damit, dass diese Bevölkerungsgruppe dem Königreich durch ihre ungebändigte Triebhaftigkeit erheblichen Schaden zugefügt habe:

Mostró bien su espíritu de fornicaciō Mahoma, aprobando por licita, la injusticia de la simple fornicacion, y del adulterio; y se han mostrado grandes dicipulos, creyentes y obradores en esse particular, los Moriscos de España desenfrenándose despeñadamēte, tras los deleytes de la carne, reboluiendose a todas manos, propinquos cō propinquos, y vnos con otros, sin respecto a parentesco, consanguinidad, afinidad, matrimonio, amistad, ni a ley de Dios, sino lleuandolo todo parejo, casando se y descasandose en secreto, a su modo, repudiandose y recibiendo, con amor de concupiscencia, y procediendo con tan señalada perdicion en esto, que por mucho que se encarezca, quedará corto el mayor encarecimiēto.⁴¹

Der Prophet habe seinen Hang zu sexueller Ausschweifung (»espíritu de fornicaciō«) unter Beweis gestellt, indem er das Unrecht des außerehelichen Geschlechtsverkehrs und des Ehebruchs (»la injusticia de la simple fornicacion, y del adulterio«) gutgeheißen habe. Demgemäß hätten sich die Morisken ungehemmt der Fleischeslust hingegeben und wahllos mit Freunden und Verwandten kopuliert. Ungeachtet jeglichen Gesetzes schlossen sie klammheimlich Ehebündnisse, um diese kurze Zeit später wiederaufzulösen.

Die hier vorgebrachten Anschuldigungen wiegen schwer und zeugen von dem tiefen Misstrauen, das die Altchristen gegenüber den neuen Mitgliedern ihrer Glaubensgemeinschaft hegten. Weil sie ihrem alten Glauben scheinbar niemals ernsthaft abgeschworen hatten, befürchtete man sogar, dass sich die Morisken mit dem Osmanischen Reich verbünden könnten, um Spanien erneut zu islamisieren.⁴² Derartige Gerüchte schienen der Krone als Grund zu genügen, um sich der Morisken ein für alle Mal zu entledigen. Mit ihrer Ausweisung kam jene Dynamik zum Abschluss, die 1492 auf der Alhambra ihren Anfang genommen hatte.

41 Pedro Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, fol. 108v.

42 Vgl. Kamen 2014a, S. 159.

2. Verortung der Pikareske

Die tiefgreifenden Veränderungen, die sich auf der Schwelle zur Frühen Neuzeit in Spanien ereigneten, brachten mit dem realistischen Roman eine neue literarische Form hervor, deren bedeutendste Ausprägung neben der Narrativik von Miguel de Cervantes die Pikareske sein sollte. Der realistische Roman scheint der Notwendigkeit zu entspringen, gesellschaftliche Konflikte ästhetisch zu kanalisieren und auszudrücken. F. Jameson zufolge sind ästhetische Formen nicht einfach Hüllen, die mit Inhalten gefüllt werden können, sondern an und für sich Träger einer sozio-symbolischen Botschaft. Ästhetische Formen sind also immer schon ideologisch und lassen somit grundsätzlich Rückschlüsse auf den Zustand der Gesellschaft zu, in der sie entstehen.⁴³ Demgemäß definiert G. Lukács den Roman in Abgrenzung zum Epos als literarisches Ausdrucksmittel eines Gemeinwesens, das nicht mehr durch ein übergeordnetes Projekt zusammengehalten wird. Mit dem sich daraus ergebenden Transzendenzverlust verlagert sich die Sinnfrage des Erzählens auf das Hier und Jetzt. Die Handlung kreist dann um einen Helden, der eine Innerlichkeit entwickelt hat, die in grundlegendem Widerspruch zu der ihn umgebenden Welt steht.⁴⁴

C. Fuentes hat die Herausbildung des Romans anhand der spanischen Literatur nachvollzogen, wo nach seiner Auffassung mit der *novela idealista* ein Nachfahre des Epos in Konkurrenz zur *novela realista* steht:

Las narraciones pastoriles y las novelas de caballería son puramente denotativas: son prolongaciones anacrónicas del orden medieval, celebraciones del pasado. Las novelas picarescas, en cambio, son radicalmente connotativas. [...] le arrancan la máscara a la épica y marcan su rostro sin facciones con la usura del tiempo, las heridas de la duda y las cicatrices de la renovación.⁴⁵

Während C. Fuentes hinsichtlich der Funktion des Schelmenromans zuzustimmen ist, bedarf sein Urteil über die Schäfer- und Ritterromane in Anbetracht des heutigen Forschungsstands einer Korrektur: Laut R. Hernández-Pecoraro sind die Schäferromane weniger Fluchträume als Projektionsflächen der

43 Vgl. »To limit ourselves to generic problems, what this model implies is that in its emergent, strong form a genre is essentially a socio-symbolic message, or in other terms, that form is immanently and intrinsically an ideology in its own right.« (Jameson 2002, S. 126–127.)

44 Vgl. »Die Epopöe gestaltet eine von sich aus geschlossene Lebenstotalität, der Roman sucht gestaltend die verborgene Totalität des Lebens aufzudecken und aufzubauen. Die gegebene Struktur des Gegenstandes [...] gibt die Gesinnung zur Gestaltung an: Alle Risse und Abgründe, die die geschichtliche Situation in sich trägt, müssen in die Gestaltung einbezogen und können und sollen nicht mit Mitteln der Komposition verdeckt werden. So objektiviert sich die formbestimmende Grundgesinnung des Romans als Psychologie des Romanhelden: sie sind Suchende.« (Lukács 1983, S. 51.)

45 Fuentes 1976, S. 30.

zeitgenössischen Gesellschaft und unlängst hat J. Irigoyen-García aufgezeigt, dass die Schäferromane mitunter Verhandlungsräume für die spanische Identität eröffnen.⁴⁶ Wenn auch in der *novela idealista* die gesellschaftlichen Konflikte hervorbrechen, ist die Zäsur zwischen Epos und Roman definitiv. Im Gegensatz zum Schelmenroman verlangt der Schäferroman dem Leser lediglich eine höhere hermeneutische Leistung ab. Die Figuren-Konstellation, in der im Schelmenroman sämtliche gesellschaftliche Konflikte zusammenlaufen, ist das Gespann aus Herrn und Knecht.

2.1. Herr-Knecht-Konstellationen

J. Mohr und M. Waltenberger haben die Herausbildung des Schelmenromans in Form eines Syntagmas beschrieben, anhand dessen »die Konstitutionsbedingungen und Konstruktionsprinzipien seiner narrativen Entfaltung«⁴⁷ aufgeschlüsselt werden können. Dabei lässt sich mit H. Ehrlicher zwischen einer männlichen Hauptlinie und einer weiblichen Nebenlinie unterscheiden, die performativ durch den frühneuzeitlichen Buchmarkt erzeugt wurden.⁴⁸ Die männliche Hauptlinie setzt beim *Lazarillo de Tormes* (ca. 1554) ein, der C. Guillén zufolge retroaktiv den Status des Gattungsmodells erhielt. Angesichts des enormen Erfolgs des *Guzmán de Alfarache* (1599/1604), der gemeinhin als Gattungsbegründer gilt, brachten die Verleger den *Lazarillo de Tormes* zur Steigerung ihrer Absätze neu heraus und stellten somit eine architextuelle Beziehung zwischen den beiden Romanen her.⁴⁹ Ihren Höhepunkt sollte die männliche Hauptlinie mit dem *Buscón* (1626) erreichen, der wahrscheinlich schon zwei Jahrzehnte vor seiner offiziellen Drucklegung als Manuskript im Umlauf war und somit mitten in die Blütezeit der Pikareske fiel.⁵⁰ Die weibliche Nebenlinie bildete sich von der *Celestina* (ca. 1499) ausgehend heraus. Zwar handelt es sich hierbei um einen dramatischen Text, doch eignet ihm bereits der für die Gattung konstitutive Blick von unten.⁵¹ Der Übergang zur Pikareske lässt sich anhand der *Lozana andaluza* (ca. 1528) nachvollziehen, die sich durch den gattungstypischen Chronotopos des Wegs auszeichnet. Ihre Vollendung findet die weibliche Nebenlinie schließlich in der *Pícara Justina* (1605), die sich als Schelmenroman im eigentlichen Sinne verstanden wissen will.

46 Vgl. Hernández-Pecoraro 2006; Irigoyen-García 2014.

47 Mohr/Waltenberger 2014, S. 10.

48 Vgl. Ehrlicher 2010, S. 259.

49 Vgl. Guillén 1988, S. 197–211.

50 Vgl. Díaz Migoyo 2003.

51 Vgl. Hughes 1979.

Die weibliche Ausprägung der Pikareske zeichnet sich durch die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung ihrer Hauptfiguren aus. Skandalös ist dies insofern, als die Frau in der Frühen Neuzeit in einem Abhängigkeitsverhältnis zum Mann steht und somit in ihrem Handeln stark eingeschränkt ist. Die Schelmin bildet folglich einen literarischen Selbstentwurf, der jenseits der gesellschaftlichen Norm angesiedelt ist. Analog zur christlich-patriarchalischen Geschlechterordnung unterwerfen sich die männlichen Schelme wechselnden Herren, womit sie sich J. Butler zufolge in die gleiche gesellschaftliche Stellung wie Frauen begeben.⁵² Aus der Inversion der Geschlechterordnung leiten sich die Überlegungen ab, die den roten Faden dieser Arbeit bilden sollen: Während es sich bei den Schelminnen um *mujeres libres* handelt, die ihre Freier meisterhaft um den Finger wickeln, sind die Schelme Leibeigene, die ihren Herren bisweilen auch Liebesdienste erweisen müssen. Dabei steht die erotische Dimension der Herr-Knecht-Beziehung nicht für sich, sondern eröffnet dem Leser Zugang zu einer Vielzahl gesellschaftlicher Konflikte im frühneuzeitlichen Spanien. Sie ist Teil eines diskursiven Netzwerks, in dem die einzelnen Diskurse aufeinander verweisen.

Innerhalb der Herr-Knecht-Beziehung stellen die Herren Vertreter der mittelalterlichen Ständeordnung dar, deren Risse der Knecht sichtbar werden lässt. Dies mag einer der Gründe sein, warum *amo* und *criado* zum festen Inventar der Literatur des Siglo de Oro gehören. Ihr häufiges Auftreten lässt sich damit erklären, dass ihr Verhältnis zueinander problematisch geworden ist. Einen ihrer spektakulärsten Auftritte haben Herr und Knecht im *Don Quijote* (1605/15) von Miguel de Cervantes. Immer wieder muss Sancho Panza seinen trauntänzerischen Herrn auf den Boden der Tatsachen zurückholen, wobei hier die von S. de Madariaga aufgeworfene Frage der allmählichen *quijotización* des Schildknapen außen vor bleibt.⁵³ Dass auch dieses Paar nicht frei von erotischen Spannungen ist, haben H. Weich und S. Leopold in zwei Studien aufgezeigt, die von der ungemeinen Suggestionskraft des *Don Quijote* zeugen.⁵⁴ Gemäß der Hegel'schen Lektüre von M. Molho sind die Herren des Schelms »für sich«, während der Schelm »für andere« ist. Durch seine körperliche Arbeit wird der Schelm aber der materiellen Lebensbedingungen gewahr, was dem Herrn aufgrund seines

52 Vgl. »The Symbolic order creates cultural intelligibility through the mutually exclusive positions of ›having‹ the Phallus (the position of men) and ›being‹ the Phallus (the paradoxical position of women). The interdependency of these positions recalls the Hegelian structure of failed reciprocity between master and slave, in particular, the unexpected dependency of the master on the slave in order to establish his own identity through reflection.« (Butler 2007, S. 60.)

53 Vgl. Madariaga 1926, S. 151–162.

54 Vgl. Weich 2001, S. 128; Leopold 2016, S. 131–133.

ausschweifenden Lebensstils und Müßiggangs verwehrt bleibt. Somit gelangt der Schelm zu Selbst-Bewusstsein und innerer Freiheit.⁵⁵

F. Jameson zufolge kommt dem realistischen Roman im Zuge der kapitalistischen Kulturrevolution die Funktion zu, die neue Lebenswirklichkeit auszugestalten, indem er die dafür notwendigen Gewohnheiten und Praktiken ›programmiert‹ und die überkommenen Strukturen des Feudalismus ›deprogrammiert‹.⁵⁶ Dementsprechend stand in der Pikareske-Forschung lange Zeit die Frage im Vordergrund, inwiefern die Gattung die Entstehung der Klassengesellschaft reflektiert. Den Ausgangspunkt dieses Ansatzes stellt die im 16. Jahrhundert intensiv geführte Armutsdebatte dar, die sich von den Keimzellen des Protestantismus ausgehend bis nach Spanien ausdehnte. Laut M. Cavillac wurde im Rahmen der Armutsdebatte das Anrecht auf Almosen vom Anrecht auf Arbeit abgelöst, das für das Ethos des Bürgertums charakteristisch ist.⁵⁷ Damit war Individuen grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, aus eigenem Antrieb der Misere zu entkommen und gesellschaftlich aufzusteigen.

Wenn Francisco de Quevedo in einer seiner *letrillas satíricas* zu Reichtum gekommene Juden als »pícaros« bezeichnet, deutet er auf einen weiteren Konflikt hin, der an den Hauptfiguren des Schelmenromans ausgetragen wird:

Y he visto sangre judía
hacerla el mucho caudal
(como papagayo) real,
clara ya su vena oscura.
Pícaros hay con ventura
de los que conozco yo,
y pícaros hay que no.⁵⁸

Im Sinne dieser Reime hat A. Castro die Pikareske früh mit dem neuchristlichen Milieu in Verbindung gebracht.⁵⁹ Die Spekulationen über die Abkunft der Autoren der Schelmenromane haben dazu geführt, dass man deren Hauptfiguren eher mit *judeoconvertos* als mit Morisken identifiziert hat. Bei näherem Hinsehen fällt jedoch auf, dass die Zuordnungen längst nicht immer eindeutig sind. Als Neuchristen teilten die Nachfahren von Juden und Muslimen Erfahrungen und Gefühle, wodurch sie sich trotz ihrer unterschiedlichen kulturellen Prägung

55 Vgl. Molho 1964.

56 Vgl. Jameson 1990 S. 166.

57 Vgl. Cristóbal Pérez de Herrera, *Amparo de pobres*, Introducción, S. xc.

58 Francisco de Quevedo, *Poesía original*, Nr. 657, V. 27–33.

59 Vgl. »La máxima novela picaresca, el *Guzmán de Alfarache*, es obra archijudía; su autor, Mateo Alemán lo era por el lado paterno y el materno. El anonimato de *El Lazarillo de Tormes* es por demás sospechoso, y es muy probable que su autor fuera un converso. Lo que en *La Celestina* hay de rencor antisocial proviene de la misma fuente.« (Castro 1948, S. 569, Anm. 1.)

einander annäherten. M. Bataillon kommt das Verdienst zu, die wissenschaftliche Diskussion von der Armutsfrage im Schelmenroman auf die Ehrproblematik verschoben zu haben, die unauflösbar mit der *limpieza de sangre* verbunden ist.⁶⁰ Bekanntermaßen ist die Ehre eines der am obsessivsten behandelten Themen in der Literatur des Siglo de Oro. Anhand der Dramen von Lope de Vega hat N. Salomon aufgezeigt, dass insbesondere altchristliche Bauern als ehrenhaft galten, weil diese ihr Blut im Gegensatz zur urbanen Bevölkerung nicht mit dem von Juden vermischt haben sollen.⁶¹

Vor diesem Hintergrund deutet A. J. Cruz den Schelm als symbolisches Mittel, das das gesellschaftliche Bedürfnis nach einer mythischen Figur stille, die im Sinne eines Sündenbocks sämtliche Übel des Gemeinwesens in sich bündle.⁶² Mit einer solch einseitigen Lektüre wird allerdings die Agentialität geleugnet, die in den Streichen und Listen des Schelms zum Ausdruck kommt. Nach M. M. Bachtin geht die Gattung des Romans aus der volkstümlichen Lachkultur hervor, die in diametralem Gegensatz zur abstrakt-geistigen Kultur des offiziellen Lebens steht. Der Roman sei in seiner Anfangsphase von einem grotesken Realismus geprägt gewesen, in dem die vom materiell-leiblichen Leben bestimmte Wirklichkeit überzeichnet und verformt worden sei.⁶³ Zwar steht der Schelm am Ende einer Auseinandersetzung mit seinem Herrn allzu oft als *burlador burlado* da, doch ist sein Handeln maßgeblich von der Energie und Vitalität der Volkskultur bestimmt. Auf diese Eigenschaften hebt auch C. Bertin-Élisabeth ab, wenn sie dafür plädiert, den Schelm aufgrund seiner Rolle als Vorkämpfer des bürgerlichen Gesellschaftsmodells als »héros de la marge«⁶⁴ statt als »Antihelden« zu bezeichnen. Dieses Plädoyer impliziert, dass der groteske Realismus in der Pikareske bereits eine Schwundstufe erreicht hat. Die Hauptfigur hat hier begonnen, sich zwecks ihrer Individualisierung aus dem kollektiven Volkskörper herauszulösen, dessen Integrität ein wesentliches Merkmal der traditionellen Lachkultur ist.⁶⁵

Dank seiner Gewitztheit hat der Schelm die Lacher stets auf seiner Seite. Dabei wird ihm wie einem Narren zugestanden, auch heikle Themen anzusprechen. Weil er sich der vorherrschenden Ordnung entzieht, genießt er ein gewisses Maß an Redefreiheit. Mithin eignet ihm jenes subversive Potential, das M. M. Bachtin dem Karneval zuschreibt.⁶⁶ P. Stallybrass und A. White deuten den Karneval ihrerseits als kontrolliertes Aufbegehren, durch das die bestehende

60 Vgl. Bataillon 1969, S. 215–243.

61 Vgl. Salomon 1965.

62 Vgl. Cruz 1999, S. xiv.

63 Vgl. Bachtin 1995, S. 68–74.

64 Bertin-Élisabeth 2014, S. 150.

65 Vgl. Bachtin 1995, S. 69.

66 Vgl. Bachtin 1990, S. 47–60.

Ordnung aufgrund seiner kathartischen Funktion eher noch gefestigt werde. Zugleich betonen sie, dass der Karneval weder als eindeutig radikal noch als eindeutig konservativ aufzufassen sei. Insbesondere aufgrund seiner Vielstimmigkeit sei der Karneval prinzipiell von Ambiguität geprägt.⁶⁷ M. Foucault zufolge schwankte die Autorität des Narren historisch stets zwischen Extremen: Mal wurde seinen Worten geradezu prophetische Kraft zugeschrieben, mal sollten sie ungehört verhallen.⁶⁸ Der Schelm befindet sich folglich auf einer ständigen Gratwanderung, wenn es darum geht, sich Gehör zu verschaffen. Dabei geht er bis an die Grenzen des Sagbaren, die er dank seines rhetorischen Geschicks bisweilen auch überschreiten kann.

2.2. Pikareske Gegenkommunikation

E. Cros zufolge steht die Rhetorik des Schelms in einem direkten Zusammenhang mit der *converso*-Problematik. Die Neuchristen, die die Religion, der sie offiziell abgeschworen hatten, weiter praktiziert hätten, seien auf sprachliche Erkennungszeichen angewiesen gewesen, um sich gegenseitig als Anhänger ihrer Glaubensgemeinschaft erkennen zu können. Darüber hinaus hätten sie eine mehrdeutige Sprache verwendet, um den eigenen Glauben beim christlichen Gebet nicht zu verraten oder sich im Falle einer Befragung durch das Heilige Offizium nicht als Abtrünnige zu erkennen zu geben.⁶⁹ Belegen kann E. Cros seine Ausführungen anhand des *Directorium Inquisitorum*, das gegen 1376 von dem aragonesischen Generalinquisitor Nicolas Eymerich verfasst und 1578 in einer kommentierten Fassung neu aufgelegt wurde. Die Inquisitoren werden in dieser Schrift über die Tricks unterrichtet, auf die die *judaizantes* bei der Befragung durch das Glaubensgericht bevorzugt zurückgreifen:

Primus est per verborum æquiocationem: vt si interrogentur de corpore Christi vero, respōdent de corpore Christi mystico. Vnde si dicatur eis: credis tu quòd hoc sit corpus Christi, respondet, credo, quòd hoc est corpus Christi, intelligendo de lapide, quem videbit ibi, vel de suo corpore proprio, quod est corpus Christi, intelligendo, quòd omnia corpora mundi, sunt Christi, quia Dei, qui est Christus. Vel si interrogatur: credis tu baptismum esse sacramentum necessarium ad salutem? respondet, credo: intelligendo quòd talem sed suam: & non de isto, de quo interrogatur, sed de aliis. Vel si interrogatur: credis tu, quòd Christus fuerit natus de virgine? Respondet, firmiter: intelligendo, quòd firmitatem habet in sua mala perfidia. Vel si interrogatur: credis in vnica sanctam Ecclesiam catholicam? respondet, credo in vnam sanctam ecclesiam, intelligendo de sua, & suorum complicitum congregatione, quam vocat ecclesiam, &

⁶⁷ Vgl. Stallybrass/White 1986, S. 1–26.

⁶⁸ Vgl. Foucault 1971, S. 12–13.

⁶⁹ Vgl. Cros 2006, S. 218–221.

non de Ecclesia nostra: semper conuertendo intentionem suam ad illam partē æquiuocationis, quam gerit in mente: & sic de alliis æquiuocationibus.⁷⁰

Der Großinquisitor beschreibt hier den »modus euadendi per æquiuocationem«⁷¹, bei dem der Beschuldigte bewusst eine mehrdeutige Antwort gibt, durch die er Lügen geschickt umgehen und zugleich den Eindruck vermitteln kann, ein aufrichtiger Christenmensch zu sein: Auf die Frage, ob er glaube, dass dies der Leib Christi sei, antworte er mit Ja, meine damit aber einen nahegelegenen Stein oder seinen eigenen Leib, weil alle Leiber auf der Welt Christus seien; auf die Frage, ob er glaube, dass die Taufe für das Heil notwendig sei, antworte er ebenfalls mit Ja, meine damit aber nicht sein eigenes Heil, sondern das Heil anderer; auf die Frage, ob er glaube, dass Christus von einer Jungfrau geboren worden sei, antworte er, dass er fest glaube, beziehe sich damit aber auf seinen eigenen Glauben; auf die Frage schließlich, ob er an die eine heilige katholische Kirche glaube, antworte er, dass er an die eine heilige Kirche glaube, meine damit aber seine eigene Kirche. Nach E. Cros erfüllte die hermeneutische Unentscheidbarkeit, die aus diesen Antworten erwuchs, die Altchristen mit einer grundlegenden Sprachskepsis. Stets seien sie in Kommunikationssituationen darauf gefasst gewesen, hinters Licht geführt zu werden, weshalb sie der Sprache ihres jeweiligen Gesprächspartners besondere Aufmerksamkeit geschenkt hätten.⁷²

Die Pragmatik des Schelmenromans ähnelt den Befragungen des Glaubensgerichts. Wie bei einem Verhör wird der Schelm von einer Anrufungsinstanz dazu aufgefordert, über seinen Werdegang Bericht zu erstatten. Er muss sich für seine gegenwärtigen Lebensumstände rechtfertigen und darlegen, wie es zu ihnen gekommen ist. In der Forschung ist mehrfach auf die intertextuellen Bezüge der Pikareske zur mittelalterlichen Bekenntnisliteratur hingewiesen worden, als deren Vorbild die *Confessiones* des Augustinus gelten.⁷³ Zudem ist es wohl kein Zufall, dass der Schelmenroman seinen Höhepunkt zur Zeit der Gegenreformation erreichte, in deren Rahmen die Beichtpraxis massiv ausgeweitet wurde.⁷⁴ Allerdings kommt es in der Pikareske zu keinem schonungslosen Bekenntnis. Der Schelm ist darum bemüht, sich in einem vorteilhaften Licht darzustellen, um die Gunst der Anrufungsinstanz zu gewinnen. Dabei geht es ihm darum, Dinge, die ihm schaden könnten, zu verheimlichen, wozu er auf die gleichen Tricks wie die von der Inquisition verhörten *conversos* zurückgreift. Die Rhetorik des Schelms ist aber nicht auf eine bloße Notwendigkeit oder Über-

70 Nicolas Eymerich, *Directorium Inquisitorium*, III, 88, S. 430.

71 Nicolas Eymerich, *Directorium Inquisitorium*, III, 88, S. 430.

72 Vgl. Cros 2006, S. 221.

73 Vgl. Ehrlicher 2010, S. 56–57.

74 Vgl. Foucault 1976, S. 27–28.

lebensstrategie zurückzuführen, sondern immer auch ein ästhetisches Spiel, das dem Adressaten seiner Ausführungen eine hermeneutische Anstrengung abverlangt und auf eine lange Tradition in der spanischen Literatur zurückblickt.

Eine der frühesten Ausprägungen dieser Ästhetik findet sich in der galicisch-portugiesischen Troubadourlyrik des Mittelalters, die am Hof von Alfons dem Weisen kultiviert wurde. Während in den *cantigas de amor* eine Herrin aristokratischer Abkunft von einem ihr untergebenen lyrischen Ich überhöht wird, stellen die *cantigas de escarnho e maldizer* deren »contre-texte«⁷⁵ dar, in dem die Adressatin Hohn und Spott auf sich zieht. Hier wird nicht mehr die abstrakt-geistige, sondern im Sinne des Karnevalesken die körperlich-materielle Seite der Adressatin hervorgehoben. Dem aus dem 13. Jahrhundert stammenden *Arte de trovar* zufolge unterscheiden sich die *cantigas de escarnho* und die *cantigas de maldizer* grundlegend in ihrer Rhetorik: »Cantigas d'escarneio som aquelas que os trobadores fazen querendo dizer mal d'alguen en elas, e dizem-lho per palavras cubertas que hajan dous entendimentos, pera lhe-lo non entenderen [...] ligeiramente; e estas palavras chamam os clerigos »hequivocatio.«⁷⁶ In den *cantigas de maldizer* bringt das lyrische Ich seinen Unmut unverblümt zum Ausdruck. Die *cantigas de escarnho* hingegen zeichnen sich durch Doppeldeutigkeiten aus, die beispielsweise in Form von obszönen Wortspielen auftreten können.

In der kastilischen Dichtung begegnet man dieser Rhetorik in den *trobadas azurras* wieder, deren heute wohl bekanntestes Beispiel die Episode um die Bäckerin Cruz im *Libro de buen amor* (1330/43) des Arcipreste de Hita ist. Gemeinhin gilt dieser Text als Meisterwerk der *poesía juglaresca*, der das Verdienst zukommt, die sinnliche Seite des Christentums zum Ausdruck zu bringen. L. O. Vasvari hat auf den innovativen Charakter des *azurrismo* hingewiesen: Die Metaphern entstammten nicht immer einem festen Inventar, dennoch hätten im Text angelegte Doppeldeutigkeiten durch das geteilte kulturelle Wissen von Autor und Leser-Hörer entschlüsselt werden können. Bei der Rezitation des Textes vor einem Publikum hätten diese zudem durch Gestik und Mimik, Variationen der Stimmlage, die Betonung bestimmter Lexeme sowie gezielte Versprecher performativ vereindeutigt werden können.⁷⁷

Lope de Vega sollte diese Form von sprachlicher Ästhetik zu Beginn des 17. Jahrhunderts – und folglich zeitgleich mit der Blütephase der Pikaeske – erneut zum Thema machen. In seinem antiaristotelischen *Arte nuevo de hacer comedias* (1609) führt er die tragische und die komische Gattung zusammen und setzt somit zugleich die Ständeklausel außer Kraft. Dem adligen Personal werden

75 Bec 1984, S. 7.

76 *Arte de trovar*, V, S. 42.

77 Vgl. Vasvari 1983, S. 300–302.