

Peripher oder polyzentrisch?

***Alternative Romanwelten
im 18. Jahrhundert***

SONDERDRUCK

119

Internationale Forschungen zur
Allgemeinen und
Vergleichenden Literaturwissenschaft

In Verbindung mit

Norbert Bachleitner (Universität Wien), Dietrich Briesemeister (Friedrich Schiller-Universität Jena), Francis Claudon (Université Paris XII), Joachim Knape (Universität Tübingen), Klaus Ley (Johannes-Gutenberg-Universität Mainz), John A. McCarthy (Vanderbilt University), Alfred Noe (Universität Wien), Manfred Pfister (Freie Universität Berlin), Sven H. Rossel (Universität Wien)

herausgegeben von

Alberto Martino
(Universität Wien)

Redaktion: Ernst Grabovszki

Anschrift der Redaktion:
Institut für Vergleichende Literaturwissenschaft, Berggasse 11/5, A-1090 Wien

Peripher oder polyzentrisch?

Alternative Romanwelten im 18. Jahrhundert

***herausgegeben von
Barbara Kuhn und Ludger Scherer***

WEIDLER Buchverlag Berlin

Umschlagabbildung:

Paul Klee: Wandbild aus dem Tempel der Sehnsucht Dorthin

Die Reihe „Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft“ wird seit dem Jahr 2005 gemeinsam von Editions Rodopi, Amsterdam – New York, und dem Weidler Buchverlag, Berlin, herausgegeben. Die Veröffentlichungen in deutscher Sprache erscheinen im Weidler Buchverlag, alle anderen bei Editions Rodopi.

From 2005 onward, the series „Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft“ will appear as a joint publication by Editions Rodopi, Amsterdam – New York and Weidler Buchverlag, Berlin. The German editions will be published by Weidler Buchverlag, all other publications by Editions Rodopi.

© WEIDLER Buchverlag Berlin 2009
Alle Rechte vorbehalten / All rights reserved
Printed in Germany

ISBN 978-3-89693-531-1
www.weidler-verlag.de

Inhalt

BARBARA KUHN und LUDGER SCHERER Der Roman, die Romania und das 18. Jahrhundert. Einleitende Bemerkungen.....	7
ROLF LESSENICH Antike, Romania und die Gattungstheorie des englischen Romans im 18. Jahrhundert	17
MICHAEL BERNSEN Ägypten im französischen 18. Jahrhundert: der Roman <i>Sethos</i> des Abbé Terrasson.....	31
CHARLOTTE KRAUß Die alternativen Welten des Bernardin de Saint-Pierre	45
ULRIKE SPRENGER Aporien der Empfindsamkeit – Einfühlung und Verausgabung in Prévosts <i>Manon Lescaut</i>	65
ANSGAR THIELE Jean Potockis <i>Manuscrit trouvé à Saragosse</i> und das Individuum der Unterhaltung	79
SUSANNE KREPOLD Zwischen Predigt und Satire. Zu Jacob Vernes' Briefroman <i>Confidence philosophique</i> und den Missverständnissen seiner Rezeption.....	93
BARBARA KUHN «J'étois deux personnes». Briefästhetik und Subjektentwurf in den Romanen Isabelle de Charrières	109
ROBERT FAJEN Imaginäre Reisen der Stadt. Venedig und der venezianische Roman im 18. Jahrhundert.....	137
SUSANNE WINTER Theaterwelten im italienischen Roman des 18. Jahrhunderts.....	155
LUDGER SCHERER <i>Don Quijote</i> im Settecento. Eine Relektüre von Pietro Chiaris <i>Filosofessa italiana</i>	177

MONICA BANDELLA «Qualche pennellata presa d'altronde». Saverio Bettinelli und der europäische Briefroman: <i>Lettere d'un amica</i> (1785).....	199
ROLAND ALEXANDER IBLER Polyzentrisch, peripher? – eine späte Übersetzung für die Repubblica Letteraria. Der <i>Pentamerone delle Metamorfosi d'Ovidio</i> (1777) eines anonymen Prosators toscanos zwischen Epik, Novellistik und dem neuen Genus des Romans	219
MANFRED TIETZ Roman und Theater im spanischen 17. Jahrhundert. Geschichte eines Niedergangs.....	245
HANS-JOACHIM LOPE Geträumtes Baltikum. Vicente Martínez Colomers «nordischer» Traum in <i>El Valdemaro</i> (1792).....	265
MANFRED LENTZEN Der Roman als Schule der Moral. Pedro Montengóns <i>Eudoxia, hija de Belisario</i> (1793) in der Nachfolge Marmontels	281
HENRIETTE PARTZSCH <i>El medio con que se oculta el veneno</i> . Sexualität, Libertinage und Empfindsamkeit in Pedro Montengóns spanischem Erziehungsroman <i>Eusebio</i>	297
CHRISTIAN VON TSCHILSCHKE Das Primat der Ethik. Strategien kultureller Rezentrierung in José Cadalsos <i>Cartas marruecas</i> (1774/1789) – mit einem Ausblick auf Pedro Montengóns <i>Eusebio</i> (1786-1788).....	313
SABINE SCHMITZ Konstruktionen des «Orient» in José Cadalsos <i>Cartas marruecas</i> . Identitätsformationen im Zeichen von <i>Orientalism</i> , Afrophilie und Ethnozentrismus?.....	335
JAN-HENRIK WITTHAUS Vom Vater zum Sohn. «Patriotische Inschriften» in José de Cadalsos <i>Cartas marruecas</i>	359
Zu den Trägerinnen und Trägern.....	383

Christian von Tschilschke

Das Primat der Ethik.

Strategien kultureller Rezentrierung in José

Cadalso *Cartas marruecas* (1774/1789) – mit einem

Ausblick auf Pedro Montengóns *Eusebio* (1786-1788)

En la paradójica recepción que José Cadalso hace de *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu se refleja la asimetría de las relaciones culturales que mantienen España y Francia durante el siglo XVIII. En sus *Cartas marruecas* (1774/1789) Cadalso sigue sin duda el modelo francés, pero, al mismo tiempo, reacciona ante él con una amplia estrategia de recentralización cultural, lograda gracias al uso de diversas formas de conexión contextual: la relación distante, con matices orientalistas, es reemplazada por una relación de cercanía cultural; el tema central de la crítica de los prejuicios, tan importante en la época de la Ilustración, es reinterpretado desde una perspectiva moralista; la novela va más allá de la mera tematización de la nación, sirviendo también como modelo estructural para una creación imaginaria de ésta; y en el encuentro con lo ajeno se percibe, ante todo, una orientación ética, y, en menor escala, una orientación epistemológica. Con respecto a su anhelo ético, la novela de Cadalso presenta ciertas semejanzas con la «novela de aprendizaje» *Eusebio* (1786-1788) de Pedro Montengón, que, a su vez, puede ser considerada como modelo alternativo a *Cartas marruecas* ya que se sirve de una estrategia de descentralización cultural en la que la persistencia en el tema de la nación se abre hacia una visión más globalizante.

Die Diskussion um José Cadalso (1741-1782) *Cartas marruecas* wurde lange Zeit aus einer wertenden Perspektive geführt, wobei die Frage nach dem Grad der Eigenständigkeit oder Abhängigkeit Cadalso gegenüber dem von ihm rezipierten Modell des Briefromans eine zentrale Rolle spielte. Heute erscheint es dagegen sinnvoller, von der Behauptung auszugehen, dass Cadalso unter den spezifischen Voraussetzungen des spanischen Identitätsdiskurses in einen Verhandlungsprozess mit seinen ausländischen Vorbildern eintritt, der in seiner Art typisch ist für die Beziehungen zwischen Kulturen, die den Beteiligten als asymmetrisch erscheinen, und das ist ja für die Kulturbeziehungen zwischen Spanien und Europa im 18. Jahrhundert zweifellos der Fall.¹ Die in diesem Zusammenhang übliche Rhetorik der nationalen Selbstdefinition begegnet uns schon im ersten Satz der Einleitung der *Cartas marruecas*, in dem sich Cadalso in eine Linie mit Cervantes stellt.² Bevor Cadalso überhaupt auf die frem-

1 In allgemeiner, über Cadalso hinausgehender Form entwickle ich diesen Ansatz in meiner Habilitationsschrift: Christian von Tschilschke, *Identität der Aufklärung / Aufklärung der Identität: Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts* (Frankfurt a.M.: Vervuert, 2008).

2 «Desde que Miguel de Cervantes compuso la inmortal novela en que criticó con tanto acierto algunas viciosas costumbres de nuestros abuelos, que sus nietos hemos reemplazado con otras, se han multiplicado las críticas de las naciones más cultas de Europa en las plumas de autores más o menos imparciales.» José de Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, hg. von Emilio Martínez Mata (Barcelona: Crítica, 2000), S. 3.

de, von ihm importierte und in Spanien heimisch gemachte Gattung der «cartas», die er im Titel seines Werkes ankündigt, zu sprechen kommt, integriert er sie bereits in eine eigene nationale Tradition. Dieses Bestreben, nicht-spanische Einflüsse in einen spanischen Kontext zu stellen, ist – wie ich zeigen möchte – Teil einer umfassenden Strategie der kulturellen Rezentrierung bzw. Rekontextualisierung, die das fremde Modell zugleich als Grundlage und Widerpart behandelt.

Jesús Torrecilla rückt Cadalsos Vorgehen in die Nähe der von Homi Bhabha beschriebenen rhetorischen Strategien der Hybridität, Deformation, Maskierung und Inversion, der sich bevorzugt marginalisierte Gruppen bedienen.³ In der Tat vermag die Postkolonialismustheorie den Blick für Verhältnisse zu schärfen, denen wir in ähnlicher Form auch im spanischen 18. Jahrhundert begegnen. Das gilt nicht nur für die zentrale Problematik der kulturellen und nationalen Identität im Verhältnis zu Europa, sondern auch für eine Reihe von Teilaspekten, wie zum Beispiel die Relevanz der Kategorien Abhängigkeit/Unabhängigkeit, Fortschrittlichkeit/Rückständigkeit, Peripherie/Zentrum, Imitation/Eigenständigkeit und die Frage nach den angemessenen Strategien zur Selbstbehauptung im Umgang mit der Erfahrung der inneren und äußeren Kolonisierung durch kulturelle und politische Hegemonialmächte. Dabei liegt sicherlich eine gewisse Ironie in der Tatsache, dass die unter anderem in der Beschäftigung mit den ehemaligen spanischen Kolonien erarbeiteten Konzepte auch mit Gewinn auf das «Mutterland» und imperiale Zentrum Spanien selbst angewendet werden können – und das heißt auch auf eine historische Periode, in der Spanien immerhin noch zu den stärksten Kolonialmächten der Welt gehörte. Die paradoxe Übernahme und Umfunktionierung fremder Kulturformen erscheint vor diesem Hintergrund dann nicht mehr so ungewöhnlich, wie sie sich auf den ersten Blick darstellen mag.⁴

Ich möchte im Folgenden vier besonders signifikante Elemente einer Strategie der kulturellen Rezentrierung in den *Cartas marruecas* hervorheben. Dabei unterstelle ich zusätzlich – und hier kommt jetzt der Titel meines Beitrags «Das Primat der Ethik» zum Tragen –, dass die von Cadalso angestrebte Rekontextualisierung mit einer Aufwertung ethischer Kriterien einhergeht bzw. der Gestus der Rekontextualisierung selbst, im

3 Jesús Torrecilla, «La luz de la nación en las *Cartas marruecas*», in *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la ilustración hispánica*, hg. von Francisco La Rubia Prado und Jesús Torrecilla (Madrid: Tecnos, 1996), S. 271-297 (S. 285-288) und Homi Bhabha, «DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation», in *Nation and Narration*, hg. von Homi Bhabha (London/New York: Routledge, 1990), S. 291-322 (S. 296).

4 Vgl. z.B. Klaus-Dieter Ertler, der in Bezug auf Tomás de Iriartes *Fábulas literarias* (1782/1805) feststellt: «Es ist verwunderlich, wie sehr der Autor die französischen Importe auf symbolischer Ebene kritisiert, andererseits aber selbst eine literarische Gattung einführt, die eng mit dieser Welt verbunden ist.» Klaus-Dieter Ertler, *Kleine Geschichte der spanischen Aufklärungsliteratur* (Tübingen: Narr, 2003), S. 208.

Sinne einer gesteigerten Aufmerksamkeit für das Besondere, Konkrete, Lokale, Zeitgebundene, für Alltag, Praxis und Erfahrung als ethisch vorbildliche Verhaltensform gedeutet wird.⁵ Diese Haltung richtet sich gegen primär erkenntnisbezogene und kontextindifferente Sichtweisen, die Cadalso implizit als <französisch> denunziert.⁶ Die zentralen ethischen Themen und Motive des *hombre de bien*, der *amistad* oder der *virtud* rücken dadurch in eine funktionale Perspektive. Es kann deshalb auch nicht mehr um sie selbst oder um ihre literarische und philosophische Herkunft gehen, sondern allein um die Rolle, die sie innerhalb einer Strategie der kulturellen Rezentrierung spielen.⁷ Doch stellt sich die Frage, warum ethische Belange in diesem Zusammenhang überhaupt so große Bedeutung gewinnen. Es gibt darauf verschiedene Antworten: So ist anzunehmen, dass Erfahrungen der Exklusion, Marginalisierung und Diskriminierung in besonderer Weise moralische Empfindlichkeiten wecken. Umgekehrt eignen sich gerade ethische Grundsätze aber auch, um solche belastenden Erfahrungen zu kompensieren, indem sie dazu dienen, die eigene kultu-

-
- 5 Iris M. Zavala spricht allgemein von einem «mensaje ético-reformista» («Lecturas y lectores en las *Cartas marruecas*», in *Coloquio internacional sobre José Cadalso: Bolonia, 26-29 de Octubre de 1982*, hg. von Mario Di Pinto u.a. (Abano Terme: Piovan, 1985), S. 347-363 (S. 359)) des Romans und einer «perspectiva ética sobre España» (S. 361). Rebecca Haidt präzisiert: «In fact, an ongoing discussion of ethics is the most salient component of the *Cartas marruecas*: the state characterizing the three correspondents is that of virtue; they become friends because they are alike in their virtuousness and hold similar ethical principles. They are all three *hombres de bien* and are all three good in like ways.» Rebecca Haidt, *Embodying Enlightenment: Knowing the Body in Eighteenth-Century Spanish Literature and Culture* (Houndmills: Macmillan, 1998), S. 153. Die Freundschaft zwischen den drei tugendhaften Männern diene in den *Cartas marruecas* als «model for a wider program of national ethical restoration» (S. 154).
- 6 Zwar zeichnet sich die Epoche der Aufklärung insgesamt durch eine sehr enge Verflechtung von Epistemologie und Ethik aus, doch schließt dies unterschiedliche Hierarchisierungen, wie Francisco La Rubia Prado am Vergleich Montesquieus mit Cadalso verdeutlicht, nicht aus: «Mientras en las *Cartas persianas* la virtud encuentra su fundación en la razón, y ésta florece en la Europa ilustrada, en las *Cartas marruecas* la razón ha de encontrar su fundación en la virtud, y ésta se encuentra en los individuos virtuosos de cualquier cultura o nación.» Francisco La Rubia Prado, «Cadalso y el malestar de la razón ilustrada», in *Razón, tradición y modernidad*, S. 207-233 (S. 221).
- 7 Vgl. zur *hombria de bien* bei Cadalso Haidt, S. 151-187, zur *amistad* Russell P. Sebold, *Cadalso: El primer romántico «europeo» de España* (Madrid: Gredos, 1974), S. 45-58, und Francisco Sánchez-Blanco, «Una ética secular: la amistad entre «ilustrados»», in *La secularización de la literatura española en el siglo de las luces*, hg. von Manfred Tietz (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992), S. 169-185, zur *virtud* Hans-Joachim Lope, *Die «Cartas marruecas» von José Cadalso: Eine Untersuchung zur spanischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1973), S. 147-150, sowie zum Einfluss des Stoizismus (Seneca, Cicero) Nigel Glendinning, *Vida y obra de Cadalso* (Madrid: Gredos, 1962), S. 153-169, und Elizabeth Scarlett, «Mapping Out the *Cartas marruecas*: Geographical, Cultural, and Gender Coordinates», *Revista de Estudios Hispánicos*, 33 (1999), 65-83 (S. 69-79).

relle Besonderheit zu betonen oder den Eindruck zivilisatorischer Überlegenheit zu vermitteln.

1. Kulturelles Nahverhältnis statt orientalisierender Fernbeziehung

Gegenüber der zeitgenössischen Mode der Briefromane aus fingierter fremder, nicht-europäischer Perspektive und insbesondere gegenüber der von Montesquieu mit den *Lettres persanes* begründeten Gattungsvariante zeichnen sich die *Cartas marruecas* durch eine ganz spezifische Form der Kontextbindung aus: die Wahl Marokkos als Bezugspunkt des Fremden.⁸ Montesquieu hat sich dafür entschieden, die imaginative Fremdperspektive Reisenden aus Persien zu übertragen. Diese Entscheidung ist zwar dem Geschmack des französischen Publikums geschuldet, das gegen Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts von einer Welle der Begeisterung für alles Orientalische erfasst war, ansonsten darf diese Wahl aber als weitgehend willkürlich betrachtet werden.⁹ Montesquieu benutzt seine persischen Reisenden Rica und Usbek hauptsächlich als Vehikel zur Kritik an der europäischen und vor allem an der französischen Gesellschaft. Auch die Schilderung der Verhältnisse in Persien gehorcht den Prinzipien einer Alteritätskonstruktion, die zum einen als versteckte Kritik der eigenen Zustände und zum anderen als exotische Projektionsfläche europäischer Wunschvorstellungen dient. Das zeigt sich natürlich am deutlichsten in der erotischen Einfärbung der Haremsszenen, in denen sich das kulturell Fremde mit dem geschlechtlich Anderen überlagert und gegenseitig verstärkt. Doch das Fremde erhält letztlich keinen Eigenwert. Persien bleibt bei Montesquieu im Grunde eine literarische Erfindung. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man die *Lettres persanes* mit Friedrich Wolfzettel als *conte philosophique* liest und ihre erkenntnistheoretische Tendenz und die in der multiperspektivischen Anlage wirksame Dialektik der Aufklärung als das Novum dieses Briefromans betrachtet: «Weniger die Überwindung von Vorurteilen, als die mit diesem Vorgang verbundenen Probleme wären dann das eigentliche Thema der *Lettres*

8 Elizabeth Scarlett ist, ausgehend von der Frage «But the question remains: why does Cadalso choose to appropriate Moroccan subjectivities?» (S. 66), als Erste ausführlicher auf die historische, kulturelle und interpretatorische Relevanz dieser Wahl eingegangen.

9 So betont beispielsweise Earl Jeffrey Richards: «this choice is entirely arbitrary, for Montesquieu could just as easily have selected China or Peru or Abyssinia – as d'Argens and Goldsmith (China), Madame de Graffigny (Peru) and Johnson (Abyssinia) later did – as Persia. The choice of a specific exotic foreign country was essentially gratuitous, the only essential element being the French/non-French opposition» Earl Jeffrey Richards «The Referential Quality of National Images in Literary Texts: The Case of Montesquieu's *Lettres persanes*», in *Europa provincia mundi. Essays in comparative literature and European studies offered to Hugo Dyserinck on the occasion of his sixty-fifth birthday*, hg. von Joep Leerssen und Karl Ulrich Syndram (Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1992), S. 309-319 (S. 313).

persanes, deren orientalische Einkleidung eher instrumentelle Funktion als genuin kulturgeschichtliche Gründe hätte.»¹⁰

Im Unterschied zu der Kontingenzbeziehung, in der sich das Eigene und das Fremde in Montesquieus *Lettres persanes* befinden, haben wir es in Cadalsos *Cartas marruecas* mit einer Kontiguitätsbeziehung zu tun: einer Beziehung der Nachbarschaft und des kulturellen Kontaktes, die sich daraus ergibt, dass Cadalso seinen Spanienreisenden Gazel aus dem angrenzenden Marokko kommen lässt. Dadurch tritt an die Stelle eines exotistischen, literarisch stark kodifizierten Fernverhältnisses eine interkulturelle Beziehung, die fest in der historischen Lebenswelt Spaniens verwurzelt ist.¹¹

In der Einleitung der *Cartas marruecas* begründet Cadalso die Entscheidung, warum er sich in diesem Punkt von der europäischen Mode abkoppelt, ausdrücklich mit dem Verweis auf die außertextuelle Wirklichkeit, und zwar nicht die Wirklichkeit im Allgemeinen, sondern die besondere und konkrete Wirklichkeit Spaniens: «Esta ficción no es tan natural en España, por ser menor el número de viajeros a quienes atribuir semejante obra. Sería increíble el título de *Cartas persianas, turcas* o *chinescas*, escritas de este lado de los Pirineos.»¹² Das Beharren auf *verosimilitud* ist für Cadalso nicht nur eine ästhetische Forderung, die – wie bei Montesquieu – gewissermaßen zur Gattung selbst gehört, sondern enthält auch die moralische Pflicht, sich kontextindifferenten Sichtweisen, die

10 Friedrich Wolfzettel, «Montesquieu, *Les Lettres persanes* (1721/1754)», in *18. Jahrhundert – Roman*, hg. von Dietmar Rieger (Tübingen: Stauffenburg, 2000), S. 41-84 (S. 47).

11 Zur Präsenz Spaniens in Marokko in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bemerkt Antonio Domínguez Ortiz: «Quedaba todavía bastante presencia española: misioneros, descendientes de moriscos, etc. En las ciudades corría nuestra moneda y el conocimiento del idioma español estaba bastante extendido, pero a nivel oficial no había contactos, y el escaso comercio exterior estaba en manos de ingleses». Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración* (Madrid: Alianza, 1988), S. 112.

12 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 3f. Cadalso mag hier abgesehen von Montesquieus *Lettres persanes* an Giovanni Paolo Maranas *L'esploratore turco* (1684) und Germain-François Poullain de Saint-Foix' *Lettres d'une turque à Paris* (1730) bzw. Jean Baptiste de Boyer, marquis d'Argens' *Lettres chinoises* (1739/40) und Oliver Goldsmiths *The Citizen of the World* (1762) gedacht haben (vgl. Klaus-Jürgen Bremer, *Montesquieu «Lettres persanes» und Cadalsos «Cartas marruecas»*. Eine Gegenüberstellung von zwei pseudoorientalischen Briefsatiren (Heidelberg: Winter, 1971), S. 55-76). In Spanien erschienen in den Zeitschriften *El Pensador* je ein siamesischer («Pensamiento XXXII», 1763) und ein türkischer Brief («Pensamiento XLV», 1763; vgl. Klaus-Dieter Ertler, *Moralische Wochenschriften in Spanien. José Clavijo y Fajardo: El «Pensador»* (Tübingen: Narr, 2003), S. 153-158) sowie in *El Censor* zwei Briefe eines marokkanischen Spanienreisenden («Discurso LXV» vom 18.3.1784 und «Discurso LXXXVII» vom 12.1.1786; vgl. Klaus-Dieter Ertler, *Tugend und Vernunft in der Presse der spanischen Aufklärung: «El Censor»* (Tübingen: Narr, 2004), S. 73-77). Daneben verfasste Juan Meléndez Valdés zwischen 1780 und 1787 seine *Cartas turcas / Cartas de Ibrahim*, die aber bis auf die ersten beiden Briefe verschollen sind (vgl. Philip Deacon, «Las perdidas *Cartas turcas* de Meléndez Valdés», *Bulletin hispanique*, 83 (1981), 447-462).

sich ihm als Oberflächlichkeit des Denkens und Urteilens darstellen, zu verweigern. Dieser Anspruch wird gleich im Anschluss an die Einleitung, in den ersten Briefen, in deutlicher Frontstellung gegen das französische Vorbild im Detail entwickelt.

Durch die Wahl des marokkanischen Blickwinkels kommt zu der epistemischen Funktion, die im Verfahren des ‹fremden Blicks› üblicherweise dominiert, noch eine bedeutungsvolle kulturgeschichtliche Dimension hinzu, die nicht ohne Auswirkungen auf die Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden bleibt. Dass das Verhältnis von Spanien und Afrika, abgesehen von der geographischen Nähe, auch durch eine jahrhundertelange Konfrontation und Koexistenz der Kulturen geprägt ist, wird von den fiktiven Briefpartnern der *Cartas marruecas* mehrfach zur Sprache gebracht. So erwähnt beispielsweise Nuño im 44. Brief im Zuge der Erinnerung an die glorreiche militärische Vergangenheit Spaniens im 16. Jahrhundert die Unterwerfung Afrikas durch spanische Truppen.¹³ Umgekehrt wird jedoch auch die 800-jährige Herrschaft der Araber auf spanischem Boden nicht ausgespart. So zitiert Gazel im 57. Brief, der an Ben-Beley gerichtet ist, eine Anspielung Nuños auf diese Zeit – «el yugo de tus abuelos»¹⁴ – und dessen Kritik an der Lückenhaftigkeit von Universalgeschichten: «Doctores cordobeses de tu religión y descendientes de tu país, que conservaron las ciencias en España mientras ardía la península en guerras sangrientas, tampoco ocupan una llana en la obra.»¹⁵ Wie diese Beispiele zeigen, gibt es in den *Cartas marruecas* ein deutliches Bewusstsein dafür, dass das Fremde im Laufe der Geschichte teilweise zum Eigenen geworden ist.

Eine der Auswirkungen der in diesen Briefstellen evozierten kulturellen Nahbeziehung ist sicherlich auch die Tatsache, dass in den *Cartas marruecas* die orientalisch-pittoresken Elemente stark in den Hintergrund treten. Offensichtlich sind sich die beiden Kulturen dafür nicht fremd genug. Reste orientalischen Lokalkolorits finden sich etwa im 10. Brief, in dem das Thema Polygamie angeschnitten wird und Gazel sich die Frage nach der Größe seines Serails gefallen lassen muss («tengo doce blancas y seis negras»)¹⁶. Natürlich ist auch in den *Cartas marruecas* eine «Kolo-

13 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 117.

14 Ebd., S. 138.

15 Ebd., S. 139.

16 Ebd., S. 47. Schon Emily Cotton weist auf das Fehlen des orientalischen Lokalkolorits hin: Emily Cotton, «Cadalso and his foreign sources», in *From Cadalso to Rubén Darío*, hg. von E. Allison Peers (New York: AMS Press, 1976), S. 1-18 (S. 4), ebenso Bremer, S. 188. Lope äußert sich dazu wie folgt: «Das Übergewicht des europäischen Schauplatzes ist in den *Cartas marruecas* endgültig, der Orient spielt nicht einmal mehr eine Nebenrolle. Nur einmal erwähnt Gazel seinen Harem [...], aber keine seiner Frauen erscheint individualisiert wie Zelis, geschweige denn, daß sie die wilde Größe einer Roxane annähme» (S. 35). Torrecilla präzisiert demgegenüber allerdings völlig zu Recht: «Si aceptamos la

nisierung» bzw. «Orientalisierung» der marokkanischen Perspektive zu beobachten, insofern es stellenweise zu einer abwertenden oder idealisierenden Darstellung des Afrikanischen kommt, die dazu dient, die eigene spanische Identität zu profilieren.¹⁷ Im Gegensatz zu dem, was der *Orientalism* Edward Saids primär thematisiert, liegt der Tenor in den *Cartas marruecas* letztlich aber nicht auf der Herstellung von Dichotomien, sondern auf der Betonung der Gemeinsamkeiten zwischen Spanien und Afrika sowie dem afrikanischen Erbe Spaniens. Man kann in diesem Sinne geradezu von einer anti-orientalistischen Tendenz sprechen, deren pädagogische Botschaft hauptsächlich an die Adresse der Franzosen gerichtet ist und sich durch die Erfahrung legitimiert, selbst zur Spielfigur europäischer Identitätskonstruktionen geworden zu sein.

Über die allgemeine Affinität zwischen Spanien und Marokko hinaus, spielt Cadalso jedoch auch – worauf keine Ausgabe der *Cartas marruecas* hinzuweisen versäumt – auf ein zeitgenössisches Medienereignis an, das den damaligen Lesern mit Sicherheit noch in guter Erinnerung war.¹⁸ Von Mai 1766 bis Februar 1767 hatte ein Gesandter des marokkanischen Sultans namens Al-Gazzâl Spanien besucht. Indem Cadalso seinen marokkanischen Spanienreisenden «Gazel Ben-Aly» nennt, erweckt er gezielt den Eindruck, mit seiner Fiktion unmittelbar an reale Ereignisse anzuknüpfen.¹⁹ Dieser Wille zur Aktualität und Konkretheit wird Cadalso

definición de lo oriental proporcionada por Said, necesita ser matizada la constatación de Lope [...]. Lo oriental o marroquí desempeña un papel esencial en la obra de Cadalso, pero no como superposición adicional de un mundo exótico totalmente ajeno a la sociedad analizada, sino como componente básico de la identidad española que ha contribuido históricamente a la formación de su «carácter» (Torrecilla, S. 291). In Meléndez Valdés' *Cartas turcas / Cartas de Ibrahim* scheinen dagegen die exotistischen Elemente wesentlich stärker ausgeprägt gewesen zu sein als in den *Cartas marruecas*: vgl. Russell P. Sebold, *El rapto de la mente. Poética y poesía dieciochescas* (Barcelona: Anthropos, 1989), S. 343.

17 Vgl. dazu Christian von Tschilschke, «Discurso de identidad y evolución literaria en el siglo XVIII español: Reflexiones acerca de las *Cartas marruecas* de J. Cadalso y de la *Oración apologética por la España y su mérito literario* de J. P. Forner», in *Literatura – Cultura – Media – Lengua: Nuevos planteamientos de la investigación del siglo XVIII en España e Hispanoamérica*, hg. von Christian von Tschilschke und Andreas Gelz (Frankfurt a.M. [u.a.]: Lang, 2005), S. 27-46 (S. 42f.).

18 Manuel Camarero spricht von einem «juego retórico entre la literatura y la realidad». Manuel Camarero, «Composición y lectura de las *Cartas marruecas* de Cadalso», *Dieciocho*, 23/1 (2000), 133-146 (S. 141).

19 Vgl. zum Besuch Al-Gazzâls in Spanien und der Beziehung dieses Ereignisses zum Werk Cadalsos Glendinning, S. 210; Lope, S. 88-91, der diesen Aspekt bereits «sehr viel mehr als nur eine historische Kuriosität» nennt (S. 88); Juan Bautista Vilar und Ramón Lourido, *Relaciones entre España y el Magreb: Siglos XVII y XVIII* (Madrid: Mapfre, 1994), S. 272-276; Manuel Camarero, «Gazel y el embajador de Marruecos: literatura y realidad», in *El viejo mundo y el nuevo. Simposio sobre Literatura de Viajes*, hg. von Salvador García Castañeda (Madrid: Castalia / Ohio State University, 1999), S. 133-141 sowie Tschilschke, *Identität der Aufklärung / Aufklärung der Identität* (Kapitel «Modellimitation und Kontextbindung») und den Aufsatz von Sabine Schmitz in diesem Band. Als erster hat

letztlich aber auch zum Verhängnis, denn die Veröffentlichung seines Manuskripts wird am Ende nicht etwa durch eine sich an der aufklärerischen Intention des Textes störende Zensur verhindert, sondern durch die Wechselfälle der spanischen Afrikapolitik.²⁰ Die Wahl der Außenperspektive in den *Cartas marruecas* ist also, wie bereits diese wenigen Beispiele erkennen lassen, alles andere als willkürlich, erfüllt sie doch eine bestimmte kulturelle Funktion, die zusätzlich eine ethische Valorisierung erfährt.

2. Die kulturelle und moralische Wendung der Vorurteilkritik

Wie sich diese Tendenz auf der thematischen Ebene des Textes manifestiert, lässt sich am Beispiel des genuin aufklärerischen und prinzipiell universalistisch ausgerichteten Anliegens der Vorurteilkritik verdeutlichen. In den *Cartas marruecas* wird das Thema Vorurteilkritik einer kulturspezifischen Reformulierung unterzogen, die ethische gegenüber epistemologischen Aspekten betont. Betrachten wir dazu den 60. Brief, den der marokkanische Spanienreisende Gazel an seinen Mentor Ben-Beley schreibt. Cadalso legt darin Gazels spanischem Freund Nuño eine Anekdote in den Mund, die von einem Ereignis erzählt, das die interkulturelle Kommunikationsforschung unserer Tage als «critical incident» bezeichnen würde. Weil die französische Flotte zu Zeiten Ludwigs XIV. den Befehl hat, sich bei Begegnungen mit Spaniern so gut wie möglich deren Sitten anzupassen – der Tod Karls II. steht bevor und damit die Frage der spanischen Erbfolge, die Ludwig XIV. zugunsten seines Neffen gelöst sehen will –, stattet ein französischer Kommandeur seine Leute bei einem Besuch im Hafen von Cartagena allesamt mit Brillen aus, nachdem ein zuvor von ihm ausgesandter Kundschafter auf zwei Spanier getroffen war, die zufällig beide Brillen trugen. Angesichts des grotesken Aufzugs der Franzosen – «cargados con tan importunos muebles»²¹ – bricht die spanische Bevölkerung in Gelächter aus, und es kommt zu einer blutigen Auseinandersetzung, die von den herbeigeeilten Vorgesetzten nur mit Mühe beendet werden kann, weil keiner der beiden über die nötigen Fremdsprachenkenntnisse verfügt und selbst die Verständigung der zu Hilfe gerufenen Geistlichen an der jeweils unterschiedlichen Aussprache des Lateinischen scheitert.²²

auf diesen Zusammenhang der costumbristische Schriftsteller Serafin Estébanez Calderón (1799-1867) aufmerksam gemacht.

20 Vgl. Lope, S. 68, und Manuel Camarero, «Introducción», in José Cadalso, *Cartas marruecas*, hg. von Manuel Camarero (Madrid: Castalia, 1996), S. 17-29 (S. 27).

21 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 145.

22 Die Anekdote entstammt im Kern dem ersten Band des Reiseberichts *Voyages du P. Labat de l'ordre des FF. Prêcheurs en Espagne et en Italie*, 8 Bde. (Paris: Delespine, 1730),

Cadalso führt mit seiner Anekdote auf witzige Weise vor Augen, wie Stereotype aus der voreiligen Generalisierung von Einzelbeobachtungen entstehen und wie selbst gute Vorsätze ins Gegenteil umschlagen können, wenn es am nötigen Wissen über eine fremde Kultur fehlt. Dass Cadalso diese Erkenntnis an einer Begegnung zwischen Franzosen und Spaniern und ausgerechnet am Merkmal der Brille exemplifiziert, ist natürlich kein Zufall, sondern eine Erwiderung auf den berühmten 78. Brief aus Montesquieus *Lettres persanes*, in dem zu Beginn die Spanier als eine Nation von Brillenträgern verspottet werden: «La gravité est le caractère brillant des deux nations; elle se manifeste principalement de deux manières: par les lunettes et par la moustache.»²³ In seiner zu Lebzeiten unveröffentlichten *Defensa de la nación española* (1768/1771) hatte Cadalso darauf noch mit den Worten «también se podrá inferir con igual raciocinio que la nación francesa funda su bello espíritu en las *lornettes* de sus superficiales sabios»²⁴ reagiert. Jetzt nimmt er symbolische Rache, indem er den Franzosen die Brillen aufsetzt, die diese zuvor den Spaniern angedichtet hatten.

Eine implizite Kritik an Montesquieus Spanien-Brief ist darüber hinaus auch darin zu sehen, dass Cadalso einen bei aller Komik ernsthaften, ja blutigen Vorfall zwischen den beiden Nationen als Beispiel wählt, wodurch er zu verstehen gibt, dass mit Klischees über andere Völker nicht zu scherzen sei. Dabei mobilisiert der in dieser Kritik mitschwingende Vorwurf der «Frivolität», der mit dem spanischen «Ernst» kontrastiert, natürlich seinerseits ein traditionelles antifranzösisches Klischee.

Abgesehen von diesen konkreten Bezügen, unterscheidet sich Cadallos Vorgehen von dem Montesquieus aber noch in einer Weise, die für unseren Problemhorizont von grundsätzlicher Bedeutung ist. Während Montesquieu den individuellen Fremdheitserfahrungen seiner Perser –

S. 264f. (vgl. Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 144; eine elektronische Version der Erstausgabe findet sich unter <http://gallica.bnf.fr>). Der Dominikanermissionar und beliebte Reiseschriftsteller Jean-Baptiste Labat (1663-1738), der gegenüber Spanien generell einen kritisch-herablassenden Ton anschlägt, hatte sich vom 10.10.1705 bis 30.1.1706 in Cádiz und im übrigen Andalusien aufgehalten. Seine Beobachtungen zur spanischen Brillenmode fasst er unter dem Marginaltitel «lunettes fort en usage en Espagne» (S. 264) zusammen. Vgl. zu Labats Spanienbericht Bartolomé Bennassar und Lucile Bennassar, *Le voyage en Espagne. Anthologie des voyageurs français et francophones du XVI^e au XIX^e siècle* (Paris: Laffont, 1998), S. 1222f., sowie Inmaculada Tamarit Vallés, «Jean-Baptiste Labat en Espagne: le récit d'un séjour involontaire», in *La cultura del otro: español en Francia, francés en España: La culture de l'autre: espagnol en France, français en Espagne*, hg. von Manuel Bruña Cuevas u.a. (Sevilla: Departamento de Filología Francesa de la Universidad de Sevilla, 2006), S. 269-277 (<http://www.culturadelotro.us.es/actasehfi/pdf/2tamarit.pdf>). Die Geschichte der Symbolik der Brille in der spanischen Kultur und ihrer Darstellung in Literatur und Kunst bleibt noch zu schreiben.

23 Montesquieu, *Lettres persanes*, hg. von Paul Vernière (Paris: Garnier, 1975), S. 163. Gemeint sind an dieser Stelle Spanien und Portugal.

24 José de Cadalso, *Defensa de la nación española contra la «carta persiana LXXVIII» de Montesquieu*, hg. von Guy Mercadier (Toulouse: France-Ibérie, 1970), S. 16.

«Comment peut-on être Persan?»²⁵ – ganz selbstverständlich universale Gültigkeit beimisst, bindet Cadalso dieselben Einsichten in die Mechanismen interkulturellen Verstehens an den besonderen Fall einer «conversación de las naciones»²⁶ und verankert sie darüber hinaus, wie die Anekdote zeigt, in einem konkreten historischen und politischen Kontext, der ihnen einen unmittelbaren Praxisbezug und ein Moment der persönlichen Betroffenheit verleiht, die bei Montesquieu in dieser Weise nicht zu finden sind.

Im Zusammenhang damit ist nicht zuletzt auch die Tatsache von Bedeutung, dass Cadalso, in einer für seine Herangehensweise insgesamt charakteristischen Art, gerade nicht die Verfremdung des Gewohnten, für die Montesquieus Text spektakuläre Beispiele liefert, sondern im Gegenteil den Abbau von Fremdheit in den Mittelpunkt seiner Erzählung stellt. Cadalsos Hauptaugenmerk gilt dem zentralen ethischen Bedürfnis nach dem Verstehen des Anderen und weniger der Kritikwürdiges entlarvenden Verständnislosigkeit des Fremden, der «Form des <Nichtverstehens>»,²⁷ der sich neben Montesquieu im 18. Jahrhundert unter anderem Voltaire und Swift bedienen.²⁸

Doch noch eine andere Beobachtung drängt sich auf, die jedoch weniger mit dem interkulturellen Aspekt der Anekdote als vielmehr mit dem kulturspezifischen Aufklärungsbegriff zusammenhängt, der in ihr zum Tragen kommt. So verknüpft Cadalso die Entstehung und die Lösung des Konflikts mit sozialen Kategorien: Während das versammelte Volk und die Soldaten ihrem Unverständnis der Situation mit Gewalt Ausdruck verleihen, obliegt es den umsichtigen Autoritäten, die sofort die Brisanz der Situation erkennen, Frieden zu schaffen: «La prudencia de ambos, conociendo la causa de donde dimanaba el desorden y las consecuencias

25 Montesquieu, S. 69.

26 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 144.

27 Michail M. Bachtin, *Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans*, hg. von Edward Kowalski und Michael Wegner (Berlin/Weimar: Aufbau, 1986), S. 353. Gleichwohl macht auch Cadalso gelegentlich von dieser Form Gebrauch, wie Emilio Martínez Mata hervorhebt: Emilio Martínez Mata, «Prólogo», in Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. XVIII-LXXXIX (S. L), der u.a. auf den 13. Brief verweist, in dem Gazel Wappen als «estampas que me parecieron de mágica y figuras que tuve por capricho de algún pintor demente» (Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 55) charakterisiert. Bei Montesquieu ist natürlich in erster Linie an seine Beschreibungen des französischen Königs und des Papstes im 24. Brief der *Lettres persanes* zu denken (S. 55-57).

28 Vgl. dazu Jesús Torrecilla: «Al contrario que en la obra de Montesquieu, lo que a Cadalso le preocupan son los prejuicios que se originan en la falta de costumbre más que en la costumbre; en la falta de familiaridad más que en la excesiva familiaridad» (S. 277). Vgl. zum episodischen Charakter der betreffenden Passage Scott Dale, *Novela innovadora en las «Cartas marruecas» de Cadalso* (New Orleans: University Press of the South, 1998), S. 114-116.

que podía tener, apaciguó con algún trabajo las gentes».²⁹ Nicht allgemeines Selbstdenken – so kann man daraus schließen – ist Cadalsos aufklärerisches Ideal, sondern das verantwortliche Denken für andere, eine Aufgabe, die der Elite der *gobernadores* und *comandantes* vorbehalten bleibt.³⁰

3. Von der Thematisierung zur Imagination der Nation

Von besonderem Gewicht innerhalb der Strategie der kulturellen Rezentrierung, die ich in den *Cartas marruecas* am Werk sehe, ist das Zusammenspiel der nationalen Thematik mit der Gattungsstruktur des kombinierten Reise- und Briefromans. Das offensichtlichste Merkmal, durch das sich Cadalsos *Cartas marruecas* thematisch von Montesquieus *Lettres persanes* unterscheiden, ist die Hinwendung zur Nation, zum Nationalcharakter.³¹ Nun wird Cadalsos Konzentration auf die nationale Problematik allerdings auch immer wieder als Grund dafür angeführt, dass die romanhaften Qualitäten des Werks nur wenig entwickelt seien und dass die Möglichkeiten des Perspektivismus, über die der Briefroman grundsätzlich verfüge, nicht voll ausgeschöpft würden. Exemplarisch wird diese Ansicht etwa von Friedrich Wolfzettel vertreten. Wolfzettel geht von der allgemeinen These aus, dass der moderne Roman in Spanien «als fiktionale Historie und/oder als Spiegel des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens zum kritischen Instrument wird, mit dem die nationale Prob-

29 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 146.

30 Dieses paternalistische Prinzip kommt auch in dem Umstand zum Ausdruck, dass Gazel in Gestalt Nuños und Ben-Beleys gleich zwei geistige Führer aus verschiedenen Kulturen beigegeben sind. Neben der Freundschaft ist das Lehrer-Schüler-Verhältnis die zweite privilegierte Beziehungsform im Sozialverhalten und in der Vorstellungswelt der Aufklärer.

31 Alle bisher angestellten Vergleiche zwischen den *Lettres persanes* und den *Cartas marruecas* heben diesen Umstand hervor. So hält zum Beispiel schon John B. Hughes fest: «para Montesquieu Francia como tal no es problema». John B. Hughes, *José Cadalso y las «Cartas marruecas»* (Madrid: Tecnos, 1969), S. 83, und Bremer unterstreicht: «Montesquieu sorgt sich nicht wie Cadalso um das Schicksal seiner Nation» (S. 189). Zwar erklärt auch Montesquieu die Sitten der Nation zu seinem Thema («des mœurs et des manières de la Nation», S. 8), doch bleibt sein Zugang in eine universalistische, theoretisch orientierte Gesamtperspektive eingebettet. Cadalsos Interesse richtet sich dagegen auf das Besondere: «Estas cartas tratan del carácter nacional, cual lo es en el día y cual lo ha sido» (*Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 7). Vgl. zum Thema der Nation bei Cadalso José Antonio Maravall, «De la ilustración al romanticismo: El pensamiento político de Cadalso», in *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Bd. 2 (Paris: Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1966), S. 81-96; José Miguel Caso González, «Cadalso, la Ilustración y el problema de España», *Cádiz*, 2 (1983), 83-95; François Lopez, «Cadalso y la cuestión nacional», in *Coloquio internacional sobre José Cadalso: Bolonia, 26-29 de Octubre de 1982*, hg. von Mario Di Pinto u.a. (Abano Terme: Piovan, 1985), S. 235-255; Torrecilla; Mario Onaindía, *La construcción de la nación española: Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración* (Barcelona: Ediciones B, 2002); S. 180-186, 194f. u. 223-233, sowie José E. Santos, *El discurso dieciochesco español: Pensamiento y paradoja en Jovellanos, Cadalso y Forner* (Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 2002), S. 57-70.

lematik direkt oder indirekt reflektiert wird».³² Die Beschäftigung mit der Frage nach der kulturellen und nationalen Identität äußere sich vor allem in einer «Tendenz zur Thesenhaftigkeit, welche nicht selten eine quasi allegorische Interpretation»³³ nahelege. Vor diesem Hintergrund kann Wolfzettels Urteil über die *Cartas marruecas*, vor allem im Vergleich mit den *Lettres persanes*, nicht weiter überraschen:

Cadalso übernimmt die gängige aufklärerische Fiktion des orientalischen Reisenden, doch es gelingt ihm weder, einen Erkenntnisprozess darzustellen, noch verbindet er damit eine persönliche Problematik. So wird der «método epistolar», von dem der Autor in der Einleitung spricht, tatsächlich nur zur Methode, um einen fundamental diskursiven Gedankengang perspektivisch aufzulockern.³⁴

Mitbeeinflusst wird dieses Urteil durch die – insbesondere von der deutschsprachigen Hispanistik vertretene – geschichtsphilosophische Auffassung Hegels und Georg Lukács', wonach der moderne Roman das Verhältnis zwischen problematischem Individuum und kontingenter Welt gestalte. In Spanien mit seiner «ständisch gegliederten, vormodernen Gesellschaft, deren vorgegebene Normen und Lebenswelt und deren kollektive Strukturierung keine individuelle und subjektive Orientierung erforderlich machen»,³⁵ seien die Bedingungen für die Entstehung solcher gattungsprägender Bedürfnisse jedoch nur in geringem Maße gegeben.

32 Friedrich Wolfzettel, *Der spanische Roman von der Aufklärung bis zur frühen Moderne: Nation und Identität* (Stuttgart: Francke, 1999), S. 9.

33 Ebd., S. 10. Wolfzettel führt weiter aus: «Das heißt, oberhalb der Ebene des individuellen und psychologischen Konflikts spiegelt die Handlung auch eine allgemeine und nationale Problematik. Es geht also nicht nur, wie überall im europäischen Raum, um Ständesatire, Sitten- und Gesellschaftskritik, sondern um die Reflexion der jeweiligen historischen Situation Spaniens und die Suche nach der Wirklichkeit Spaniens» (ebd.).

34 Ebd., S. 21. Vgl. auch, als ein Beispiel unter vielen, Pedro Álvarez de Miranda: «El ingrediente «novelesco», sin ser ningún caso central, es indudablemente mayor en las *Lettres persanes* que en las *Cartas marruecas*.» Ders., «Ensayo», in *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, hg. von Francisco Aguilar Piñal (Madrid: Trotta, 1996), S. 285-325 (S. 300).

35 Wolfzettel, *Der spanische Roman*, S. 14. In Bezug auf Spanien und unter Betonung des verzögerten bzw. ausgebliebenen Säkularisierungsprozesses der spanischen Gesellschaft hat diese These vor allem Manfred Tietz vertreten («Die Aufklärung in Spanien – Eine Epoche ohne Roman», *Poetica*, 18 (1986), 51-74 und «El proceso de secularización y la problemática de la novela en el siglo XVIII», in: Tietz, *La secularización de la literatura española*, S. 227-246. Auch der von Tietz kritisch rezensierte Joaquín Álvarez Barrientos («Joaquín Álvarez Barrientos: *La novela del siglo XVIII*», *Notas*, 1 (1994), 31-34) greift die Kategorie der Säkularisierung auf: Joaquín Álvarez Barrientos, *La novela del siglo XVIII* (Madrid: Júcar, 1991), S. 52, 163; ders., «Novela», in *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, S. 235-283. Der Verlauf der Diskussion um den Stellenwert des spanischen Romans im 18. Jahrhundert wird u.a. von Wolfzettel, *Der spanische Roman*, S. 9-18; Heike Hertel-Mesenholler, *Das Bild der Frau im spanischen Roman des 18. Jahrhunderts: Im Spannungsfeld von Lebenswirklichkeit und Fiktion* (Frankfurt a.M.: Vervuert, 2001), S. 19-34 und Elena Kilian, *Bildung, Tugend, Nützlichkeit: Geschlechterentwürfe im spanischen Aufklärungsroman des späten 18. Jahrhunderts* (Würzburg: Königshausen & Neu-

Um zu einer anderen Einschätzung der *Cartas marruecas* zu gelangen, erscheint es mir zunächst notwendig, sich zu einem gewissen Grad von einem idealtypischen Verständnis der Gattung ‹Roman› in der Nachfolge Hegels zu lösen. Denn in diesem Verständnis lässt sich die Beschäftigung mit Fragen der kollektiven – kulturellen und nationalen – Identität entweder nur als Verhinderung der als zentrales Modernitätskriterium geltenden Konfrontation zwischen Individuum und Gesellschaft interpretieren oder mit Russell P. Sebold gleich als genuin ‹romantisch› verbuchen.³⁶ Auch wenn Wolfzettels These von der Dominanz der Identitätsproblematik im spanischen Roman seit dem 18. Jahrhundert durchaus zuzustimmen ist, halte ich es für zu einseitig, diese hauptsächlich in einem Hang zur Thesenhaftigkeit und in einer Neigung zu allegorischen Strukturen, das heißt in tendenziell antiromanesken, Narration und Fiktion entgegenstehenden Merkmalen sehen zu wollen. Eine solche Sichtweise verstellt den Blick für die besonderen literarischen Leistungen des spanischen Romans als Medium der Imagination der Nation. Denn anders als Montesquieus *Lettres persanes*, die im Wesentlichen eine philosophische und im engeren Sinne epistemologische Absicht mit universalistischem Anspruch verfolgen, besteht die Eigenart von Cadalsos *Cartas marruecas* darin, eine bestimmte Vorstellung der spanischen Nation hervorzubringen, und zwar – so meine These – gerade auch unter Ausnutzung genuin romanhafter Möglichkeiten. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, ist es jedoch nötig, sich von der Auffassung zu trennen, dass die Nation eine rein thematische Größe sei.

Benedict Anderson hat in seiner längst zum Klassiker gewordenen Studie *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* dem Verhältnis von Roman und Nation einige vielbeachtete Überlegungen gewidmet.³⁷ Seine Hauptthese lautet, dass die Entstehung

mann, 2002), S. 31-43, referiert. Dabei erweist sich die Frage nach dem jeweiligen Romanbegriff als Hauptquelle des Dissenses. Auch für Kilian wird ‹in der Gattungsdiskussion ein Gegensatz zwischen der deutschen und der spanischen Hispanistik deutlich: Denn wie am Beispiel des *Valdemaro* dargestellt werden konnte, beschränkt Manfred Tietz den Romanbegriff auf den modernen Roman, während Joaquín Álvarez Barrientos von einem offenen Romanbegriff ausgeht, der traditionelle Formen wie etwa den höfischen Roman, den Schelmenroman oder religiös inspirierte Erzähltexte durchaus einschließt› (S. 41). Dies sei, so Kilian, ‹ein generell zu beobachtender Unterschied› (ebd.). Beide Standpunkte stimmen freilich, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, darin überein, dass sie die *Cartas marruecas* nicht als Roman gelten lassen.

36 Genau so verfährt dann auch Wolfzettel: ‹Der in der ‹Introducción› [der *Cartas marruecas*] an erster Stelle genannte Roman [*Don Quijote*] scheint hier bereits im postaufklärerischen Sinn für eine idealistische Kritik der Wirklichkeit zu stehen und bestätigt die These von Russell P. Sebold, der Autor sei ‹el primer romántico europeo de España›› (Wolfzettel, *Der spanische Roman*, S. 20f.).

37 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (London/New York: Verso, 1991 [1983]), S. 24-36.

der Nation als einer vorgestellten Gemeinschaft («the birth of the imagined community of the nation»)³⁸ eng mit dem Aufkommen der Gattung Roman und des Mediums Zeitung im 18. Jahrhundert sowie den durch sie geschaffenen neuen Repräsentationsmöglichkeiten zusammenhänge: «For these forms provided the technical means for <re-presenting> the *kind* of imagined community that is the nation.»³⁹

Genau besehen behauptet Anderson, dass es eine dreifache Beziehung zwischen Roman und Nation gebe: Indem der Roman den Leser dazu bringe, gleichzeitig an unterschiedlichen Orten stattfindende Ereignisse und Handlungen in seinem Bewusstsein als Einheit zu imaginieren, wirke er als strukturelles Analogon zur Vorstellung der Nation («a precise analogue of the idea of the nation»)⁴⁰. Außerdem biete der Roman dem Leser die Möglichkeit, sich eine ganz bestimmte Nation vorzustellen, indem er die Welt im Roman mit Hilfe geeigneter Verfahren und Plotstrukturen, wie etwa der Pikareske oder des Bildungsromans, die eine Beschreibung der Gesellschaft in allen ihren Facetten erlaubten, als glaubwürdige Repräsentation der außertextuellen Welt, als «sociological landscape»⁴¹ bzw. «social space»⁴² erscheinen lasse. Und schließlich gebe es eine Verbindung zwischen der Vorstellung der Nation und der Expansion des Buchmarktes, die sich im Wissen des Einzelnen um die gleichzeitige Lektüre derselben Informationen durch viele andere Leser manifestiere («the almost precisely simultaneous consumption [*imagining*] of the newspaper-as-fiction»)⁴³.

38 Anderson, S. 24.

39 Ebd., S. 25. Anderson illustriert seine These an dem mexikanischen Roman *El Periquillo Sarniento* (1816) von José Joaquín Fernández de Lizardi, an zwei philippinischen Romanen, Francisco Balagtas *Pinagdaanang Buhay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania* (1838) und José Rizals *Noli me tangere* (1886), sowie an dem indonesischen Roman *Semarang Hitam* (1924) von Mas Marco Kartodikromo.

40 Anderson, S. 26.

41 Ebd., S. 30.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 35. Eine detaillierte Kritik an Andersons Thesen zum Roman und einen Versuch ihrer Reformulierung aus literaturwissenschaftlicher Sicht unternimmt Jonathan Culler in seinem Aufsatz «Anderson and the Novel», *Diacritics*, 29/4 (1999), 20-39. Er konzentriert sich auf die folgenden Aspekte: «the formal structure of narrative point of view, the national content of the fictions (which may include both the plot and the particular nature of the world of the novel), and finally the construction of the reader» (S. 22). Culler wirft Anderson hauptsächlich vor, nicht scharf genug zwischen der Form des Romans als struktureller Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung der Nation und der Darstellung nationsrelevanter Inhalte zu trennen. Cullers eigene, gerade auch im Hinblick auf die *Cartas marruecas* überaus bedenkenswerte These besagt, dass die nationale Bedeutung des Romans vor allem in seiner integrativen Leistung liege: «If a national community is to come into being, there must be the possibility for large numbers of people to come to feel a part of it, and the novel, in offering the insider's view to those who might have been deemed outsiders, creates that possibility» (S. 37).

Dieser letzte, spekulative Aspekt, der sich zudem hauptsächlich auf das Medium Zeitung bezieht, kann hier vernachlässigt werden, wobei allerdings nicht vergessen werden sollte, dass ja auch die *Cartas marruecas* zunächst in der zweimal pro Woche erscheinenden Zeitschrift *Correo de Madrid o de los ciegos* veröffentlicht wurden, bevor sie 1793 erstmals in Buchform herauskamen.⁴⁴ Umso interessanter ist es jedoch zu fragen, inwiefern die *Cartas marruecas* im Sinne der beiden anderen von Anderson genannten Kriterien, der strukturellen Analogie und der referenziellen Illusion, eine Grundlage für die Imagination der (spanischen) Nation liefern. In Bezug auf die inhaltliche Repräsentation der Nation steht die Leistung der *Cartas marruecas* außer Frage, auch wenn sie sicherlich einer gewissen Nuancierung bedarf. Cadalso liefert nicht nur ein umfassendes Panorama der spanischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, sondern unternimmt auch eine weniger abgrenzende als vielmehr integrative identitätsstiftende Ordnung der historischen Zeit und – in der «costumbristischen» Entdeckung der spanischen Provinzen – des geographischen Raums. Das strukturelle Mittel, mit dem dieser *tour d'horizon* literarisch organisiert wird, ist die Reise, durch die der Raum der Nation nach innen und außen abgegrenzt wird.

Gemäß seinem Credo «formar una verdadera idea del país en que se viaja»⁴⁵ bereist Gazel, wie er zu Beginn des 26. Briefs mitteilt, alle spanischen Provinzen, von denen er im Übrigen wie selbstverständlich annimmt, dass man sie sich trotz aller Unterschiede als Einheit vorstellen müsse («la diversidad de las provincias que componen esta monarquía»),⁴⁶ auch wenn diese Einheit nicht immer dem Ideal einer «perfecta unión»⁴⁷ entspreche. Gelegentlich weiten sich die Berichte aus der Provinz auch zu lebendig gestalteten Mikroerzählungen aus, wie im 43. Brief, in dem sich Gazel aus einer Stadt meldet, in der sich die «antigua España»⁴⁸ noch vollständig und von der Moderne unbehelligt erhalten habe, oder im 69. Brief, in dem es Gazel nach einem Kutschenunfall in die patriarchalische Idylle eines Landgutes verschlägt. Im siebten Brief wird eine derartige Episode, Nuños Begegnung mit einem andalusischen *señorito* und dem «tío Gregorio», von Gazel ausdrücklich als «un lance que parece de novela»⁴⁹ bezeichnet. Zudem begibt sich Gazel, der nach eige-

44 Vgl. zur Publikationsgeschichte der *Cartas marruecas* Emilio Martínez Mata, «Las redacciones de las *Cartas marruecas* de José de Cadalso», in *Ideas en sus paisajes: Homenaje al profesor Russell P. Sebold*, hg. von Guillermo Carnero u.a. (Alicante: Universidad de Alicante, 1999), S. 319-328.

45 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 12.

46 Ebd., S. 74.

47 Ebd., S. 78.

48 Ebd., S. 114.

49 Ebd., S. 29.

ner Auskunft bereits auf verschiedenen Europareisen Auslandserfahrungen sammeln konnte,⁵⁰ auch zweimal nach Frankreich, «más allá de los montes Pirineos»,⁵¹ wie er im 29. Brief verkündet. Der 90. und letzte Brief Gazels, in dem er seine Rückkehr nach Marokko via Málaga und Ceuta ankündigt, stammt dagegen aus Cádiz und ruft die südliche Grenze Spaniens in Erinnerung. Dabei wird die referenzielle Illusion, die von den in den Briefen erzählten Begebenheiten ausgeht, noch zusätzlich durch die Struktur des fingierten Briefwechsels und den der Gattung Brief eigenen Zeugnischarakter verstärkt, der auf den formalen Merkmalen der Autodiegese und der Verwendung des Präsens beruht.

Wenn von referenzieller Illusion die Rede ist, muss im Gegenzug auch der diskontinuierliche, inkohärente und fragmentarische Aufbau der *Cartas marruecas* zur Sprache kommen, auf den in der Forschung immer wieder hingewiesen wird und durch den sich Cadalso's Werk von einem «echten», handlungszentrierten Briefroman wie Choderlos de Laclos' *Les liaisons dangereuses* (1782) oder einem nicht-fiktiven Reisebericht wie Antonio Ponz' (1725-1792) monumentaler, zwischen 1772 und 1794 in 18 Bänden erschienener, sich weitgehend auch der Briefform bedienender *Viage de España, en que se da noticia de las cosas más apreciables, y dignas de saberse que hay en ella* unterscheidet.⁵² So tragen etwa die Briefe, aus denen sich die *Cartas marruecas* zusammensetzen, weder Zeit- noch Ortsangaben. Auch lässt sich der Reiseweg Gazels nur sehr lückenhaft rekonstruieren,⁵³ und der erzählende oder beschreibende Modus tritt sehr oft hinter einer summarisch-inventarisierenden oder verallgemeinernd-kommentierenden Darstellungsweise zurück. Das wird zum Beispiel zu Beginn des 26. Briefs deutlich, in dem Gazel eine Übersicht über die verschiedenen Volksgruppen der einzelnen Provinzen gibt. Cadalso lässt Gazel zwar kurz erwähnen, dass seine Ausführungen auf eigener Anschauung beruhen, verpflichtet ihn dann jedoch sogleich auf ein Referat der von Nuño vermittelten landeskundlichen Informationen: «Después de haberlas visitado hallo muy verdadero el informe que me había dado Nuño de esta diversidad.»⁵⁴ Der Beginn des bereits zitierten 43. Briefs kann hingegen als Beispiel für die eher seltene deiktische Ver-

50 Vgl. ebd., S. 12.

51 Ebd., S. 84.

52 Vgl. zur spanischen Reiseliteratur im 18. Jahrhundert Maurizio Fabbri, «Literatura de viajes», in *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, S. 407-423, und speziell zu Ponz' Werk Ana Isabel Frank, *El «Viage de España» de Antonio Ponz: Espíritu ilustrado y aspectos de modernidad* (Frankfurt a.M.: Lang, 1997).

53 Vgl. Manuel Camarero: «Cualquier intento de reconstruir por orden el viaje de Gazel es imposible, porque las referencias son sumamente imprecisas. Tan sólo podemos establecer algunos itinerarios parciales, aunque sería más oportuno hablar de los viajes de Gazel que del viaje, en singular.» (Camarero, «Composición», S. 141).

54 Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 74.

ankerung einer Sprechsituation in Raum und Zeit angeführt werden. Gazel schreibt darin an Nuño: «La ciudad en que ahora me hallo es la única de cuantas he visto que se parece a las de la antigua España, cuya descripción me has hecho muchas veces»,⁵⁵ und etwas später heißt es: «y todo lo restante del aparato me hace mirar mil veces al calendario por ver si estamos efectivamente en el año que vosotros llamáis de 1768».⁵⁶ In Bezug auf die *inhaltliche* Repräsentation der Nation sieht sich der Leser der *Cartas marruecas* also einer Spannung zwischen kognitiv orientierter Belehrung und imaginativem Nachvollzug ausgesetzt.

Die andere im Anschluss an Andersons Thesen zu stellende Frage lautet, ob Cadalsos Roman auch als *strukturelles* Modell für die Vorstellung der Nation betrachtet werden kann, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass Spanien in den *Cartas marruecas* in seiner Vielfalt als Einheit thematisiert und im Modus von Narration und Fiktion annäherungsweise als Kollektiv erfahrbar gemacht wird. Diese zweite Frage ist meiner Ansicht nach uneingeschränkt positiv zu beantworten, und das aus mehreren Gründen: Die verwirrende Vielfalt, Heterogenität und relative Zusammenhanglosigkeit der mitgeteilten Informationen, Erkenntnisse, Erfahrungen und Erlebnisse, die von keinem übergeordneten Erzähler strukturiert werden, zwingt den Rezipienten zunächst einmal zu einer synthetisierenden Bewusstseinsleistung besonderer Art.⁵⁷ Hinzu kommt die spezifische Kommunikationsform des Briefverkehrs, die eine räumliche Trennung der Briefpartner impliziert, aber zugleich auch eine imaginäre räumliche und zeitliche Verbindung zwischen ihnen stiftet, insofern Briefschreiber und Briefempfänger (bzw. die sich mit ihnen identifizierenden realen Leser) jeweils eine innere Vorstellung von der gleichzeitigen Anwesenheit ihres Gegenübers an einem anderen Ort entwickeln.

Und schließlich ist der Umstand zu erwähnen, dass sich bei einem multiperspektivischen und polyphonen Briefroman wie den *Cartas marruecas* der Leser als eine gottähnliche Instanz begreifen kann, der als einziger das Privileg zukommt, die in sich beschränkten Einzelperspektiven jede für sich nachzuvollziehen und gleichzeitig als Ganzes zu überblicken. Das Hin- und Hergleiten im Lektüreprozess zwischen der subjektiven Sicht der handelnden Figuren und der diesen selbst nicht zugänglichen Gesamtschau der Handlung vermittelt dem Leser ein intuitives Wissen um den Zusammenhang zwischen Individuum und Kollektiv, von dem angenommen werden kann, dass es auch dem Verständnis der Nation als einer vorgestellten Gemeinschaft zugrunde liegt.

55 Ebd., S. 114.

56 Ebd.

57 Diese Behauptung gilt natürlich vor allem für die Rezeption der *Cartas marruecas* als Buch und im Modus der seinerzeit noch keineswegs selbstverständlichen stillen Lektüre.

4. Utopie der interkulturellen Begegnung

Die narrativ-fiktionalen Elemente der *Cartas marruecas* – das Handlungsmuster der Reise, die Verwendung individualisierter und interagierender Figuren und die multiperspektivische, dialogische Erzählweise – bilden auch die Grundlage, auf der Cadalso das Modell einer idealen interkulturellen Begegnung entwirft, die es in dieser Weise bei Montesquieu nicht gibt. Dieses Modell, das primär ethisch und nicht erkenntnistheoretisch ausgerichtet ist und das vor allem die angemessene Haltung zum Eigenen und den richtigen Umgang mit dem Fremden lehren soll, ist als literarische Umsetzung der in der ‹Brillen-Anekdote› im 60. Brief enthaltenen ethischen Botschaft aufzufassen, der zufolge vorrangig nach dem Abbau von Fremdheit, gleichgültig ob zwischen Individuen oder Nationen, zu streben sei. Zusammen mit seiner Leistung in Bezug auf die literarische Imagination der Nation ist darin nicht nur ein weiteres entscheidendes Element einer Strategie der kulturellen Rezentrierung, sondern vor allem auch Cadalsos genuiner Beitrag zur Gattungsentwicklung zu sehen.⁵⁸

Cadalso verwirklicht dieses Modell dadurch, dass er auf der makrostrukturellen Ebene eine Konstellation schafft, die drei Figuren miteinander konfrontiert: den Spanier Nuño Nuñez und die beiden Marokkaner Gazel Ben-Aly und Ben-Beley. Während der in Spanien lebende Nuño und der in Afrika verbliebene Ben-Beley jeweils aus ihrer kulturellen Binnenperspektive wahrnehmen und urteilen, agiert der junge Gazel als Kontaktfigur zwischen Europa und Afrika und als interkultureller Grenzgänger, der im Gefolge des marokkanischen Botschafters nach Spanien kommt und am Ende wieder in seine Heimat zurückkehrt, um den dort auf ihn wartenden öffentlichen Pflichten nachzukommen. Die Konzentration auf nur drei Figuren wertet die Beziehungen zwischen den einzelnen Personen auf und verleiht ihnen – in dem Maße, wie sie sich als eigenständige Charaktere profilieren – existenzielles Gewicht.

Auf der Diskursebene entspricht dieser Konzentration eine Realisierung aller möglichen Kommunikationsbeziehungen, auch wenn Gazel von den insgesamt 90 Briefen weitaus die meisten verfasst (69).⁵⁹ In den *Lettres persanes* existieren dagegen auf der Ebene der Makrostruktur kei-

58 Vgl. auch Elisabeth Scarlett zum Unterschied zwischen den *Lettres persanes* und den *Cartas marruecas*: «a comparison demonstrates more multicultural exchange and intermingling taking place in the *Cartas*» (Scarlett, S. 69).

59 Zavala spricht von einer «relación hermética» (S. 351). Vgl. zur Übersicht über den Briefverkehr u.a. Lope, S. 21, und Jorge Chen Sham, *La comunidad nacional «deseada»: la polémica imparcialidad de «Cartas marruecas»* (San José/Costa Rica: Perro Azul, 2004), S. 84. Dale hält fest: «El 76,6 por ciento de las misivas las escribe Gazel, y todas ellas salvo tres son para su maestro árabe» (S. 52).

ne vergleichbaren Beziehungen zwischen Vertretern unterschiedlicher Kulturen, und auch auf der Diskursebene bleiben die persischen Briefpartner unter sich. Darüber hinaus ist bei Montesquieu die Zahl der Korrespondenten (21) und der zwischen ihnen ausgetauschten Briefe (161) wesentlich größer als in Cadalsos Roman. Im Vergleich zu dem abstrakten, vielstimmigen Panorama der *Lettres persanes* sehen wir uns also in den *Cartas marruecas* mit einer Situation von größerer lebensweltlicher Prägnanz konfrontiert.

Die eigentliche formale Neuerung der *Cartas marruecas* besteht aber vor allem darin, dass mit der Figur Nuños ein autochthoner Partner für den ausländischen Reisenden und Briefeschreiber eingeführt wird.⁶⁰ Anhand der Beziehung Nuños zu Gazel und Ben-Beley illustriert Cadalso das aufklärerische Verhaltensideal des *hombre de bien*, das auf affektiven und rationalen Werten, auf Freundschaft und dem gemeinsamen Gebrauch der Vernunft beruht. Der höchste Beweis seiner Gültigkeit liegt in der Bereitschaft Nuños wie Gazels, in die Kultur des jeweils anderen überzutreten. Dabei ist die Tatsache, dass dieses Verhaltensideal mit solchem Nachdruck in den Dienst der interkulturellen Verständigung gestellt wird, gerade das kulturspezifische Merkmal daran, denn in seinem utopischen, kontrafaktischen Charakter verweist es umso deutlicher auf eine reale Situation, in der genau diese den Regeln der Vernunft und des Herzens folgende Form der interkulturellen Kommunikation allgemein als gestört aufgefasst wird.

Gazels Stellung auf der Grenze zwischen den Kulturen spiegelt sich auch in der Heteroglossie seiner Rede. Denn der Dialog zwischen dem Eigenen und dem Fremden findet nicht nur zwischen den Briefen, sondern auch in den Briefen selbst statt. Wie mit Russel P. Sebold zu betonen ist, zitiert und referiert Gazel in seinen Mitteilungen an Ben-Beley unablässig, was Nuño geschrieben und gesagt hat.⁶¹ Und fast auf jeder

60 Das unterstreicht bereits Russell P. Sebold: «Nuño ocupa un lugar tan nuevo en el género en que aparece, que de resultas de ello la técnica de tal género se altera de modo significativo» (Sebold, *Cadalso*, S. 223). Sebold weist auch darauf hin, dass es in den *Lettres persanes* oder in *The Citizen of the World* keine vergleichbare Figur gebe. Der fiktive Herausgeber und Übersetzer der *Lettres persanes* berichtet zwar in der Einleitung: «Les Persans qui écrivent ici étaient logés avec moi; nous passions notre vie ensemble» (S. 7), als Figur tritt er aber in den nachfolgenden Briefen nicht mehr in Erscheinung. Seine Mitteilung dient allein der Authentifizierung des Briefwechsels und erfüllt damit eine rein technische Funktion.

61 So hat Sebold ermittelt, dass Nuño, obwohl er als Briefautor von allen drei Figuren am seltensten in Erscheinung tritt, gleichwohl nahezu omnipräsent ist: «Además de las diez cartas que Nuño escribe, se le cita, se le parafrasea, o se dirigen a él los otros correspondientes, en otras cincuenta y tres cartas, lo cual quiere decir que desempeña un papel importante en más de setenta y cinco por ciento de todas las cartas, y nunca se le pierde de vista por un espacio de más de tres cartas» (Sebold, *Cadalso*, S. 225). Michael P. Iarocci spricht daher von einer «forma de presencia silenciada»: Michael P. Iarocci, «Sobre el silencio en las

Seite finden sich Redehinweise wie «dice Nuño», «me dijo Nuño», «decía Nuño» usw., die Nuños Mittler- und Ratgeberfunktion unterstreichen. Der Umstand, dass die Rede Gazels in hohem Maße durch die Worte und Gedanken Nuños geprägt ist – bis hin zur ihrer beinahe vollständigen Ersetzung, wie zum Beispiel im 33. Brief, der bis auf vier einleitende Zeilen ganz aus der Abschrift eines Briefes von Nuño besteht –, lässt verschiedene Interpretationen zu.

Die erste Lesart, die von den Aussagen im Text selbst vorgegeben wird, betont das Durchlässigwerden der Persönlichkeitsgrenzen, die Auflösung fest umrissener Identitäten und die Herausbildung neuer, hybrider Identitäten und interpretiert sie als Symptome eines idealen freundschaftlichen Austauschs zwischen Vertretern benachbarter Kulturen, als Ergebnis einer gelungenen interkulturellen Begegnung im Zeichen der *hombria de bien* und ihrer zentralen Werte *virtud* und *amistad*.⁶²

Neben dieser idealisierenden und harmonisierenden Lesart lassen die *Cartas marruecas* aber auch noch eine andere, gegenläufige Lektüre zu, der die Annahme zugrunde liegt, dass sich gewissermaßen hinter dem Rücken der Figuren eine strategische Absicht vollzieht, die letztlich darauf abzielt, dem Leser die Anziehungskraft und das integrative Potenzial der spanischen Nation vor Augen zu führen.⁶³ Wenn man die subtile Hierarchisierung der Diskurse – subtil, weil Nuño als Briefschreiber am wenigsten präsent ist – noch durch den allgemeinen Hinweis auf seine herausgehobene Rolle ergänzt (ohne ihn damit gleich als innerfiktionalen Stellvertreter und Sprachrohr des Autors betrachten zu wollen),⁶⁴ dann lässt sich der Verlauf der interkulturellen Begegnung zwischen Nuño und

Cartas marruecas, *Hispanic Review*, 65 (1997), 159-176 (S. 165). Eine Liste der «subtextos», die in Gazels Briefen an Ben-Beley enthalten sind und fast alle von Nuño stammen, findet sich bei Zavala, S. 351f.

62 Iarocci charakterisiert dieses Phänomen folgendermaßen: «la confluencia de espíritus ajenos, la influencia que ejerce una personalidad sobre otra, las múltiples voces – ajenas y propias –, que suenan en cualquier conciencia individual» (S. 166).

63 In seiner Auseinandersetzung mit Benedict Anderson bezeichnet Jonathan Culler diese Eigenschaft des Romans als «its open invitation to readers of different conditions to become insiders» (S. 38).

64 Vgl. z.B. Sebold, der von der «naturaleza autobiográfica del corresponsal español Nuño» (Sebold, *Cadalso*, S. 226) spricht. Die Gewichtung der verschiedenen Erzählperspektiven und die Frage nach ihrer ideologischen Relevanz bilden einen eigenen Topos innerhalb der Cadalso-Forschung. Zu der von vielen geteilten Ansicht, dass Nuño eine dominante Stellung zukomme, gibt es auch zahlreiche Gegenstimmen. So spricht Zavala von einer «función de igualdad [...] (nadie se erige en autoridad ni emplea el discurso del poder)» (S. 361); Dale konstatiert: «Lo pertinente es el «mensaje total» de las perspectivas reunidas de Gazel, Nuño y Ben-Beley, es decir que el «equilibrio colectivo» es mayor que la suma de sus partes individuales» (S. 55); und Ana Rueda warnt: «No debemos caer en la trampa de que haya una voz privilegiada, ni sospechar que Cadalso se agazapa tras la voz del español, Nuño.» Ana Rueda, *Cartas sin Lacrar: La novela epistolar y la España Ilustrada, 1789-1840* (Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert, 2001), S. 293f.

Gazel, wie der Abschiedsbrief Gazels zeigt, auch als offensichtlich erfolgreicher Versuch deuten, Gazel zur spanischen Nation und ihrer Kultur zu bekehren.⁶⁵ Eine solche Sichtweise unterstreicht indessen nur erneut, dass Cadalsos Leistung nicht allein darin liegt, der spanischen Literatur das aufklärerische Potenzial der neuen Gattung des Briefromans erschlossen zu haben, sondern vor allem auch dessen identitätsstiftende Kraft.

5. Ein alternatives Modell: Kulturelle Dezentrierung in Pedro Montengóns *Eusebio*

Nachdem sich gezeigt hat, wie stark Cadalsos Strategie der kulturellen Rezentrierung – abgesehen von ihrer thematischen Relevanz – auch die formalen Strukturen des Romans beeinflusst, soll abschließend noch ein kurzer Blick auf Cadalsos Zeitgenossen Pedro Montengón (1745-1824) und seinen ungefähr zehn Jahre nach den *Cartas marruecas* im italienischen Exil entstandenen Roman *Eusebio* (1786-88) geworfen werden, um zu verdeutlichen, wie sehr sich Wandel und Kontinuität im Gattungssystem des spanischen Romans in Abhängigkeit von einer spezifischen Identitätsproblematik vollziehen. Montengóns Roman *Eusebio* kann als alternatives Modell zu den *Cartas marruecas* aufgefasst werden, weil er sich einer Strategie der kulturellen Dezentrierung bedient, bei der die Fixierung auf die Nation durch eine globalere Perspektive abgelöst wird. Dabei haben beide Romane durchaus einiges gemeinsam: Sie machen sich eine fremdkulturelle und vor allem fremdreligiöse Außensicht zunutze – Moslems bei Cadalso, Quäker bei Montengón –, sie konfrontieren Spanien jeweils mit einem anderen Kontinent – hier Afrika, dort Amerika –, sie orientieren sich am Plotschema der Reise, sie liefern eine enzyklopädische Kritik der spanischen Verhältnisse, sie stellen ihrem jungen Protagonisten einen erfahrenen Lehrer zur Seite, sie lassen in ihrer Wertschätzung der *virtud* stoizistisches Gedankengut erkennen usw.

Doch die Verschiebung der ideologischen, geographischen und literarischen Koordinaten ist gleichfalls unübersehbar: In Montengóns Roman

65 «Siento dejar tan pronto tu tierra y tu trato. Ambos habían empezado a inspirarme ciertas ideas nuevas para mí hasta ahora, de las cuales me había privado mi nacimiento y educación, influyéndome otras que ya me parecen absurdas, desde que medito sobre el objeto de las conversaciones que tantas veces hemos tenido.» (*Cartas marruecas. Noches lúgubres*, S. 219) Hans-Joachim Lope geht sogar so weit, in den «divinas luces» (ebd.), die sich Gazel von einem erneuten Aufenthalt in Europa verspricht, auch einen möglichen Religionswechsel angedeutet zu sehen: «Zwar wird nicht gesagt, was er mit den <divinas luces> meint, von denen er hofft, dass sie bei seiner Rückkehr nach Europa den letzten Rest von Dunkelheit aus seinem Herzen vertreiben mögen, aber der Gedanke liegt nahe, dass er dann möglicherweise zum Christentum übertreten wird» (Lope, S. 37). Angesichts des aufgeklärten Verständnisses von «divinas luces» als dem Menschen von Gott eingepflanzter Vernunft und im Hinblick auf das nüchterne Verhältnis zur Religion, das in den *Cartas marruecas* vorherrscht, kann Lopes Vermutung aber nicht überzeugen.

befindet sich Spanien nicht mehr im Mittelpunkt, sondern erscheint zusammen mit England und Frankreich als Teil der Alten Welt, der als leuchtendes Vorbild die Neue Welt, Amerika, gegenüber gestellt wird.⁶⁶ Auch die Spannung zwischen Ethik und Epistemologie, die für Cadalsos Bemühung um die kulturelle Rezentrierung der Gattung des Briefromans kennzeichnend war, löst sich in der sensualistischen Anthropologie, die Montengón zusammen mit dem Modell des Erziehungsromans übernimmt, weitgehend auf. Dabei ist nicht allein von Bedeutung, dass die Nation als oberstes Handlungsziel und letzte Legitimationsinstanz für Montengón keine Rolle mehr spielt, sein Interesse ist überhaupt stärker auf die kulturellen Optionen von Individuen als auf die Interaktionen zwischen Kulturen gerichtet. Als der Protagonist Eusebio und seine Frau Leocadia am Ende des Romans Spanien enttäuscht den Rücken kehren und erleichtert das Schiff nach Boston besteigen, ist dieser Schritt zwar auch als symbolische Absage an die spanische Kultur zu verstehen, aber mindestens ebenso an die Beschäftigung mit kollektiven Identitäten und damit an genau jene beiden Gegenstände, denen die zentrale Sorge Cadalsos in den *Cartas marruecas* galt.

66 So heißt es zugleich allegorisch und konkret: «una playa donde encuentran un tesoro mayor que el que perdieron, y suelo fértil y delicioso donde con su frondosidad y abundancia los alivia y recrea». Pedro Montengón, *Eusebio*, hg. von Fernando García Lara (Madrid: Cátedra, 1998), S. 991. Vgl. zum Amerikabild in *Eusebio* Santiago García Sáez, «La utopia americana y el sentido del *Eusebio* de Montengón», *Revista de estudios hispánicos*, 12 (1978), 275-285.

Sabine Schmitz

Konstruktionen des ‹Orient› in José Cadalsos *Cartas marruecas*: Identitätsformationen im Zeichen von *Orientalism*, Afrophilie und Ethnozentrismus?

La construcción de ‹Oriente› en las *Cartas marruecas* ha caído durante varias décadas en un cierto menoscabo debido al arraigado *topos* de que el ‹Oriente› no tiene lugar en una novela cuyo foco de interés gira en torno a la representación crítica de la España dieciochista. Pero últimamente se ha podido constatar un cuestionamiento de este *topos* atendiendo a diferentes signos. En el transcurso de este debate se ha enfocado la figuración del ‹Oriente› en el texto cadalsiano desde perspectivas del *Orientalism*, de la afrophilie o del eurocentrismo. Para poder valorar en su medida las voces de este coro se analiza en este artículo la figuración concreta de ‹Oriente› en las *Cartas marruecas*, algo que se revela como formación de una identidad determinada, la de Marruecos, habida cuenta no sólo de la relación histórica entre España y el país vecino en el siglo XVIII, sino también de fuentes hasta ahora poco consultadas, como la crónica de la visita del embajador de Marruecos – que proporcionó a Cadalso la figura de su protagonista Gazel – en la *Gaceta de Madrid* y el amplio diario del embajador sobre este viaje. Esta representación de Marruecos, encarnada sobre todo en la figura de Gazel, destaca por el intento de neutralizar un tanto su identidad cultural, de forma que permite al autor soslayar la problemática relación entre Marruecos y España y, por ende, la incomodidad que dicha relación pudiera imprimir al acto de construcción de la identidad española.

A través de esta representación indirecta del otro se abre, según la teoría de Homi Bhabha, un Tercer Espacio en el que se halla la opción de negociar los límites entre dos culturas. Pero en el texto de Cadalso no sigue a esta apertura la negociación de identidades, y el hecho de que el proceso de comunicación esté incompleto condiciona decisivamente la polifonía de la novela y explica – entre otras cosas – las opuestas interpretaciones de la imagen de ‹Oriente› que en ella se muestran.

Un análisis de la presencia de Marruecos en la novela muestra al mismo tiempo que está condicionada por una estructura metonímica y un proceso de mimetismo que apuntan hacia la integración del otro en la formación de la identidad española. Así, se crea una identidad ambivalente constituida por un discurso que a la postre se revela como colonialista, que en lugar de desleír, intensifica la presencia del otro en el propio proceso de construcción de la identidad, y que por consiguiente no narra el ‹Oriente›, sino que aporta una presencia subversiva de Marruecos en el texto.

«[...] no se aprende nada sustancial sobre el Marruecos del siglo XVIII a través de las *Cartas* de Cadalso.»¹

«Das Übergewicht des europäischen Schauplatzes ist in den *Cartas Marruecas* endgültig, der Orient spielt nicht einmal mehr eine Nebenrolle.»²

«Cadalso, en el acto de escribir las CM, textualiza a España de la misma manera en que un autor occidental textualizaría al Oriente.»³

1 Nigel Glendinning, ‹Structure in the *Cartas marruecas* of Cadalso›, in *The Varied Pattern: Studies in the 18th Century*, hg. von Peter Hughes und David Williams (Toronto: A.M. Hakkert, 1971), S. 51-76 (S. 57).

2 Hans-Joachim Lope, *Die Cartas Marruecas von José Cadalso* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1973), S. 35.

«Lo oriental o marroquí juega un papel esencial en la obra de Cadalso, pero no como superposición adicional de un mundo exótico totalmente ajeno a la sociedad analizada, sino como componente básico de la identidad española que ha contribuido históricamente a la formación de su «carácter.»»⁴

Im Jahr 2005 eröffneten der Sultan von Marokko und der König von Spanien in Marrakesch eine viel beachtete Ausstellung mit dem Titel *Marruecos y España. Una historia común*.⁵ Erklärtes Ziel der Kuratoren dieser Ausstellung – es handelt sich um die Mitglieder der *Fundación El Legado Andalusi* – war die Hervorhebung und Verbreitung der spanisch-muslimischen Kultur – «la historia que durante siglos ha unido a nuestros dos países humana, cultural, artística y comercialmente» – als Grundlage und Inspirationsquelle für neue Verbindungen sowie aktueller und zukünftiger Solidarität.⁶ Um diese Zielsetzung nicht zu gefährden, weist die Ausstellung demgemäß eine ausschließlich historische Perspektive auf, die die Zeit vom VIII. bis XV. Jahrhundert umfasst. Über die sich hieran anschließende «gemeinsame» Geschichte herrscht ein beredtes Schweigen, das, gleichwohl unter anderen Vorzeichen, bis auf den heutigen Tag auch in der Forschungsliteratur zu José Cadalsos *Cartas marruecas* evident ist. Zwar wurde von der Forschung in den letzten Jahren die Option aufgezeigt, die *Cartas marruecas* in Auseinandersetzung mit Saids *Orientalism* zu lesen,⁷ wodurch Marokko zu einem zentralen Bezugspunkt des Romans werden würde, doch zog diese These bisher keine weiterführenden Studien nach sich. Dies dürfte dem Fortwirken eines zentralen Forschungstopos über die *Cartas marruecas* geschuldet sein, demzufolge sich der Autor seines marokkanischen Protagonisten Gazel lediglich als Medium für die Vermittlung des eigentlichen Gegenstandes seines Romans, einer aktuellen kritischen Zustandsbeschreibung Spaniens, bedient: Marokko komme folglich in dem Roman gar nicht vor.⁸ Im Folgenden kann selbstverständlich nicht das Gegenteil behauptet werden, doch lohnt der Versuch, die in den *Cartas marruecas* eingeschriebene Thematisie-

3 Francisco La Rubia Prado, «Cadalso y el malestar de la razón ilustrada», in *Razón, tradición y modernidad: Re-visión de la Ilustración hispánica*, hg. von Francisco La Rubia Prado und Jesús Torrecilla (Madrid: Tecnos, 1996), S. 207-237 (S. 227).

4 Jesús Torrecilla, «La luz de la nación en las *Cartas marruecas*», in *La imitación colectiva: modernidad vs. autenticidad en la literatura española*, hg. v. Jesús Torrecilla (Madrid: Gredos, 1996), S. 47-76 (S. 70).

5 Vgl. den gleichnamigen Ausstellungskatalog: *Marruecos y España una historia común*. Exposición Teatro Real, Marrakech, 17 de enero -1 de marzo 2005 (Granada: Fundación El Legado Andalusi, 2005).

6 *Marruecos y España*, S. 11.

7 Elizabeth Scarlett, «Mapping Out the *Cartas marruecas*: Geographical, Cultural, and Gender Coordinates», *Revista de estudios hispánicos* (St. Luis Mon.), 33, 1 (1999), 65-83 (S. 70ff.); La Rubia Prado, S. 224-228.

8 Vgl. z.B. Lope, S. 35; Glendinning, S. 57.

rung der historischen und zeitgenössischen Kulturbeziehungen zwischen Spanien und Marokko aufzuzeigen und nach ihrem ästhetischen, funktionalen, aber auch politischen Potenzial zu fragen.

Hierzu wird in einem ersten Schritt auf die bisher kaum von der Forschung einbezogenen spanisch-marokkanischen Beziehungen in der Zeit Karls III. bzw. des Sultans Sidi Muhammad b)Abd Allâh,⁹ Muhammad III. von Marokko, sowie auf die Spanienreise des marokkanischen Diplomaten Ahmad al-Gazzâl al-Andalusî 1766/67 einzugehen sein. Denn Ahmad al-Gazzâl fungierte nicht nur, wie hinreichend bekannt, als Namensgeber für Cadalsos Protagonisten, sondern er verfasste zudem einen – zu seiner Zeit viel gelesenen – Reisebericht in arabischer Sprache, aus dem sich zentrale Inhalte und Strukturen der interkulturellen Beziehungen zwischen Spanien und Marokko ablesen lassen, die nicht nur für die Konstruktion der kulturellen Identitäten dieser beiden Länder von Bedeutung sind, sondern auch, wie zu erläutern sein wird, in den *Cartas marruecas* virulent werden. In einem zweiten Schritt wird die Verfasstheit der marokkanischen Identität in Cadalsos Roman analysiert, um dann in dem hierauf folgenden Punkt die ihr eigene rhetorische Struktur sowie ihre konkrete Verortung innerhalb des dem Text eingeschriebenen Identitätsdiskurses zu entfalten. Hierzu wird nach der Verhandlung von Identitäten an den Grenzen der beiden Kulturen, in dem nach Bhabha hier entstehenden ‹Dritten Raum›, zu fragen sein, da nur an diesem Ort der Hybridisierung sowohl die prozessuale Konzeption als auch die fundamentale Differentialität von Kultur und Identitäten sichtbar wird. Abschließend wird die in der jüngeren Forschungsliteratur durchaus heterogen interpretierte Funktionalität sowie politische Gerichtetheit des ‹Orient›diskurses in den *Cartas marruecas* vor dem Hintergrund der erläuterten konkreten Verhandlungen einer marokkanischen Identität in dem Roman zu bewerten sein.

I. Die spanisch-marokkanischen Beziehungen um 1760

In den letzten Jahren wurde in der Forschungsliteratur wiederholt darauf hingewiesen, dass in den *Cartas marruecas* die Option Spaniens auf einen europäischen Sonderweg formuliert werde, da Cadalso in seinem Roman für Spanien auch eine Mittlerfunktion zwischen West und Ost, zwischen Orient und Okzident aufzeige. Marokko stehe daher in Cadalsos Text stellvertretend für ein positiv besetztes Anderes, da es als Bezugspunkt fungiere, der es Spanien erlaube, seinen europäischen Nachbarn jenseits von Euro- und Ethnozentrismus einen dritten Weg zu weisen.¹⁰

9 Die in spanischer Transkription geläufigere bzw. angepasste Schreibweise seines Namens lautet: Sidi Muhamed ben Abdallah.

10 Vgl. Scarlett, 1999; Christian von Tschilschke, ‹Discurso de identidad y evolución literaria en el siglo XVIII español. Reflexiones acerca de las *Cartas marruecas* de J. Cadalso y de

Vor dem historischen Hintergrund des 8. bis 15. Jahrhunderts ist diese Interpretation überzeugend, jedoch lässt sie unberücksichtigt, dass seit der Vertreibung der Mauren aus Spanien und mit dem bereits im 15. Jahrhundert begonnenen Auf- und Ausbau von strategischen spanischen Stützpunkten wie Ceuta und Melilla an der nordafrikanischen Küste zwischen dem islamischen Marokko und dem christlichen Spanien ein spannungsreiches Verhältnis herrschte:

Desde entonces, toda la historia de estos dos pueblos está amasada de incomprendiones, oposiciones y luchas, salvo raros y cortos momentos de proyectos – mas que realidades – de entendimiento.¹¹

Im 17. und 18. Jahrhundert wurden die Konflikte vor allem durch die intensiven Aktivitäten marokkanischer Korsaren in der Straße von Gibraltar sowie durch den bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts fortwirkenden, immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen führenden imperialen Anspruchs Spaniens angeheizt, der mit einer Zurückdrängung des Islams sowie der Vergrößerung des nationalen Territoriums gerechtfertigt wurde. So führte die geografische Nähe während der gesamten ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu keinem guten nachbarschaftlichen Verhältnis, wohingegen andere, von Marokko weiter entfernt liegende europäische Staaten deutlich bessere politische und kulturelle Beziehungen zu dem afrikanischen Land aufbauen konnten:

[...] la extrema vecindad de España y Marruecos no constituía, en la primera mitad del siglo XVIII, un móvil bastante eficaz como para arrastrar a los habitantes de una y otra orilla a un intercambio humano, cultural, político y comercial de envergadura, de Estado a Estado. Otras naciones europeas más alejadas habían llegado a resultados de una importancia relativa muy digna de anotarse. Por lo que se refiere a los españoles, sólo el pequeño comercio ribereño, valiéndose de los mediocres medios del marino y del pescador de las

la *Oración apologética por la España y su mérito literario* de J.P. Forner, in *Literatura – Cultura – Media – Lengua: Nuevos planteamientos de la investigación del siglo XVIII en España e Hispanoamérica*, hg. von Christian von Tschilschke und Andreas Gelz (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2005), S. 27-46.

- 11 Juan Bautista Vilar und Ramón Lourido Díaz, *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII* (Madrid: Mapfre, 1994), S. 87. Zwar ist die ‹gemeinsame Vergangenheit› immer wieder ein Referenzpunkt im politischen Diskurs der beiden Nationen, doch während dieser für die einen mit Nostalgie und Trauer über den verlorenen kulturellen Einfluss, ja die Machtstellung, behaftet ist, markiert er für die anderen, und dies ist bisher zu wenig berücksichtigt worden, einen historischen Zeitraum, der zwar herausragende kulturelle Leistungen der Araber hervorgebracht hat, aber als längst überholt und überwunden angesehen wird, da nun ein weiter entwickeltes Spanien einem ‹unterentwickelten› Orient gegenüber stehe.

costas vecinas, animaba, tal vez, a través del Estrecho de Gibraltar, un frecuente pero menudo y azaroso intercambio de productos alimenticios.¹²

Einer der zentralen Konfliktpunkte im 17. und 18. Jahrhundert zwischen Marokko und Spanien waren die spanischen Exklaven in Marokko:

[...] la segunda parte del siglo XVII y la primera del siguiente constituyen tal vez la época en que más se dieron la espalda España y Marruecos, ignorándose mutuamente, no sin que, paradójicamente, alentaran entre sí una permanente conflictividad, a causa de las puntas de lanza que el Estado español, pese a la decadencia política y económica en que se debatía la nación, seguía manteniendo en el litoral norte de Marruecos.¹³

Die Rückeroberung dieser Gebiete sah Muhammad III. trotz seines Bemühens um gute diplomatische Beziehungen mit Spanien als eines der wichtigsten Projekte seiner Regierungszeit an. Daher kam es trotz eines Friedensvertrages von 1767 bereits 1774 erneut zu einem Angriff der Marokkaner auf Melilla. Doch der Angriff scheiterte und 1780 wurde ein neuer marokkanisch-spanischer Friedensvertrag geschlossen.

Diese von kriegerischen Auseinandersetzungen und Alteritätserfahrungen bestimmten Beziehungen sind auch in den wenigen seit Ende des 16. Jahrhunderts verfassten Berichten marokkanischer Spanienreisender sowie spanischer Marokkoreisender dokumentiert.¹⁴ Hierbei handelte es sich in der Regel um Texte über politisch motivierte Reisen, da ein individueller Aufenthalt aufgrund der sich immer wieder ereignenden Verfolgung Andersgläubiger im jeweiligen Gastland nur sehr eingeschränkt möglich war. Folgerichtig diente auch jene Reise eines marokkanischen Botschafters, die kurz vor der Niederschrift der *Cartas marruecas* in Spanien für großes Aufsehen sorgte, die des Abu-l-Abbâs Ahmad ibn al-Mahdîal-Fâsi al-Andalusîal-Himyarî, kurz Ahmad al-Gazzâl, diplomatischen Zwecken. Ahmad al-Gazzâl war Privatsekretär Muhammads III. und wurde von diesem, wohl nicht zuletzt vor dem Hintergrund seiner andalusischen Abstammung, zur Teilnahme an der Reise nach Spanien ausgesucht.¹⁵ Der Auftrag der Gesandtschaft nach Spanien bestand sowohl in

12 Ramon Lourido Díaz, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del Siglo XVIII* (Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1989), S. 405.

13 Vilar/Lourido, S. 257. Für weitere fundierte Informationen über die politischen Beziehungen zwischen Spanien und Marokko vgl. Vicente Rodríguez Casados, *Política marroquí de Carlos III* (Madrid: CSIC, 1946). Einblicke in die neuere spanische Forschung über Marokko gibt Víctor Morales Lezcano, *Historia de Marruecos* (Madrid: La Esfera de los Libros, 2006).

14 Erst im 19. Jahrhundert wird Spanien dann wieder Gegenstand des Interesses zahlreicher Muslime, auch aus Marokko, die seit der Frühen Neuzeit die größte Gruppe der Reisenden bildeten, vgl. Henri Pérès, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1937), S. 3.

15 Die Leitung der Mission sollte zunächst ein Verwandter des Sultans übernehmen, sie ging dann aber aus nicht bekannten Gründen auf al-Gazzâl über.

der Aushandlung eines Friedensvertrags mit Karl III., als auch im Austausch von Gefangenen und der Rückgabe von Beutekunst, im Besonderen wertvoller arabischer Bücher und Manuskripte.

Ahmad al-Gazzāl hat über seine Reise einen Bericht verfasst, aus dem deutlich wird, dass Spanien für ihn keineswegs ein befreundetes Land ist, sondern Träger einer fremden Kultur, in der wichtige, vor allem architektonische Kulturgüter davon zeugen, dass es ehemals zum politischen Einflussbereich seiner Vorfahren zählte – und damit im Grunde noch heute ein muslimisches Land sei. Ebenso wenig dürfte Cadalsos Position gegenüber Marokko bzw. Nordafrika vor dem aufgezeigten historischen Hintergrund eine idealisierende gewesen sein, hat er sich doch als Offizier der spanischen Kavallerie wiederholt und nachdrücklich für Militäreinsätze in Ceuta und Algerien beworben und zudem längere Zeit mit der Inspektion des Militärstandortes Gibraltar zugebracht.¹⁶ Zudem hat er die *Cartas marruecas* zu einem Zeitpunkt verfasst, als es zu kriegerischen Auseinandersetzungen mit Marokko um die spanischen Exklaven kam. Überdies ist er in Cádiz geboren und hatte damit schon früh die Nordafrikaproblematik Spaniens vor Augen, die im Alltag vor allem in Form von Konflikten mit den nordafrikanischen Korsaren und Piraten bestand.

Ahmad al-Gazzāls Reise ist jedoch Ausdruck einer kurzen Friedensperiode zwischen Spanien und Marokko, in den Jahren 1766 bis 1770,¹⁷ während derer 1767 ein Friedensvertrag zwischen den beiden Ländern geschlossen wurde. Dieser Vertrag war eines der zentralen Ziele der Mittelmeer- bzw. Nordafrikapolitik Karls III., der vor allem unter dem Druck der an der spanischen Ostküste angesiedelten Handelsbourgeoisie nach einem Ausbau der Handelsbeziehungen mit Afrika sowie der Genehmigung zum Einkauf von Getreide in Marokko trachtete. Auf der Grundlage der diplomatischen Bemühungen der Pater Voltas und Girón sowie des Admirals Jorge Juan y Santacilia, kam es dann 1767 zu diesem Friedensvertrag, in dem den spanischen Schiffen nicht nur Sicherheitsgarantien und Fischereiprivilegien in den Gewässern vor Marokko zugesagt wurden, sondern auch der Aufbau ständiger Botschaften ausgehandelt. Zudem diente die Verbesserung der Beziehungen zu Marokko dem Ziel, das

16 Martínez Mata, «Prólogo», in José de Cadalso, *Cartas marruecas. Noches lúgubres*, hg. von Emilio Martínez Mata (Barcelona: Crítica, 2000), S. XXXI-LXXXIX (S. XXXIX). Die folgenden Angaben zu den *Cartas marruecas* beziehen sich auf diese Ausgabe.

17 Diese neue Phase der spanisch-marokkanischen Beziehungen war erst mit der Amtseinführung Floridablanca als Regierungschef möglich, da dieser nicht mehr, wie noch sein Amtsvorgänger Aranda, vornehmlich auf die Hegemonie in Amerika abzielte, sondern auf die friedliche Stabilisierung Europas und Amerikas, vgl. hierzu Vilar/Lourido, 1994, S. 266f. Hinzu kam, dass sich Muhammad III. ab 1765 bemühte, mit fast allen Ländern in Europa diplomatische Beziehungen aufzunehmen, wodurch es 1767 zur Unterzeichnung einiger für Marokko wichtiger internationaler Verträge kam, vgl. Vilar/Lourido, 1994, S. 269.

Land dem immer stärker werdenden britischen Einfluss zu entziehen. Von besonderer Bedeutung war dieser Frieden für Spanien und sein nationales Selbstverständnis schließlich auch deshalb, weil der marokkanische Sultan beabsichtigte, Spanien hierin zudem eine besondere Mission in Europa als Verhandlungspartner zur Befreiung ausländischer Gefangener anzutragen.¹⁸

Ahmad al-Gazzāl hat, wie erwähnt, über seine Mission einen Reisebericht, eine *Rihla* bzw. einen *Diario* in arabischer Sprache verfasst, dessen Titel, nach Lourido Díaz, ins Spanische übersetzt *Consecuencia del esfuerzo en la paz y en la guerra*¹⁹ lautet. Für Pérès ist der Text zweifellos «un document de première importance sur les relations tour à tour hostiles et amicales qui formaient la trame habituelle des rapports entre le Maroc et l'Espagne depuis l'expulsion des Morisques».²⁰ Von diesem in arabischer Sprache verfassten Bericht hat Cadalso jedoch wohl kaum Kenntnis erlangt, vielmehr dürfte er seine Informationen über Ahmad al-Gazzāls Spanienaufenthalt von Mai 1766 bis zum Februar 1767 vor allem aus der *Gazeta de Madrid* bezogen haben, die eine ungewöhnlich ausführliche Berichterstattung über den Besuch des marokkanischen Gesandten in Spanien vornahm und in der Ahmad al-Gazzāl stets unter dem Namen Elgazel figuriert.²¹ Wohl auch aufgrund des Medienrummels sorgte

18 Eine gute Darstellung der komplexen Bezugspunkte des spanischen Autoimage in dieser Zeit gibt Jesús Torrecilla in *España exótica: La formación de la imagen española moderna* (Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, University of Colorado, 2004), S. 11-30.

19 Der Originaltitel lautet: *Kitāb naṭīyat al-iṭihād fī-l-hidāna wa-l-ṭihād*, vgl. Vilar/Lourido, 1994, S. 272. Manuskripte dieses Berichts sind heute in Algier sowie in verschiedenen europäischen Bibliotheken – wie z.B. in der Bibliothèque Nationale de Paris und der Biblioteca Nacional de Madrid – einsehbar, zudem gibt es verschiedene Teilübersetzungen. Eine Gesamtübersetzung Bodins, die Manuel Camarero in seinem Aufsatz ‹Gazel y el embajador de Marruecos: Literatura y realidad›, in *El viejo mundo y el nuevo. Simposio sobre la Literatura de Viajes*, hg. von Salvador García Castañeda (Castalia/Ohio State University, 1999), S. 134-141 (S. 134, Anm. 4) ohne genaue Angaben anzeigt, konnte nicht ermittelt werden; es könnte sich hierbei womöglich um die folgende bekannte Teilübersetzung Bodins handeln, da sie in dem von Camarero für die Gesamtübersetzung indizierten Jahr erschien: Marcel Bodin, ‹Une Rédemption de Captifs Musulmans en Espagne au XVIIIe Siècle›, *Les Archives Berbères* (Rabat, 1918), 145-185. Die in diesem Aufsatz angeführten Referenzen auf die *Rihla* beziehen sich auf die ‹Traduction analytique› von Commandant D.: ‹Une ambassade marocaine en Espagne sous le Règne de Sidi Mohammed Ben Abdallah Petit-fils de Moulay Ismaïl (1766). Relation de voyage de l'Ambassadeur Sid Ahmed Sid el Mahdi el Ghazzal, Secrétaire du Sultan, Traduction analytique inédite›, *Le lien médical marocain*, 2 (1933), 37-46; 3 (1933) 29-39; 4 (1933), 29-40; 5 (1933), 20-31.

20 Pérès, S. 23.

21 In der ‹Introducción› zu den *Cartas marruecas* findet sich der Hinweis, dass der ‹título completo› des Werkes ‹Cartas escritas por un moro llamado Gazel Ben-Aly a Ben-Beley, amigo suyo, sobre los usos y costumbres de los españoles antiguos y modernos, con algunas respuestas de Ben-Beley y otras cartas relativas a estas› laute (*Cartas marruecas*, 2000, 4). Ferner trugen verschiedene Manuskripte der *Cartas marruecas* diesen Titel sowie eines gar den folgenden: *Cartas escritas por un moro de la comitiva del embajador de*

der Besuch des Marokkaners schließlich für soviel Aufsehen, dass, wie Glendinning erläutert, er sogar in *coplas populares* besungen sowie in *grabados conmemorativos* festgehalten wurde, der bekannteste Stich dieser Art stammt von Manuel Salvador Carmona.²²

II. Figurationen ‹marokkanischer› Identitätskonstruktionen in den *Cartas marruecas*

Der Reisebericht Ahmad al-Gazzāls ist ein wichtiger Bezugspunkt für die Figuration des ‹Orients› in den *Cartas marruecas*, weil er auf die kulturellen Differenzen und das hieraus sich ergebende Spannungsfeld, nach Homi K. Bhabha den ‹Dritten Raum›,²³ verweist, in dem das Beziehungsgefüge zwischen Spanien und Marokko in eben jener Zeit verhandelt wurde, als Cadalso seinen Roman verfasste. Denn dieses Spannungsfeld bedingt, wie im Folgenden zu erläutern sein wird, nicht nur die spezifische Ausprägung des Fremden, des Marokkanischen in dem Roman, sondern auch rhetorische und narrative Strukturen des Textes.

Die augenfälligsten Implikationen in diesem identitären Verhandlungsprozess weist die Figurenkonstruktion des marokkanischen Protagonisten der *Cartas marruecas*, Gazel, auf. So ist Cadalsos Figur, wie erläutert, zwar von der Darstellung des marokkanischen Gesandten Ahmad al-Gazzāls in der *Gazeta de Madrid*²⁴ inspiriert, gleichwohl erfolgt die Figurengestaltung, wie nun zu zeigen sein wird, in einer deutlichen Abgrenzung zur direkten Informationsquelle des Autors über den marokkanischen Reisenden.²⁵

Marruecos sobre las costumbres de los españoles modernos y antiguos (vgl. Martínez Mata, S. 258). Besonders im letzten Titel wird deutlich, dass Cadalso sich tatsächlich bei der Wahl des Namens seines Protagonisten sowie auch seiner Konfiguration von der der Abfassung seines Werkes direkt vorausgegangenen Reise des marokkanischen Gesandten al-Gazzāl hat inspirieren lassen.

22 Lucien Dupuis und Nigel Glendinning, ‹Prólogo› zu José de Cadalso *Cartas marruecas* (London: Tamesis, 1966), S. V-LXIII (S. XIII, Anm. 23).

23 Zu Homi Bhabhas Theorie des ‹Dritten Raumes›, die er in Auseinandersetzung mit Frederic Jameson entwickelt, vgl. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur* (Tübingen: Stauffenburg, 2007), S. 325; Jochen Bonz und Karen Struwe, ‹Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: ‹in the middle of differences››, in *Kultur: Theorien der Gegenwart*, hg. von Stephan Moebius und Dirk Quadflieg (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), S.141-153.

24 Die *Gazeta de Madrid* entstand Ende des 17. Jahrhunderts aus einer privaten Initiative als staatlich unabhängige Zeitschrift. Jedoch erhielt ab 1762 auf einen Erlass von Karl III. hin die Krone das alleinige Privileg der Drucklegung und Herausgabe dieser Zeitschrift. Damit wurde sie zu einem offiziellen Informationsmedium der Regierungen und spiegelte daher vielfach ihre Standpunkte und Entscheidungen. Seit 1936 ist die Kopfzeile der Zeitschrift zudem mit dem Titel *Boletín Oficial del Estado* versehen. Vgl. Maria Dolores Sáiz und Maria Cruz Seoane, *Historia del periodismo en España* (Madrid: Alianza, 1990); Pedro Gómez Aparicio, *Historia del periodismo español* (Madrid: Editora Nacional, 1967-1971).

25 Eine erste Untersuchung dieses Zusammenhangs findet sich bei Camarero, 1999.

Die erste Notiz über die Reise Gazels findet sich in der *Gazeta de Madrid* mit dem Datum des 24. Juni 1766:

Noticioso el Rey de que el Emperador de *Marruecos* disponia embiar á S.M. una Embaxada distinguida, con un magnifico regalo, autorizando para ello al Excmo. Sr. *Sidi Hamet Elgazel*, que es sugeto del mas esclarecido nacimiento, de la mayor confianza de aquel Principe, y Sábio principal de su Ley: mando S.M. inmediatamente que en todos sus Dominios fuese recibido y tratado este Embaxador con los honores y distinciones correspondientes á su caracter.²⁶

Der Leser der *Gazeta de Madrid* erhält in den folgenden – ungewöhnlich zahlreichen und detaillierten – Meldungen über die Reise Ahmad al-Gazzāls durch Spanien keine weiteren direkten Auskünfte über die Person des Botschafters, stattdessen finden sich detaillierte Berichte über die zahlreichen Aktivitäten, mit denen die Städte, in denen er auf seiner Reise nach Madrid Station machte, ihn empfangen haben. So wird der Leser von Stierkämpfen, Festbanketten und Konzerten, Vorführungen verschiedener Regimenter sowie Besuchen von Manufakturen und Bauwerken in Kenntnis gesetzt. Diese Informationspolitik ist unverkennbar dem besonderen Charakter der *Gazeta de Madrid* geschuldet, die kurze Zeit vor dem Besuch Ahmad al-Gazzāls, 1762, zum offiziellen Presseorgan der spanischen Krone geworden war, bezeugt sie doch das Interesse der spanischen Regierung, dem Besuch des marokkanischen Botschafters einen hohen Stellenwert einzuräumen und gegenüber anderen Regierungen, für deren Gesandte in Madrid die Lektüre der *Gazeta* zum Pflichtprogramm gehörte, das neue, enge Verhältnis zwischen Marokko und Spanien zu präsentieren.²⁷

Cadalso könnte den marokkanischen Botschafter zudem im Sommer 1766, während eines sechsmonatigen Genesungsaufenthaltes,²⁸ selbst in Madrid gesehen haben, da Ahmad al-Gazzāl zu jener Zeit ebenfalls dort weilte, um auf eine Audienz beim König zu warten. Denn dieser hatte nach dem Tod seiner Mutter eine fünfzehntägige Staatstrauer angeordnet und sich für einige Zeit nach *La Granja* zurückgezogen. Ahmad al-Gazzāl zeigte sich in dieser Zeit nach eigenem Bekunden fast täglich den unter seinem Fenster wartenden Schaulustigen,²⁹ bevor er dann am 21. Au-

26 *Gazeta de Madrid*, 25, Madrid 24. de Junio de 1766, S. 202.

27 Dass diese neue Qualität des marokkanisch-spanischen Verhältnisses im Ausland wahrgenommen wurde, besonders auch von den Nachbarn Marokkos, hiervon zeugt z.B. die folgende Meldung der *Gazeta de Madrid* aus Algier vom 6. September 1766: «Aqui ha causado mucho disgusto el tratado de paz y amistad ajustado entre la *España* y el Emperador de *Marruecos*. A un Corsario *Saletino* que pidió licencia la semana última para poner un nuevo mastil á su Navío, se le respondió que recurriese á sus buenos amigos en *España*», *Gazeta de Madrid*, 47, Argél 6 de Septiembre de 1766, S. 377.

28 Martínez Mata, S. XXXI.

29 *Relation de voyage*, 1933, 4, S. 32.

gust 1766 in San Ildefonso eine Audienz beim König erhielt.³⁰ Ferner könnte Cadalso, wie Glendinning ausführt, in seiner Funktion als Offizier des *Regimiento de Caballería de Borbón* des marokkanischen Gesandten während seiner Reise durch Spanien, auf der ihn eine wechselnde Militär- eskorten begleitete, ansichtig geworden sein oder aber durch Erzählungen seines Freundes Pablo Asensio, dem Kavallerie-Offizier, der diese Eskorte befehligte, stets über den marokkanischen Botschafter unterrichtet worden sein.³¹

Trotz der ihm zur Verfügung stehenden Informationen hat Cadalso die Figur des Gazel der realen Person Ahmad al-Gazzāl genau entgegengesetzt konstruiert, ja förmlich danach getrachtet, diese auszublenden. Denn Cadalsos Protagonist ist vor allem dadurch gekennzeichnet, dass ihm kaum eine eigene konkrete, kulturelle Identität zugeschrieben wird. Diese Anonymität wird bereits in der Namensfindung augenfällig: Während in den Berichten der *Gazeta de Madrid* der marokkanische Gesandte Abu-l-Abbās Ahmad ibn al-Mahdīal-Fāsi al-Andalusīal-Himyarī, kurz Ahmad al-Gazzāl, immerhin mit einer im Westarabischen geläufigen Anrede und einem arabisierten Namen versehen als «Sr. *Sidi Hamet Elgazel*»³² oder später kurz als «el (Sr.) Embaxador de Marruecos»³³ oder «el (Excmo.) Sr. *Hamet Elgazel*»³⁴ erwähnt und dessen vornehme Herkunft und Gelehrtheit bei seiner ersten Vorstellung unterstrichen wird, verkürzt Cadalso den Namen auf eine dem Spanischen angenäherte Version. Ergänzend wird in dem Roman auch Gazels Umgebung neutralisiert. Denn Cadalsos Protagonist entledigt sich, wie er sogleich im ersten Brief an seinen Mentor unterstreicht, mit dem Beginn seiner privat motivierten Erkundung Spaniens sowohl seiner Begleitung als auch seiner offiziellen Verpflichtungen und passt zudem seine Kleidung seinem Umfeld an, um einen ungestörten Blick auf die spanische Gesellschaft werfen zu können.³⁵ Der Gegensatz zu Ahmad al-Gazzāl könnte kaum größer sein, denn dieser reiste, wie in der *Gazeta de Madrid* ausführlich berichtet wird,³⁶ mit großem Gefolge, das neben Familienmitgliedern des Sultans, mehreren Übersetzern, Dienern und einem Koch auch arabische Pferde und Kamele umfasste. Zudem werden in der *Rihla* sowie der *Gazeta* jene Mitglieder der

30 *Gazeta de Madrid*, 34, Madrid 26 de Agosto de 1766, S. 279.

31 *Gazeta de Madrid*, 25, Madrid 24 de Junio 1766, S. 202; Dupuis/Glendinning., S. XIII.

32 *Gazeta de Madrid*, 25, Madrid 24 de Junio 1766, S. 202-203.

33 *Gazeta de Madrid*, 26, Madrid 1 de Julio de 1766, S. 212.

34 *Gazeta de Madrid*, 34, Madrid 26 de Agosto de 1766, S. 279.

35 *Cartas marruecas*, I, S. 9.

36 «El día 22 de Mayo por la tarde llegó [...] el citado Embaxador, acompañado de *Sidi Amara Venmusa*, Pariente del Emperador y Capitan general de su Caballeria; de *Sidi Eljas Mahamet Esiles*, Pariente del mismo Embaxador; de un Secretario y otros familiares, como tambien de algunos Religiosos y Cautivos *Españoles*», *Gazeta de Madrid*, 25, 24 de junio 1766, S. 202.

Reisegruppe erwähnt, die auf einen wichtigen Aspekt der politischen Mission von Ahmad al-Gazzāls Reise sowie auf das gespannte Verhältnis zwischen Marokko und Spanien verweisen: die Gruppe der spanischen Gefangenen. Ihre Rückführung war ein Zeichen der Bereitschaft des Sultans, mit Spanien ein neues, freundschaftliches Verhältnis aufzubauen, und der Absicht, im Gegenzug die Freilassung marokkanischer Gefangener in Spanien zu erreichen.

Die somit bereits aufgrund ihrer individuellen Voraussetzung sehr unterschiedlichen Perspektiven des historischen und des fiktiven Reisenden auf Spanien werden schließlich noch durch ihre ebenso gegensätzliche Kenntnis des Betrachtungsgegenstandes verstärkt. So trägt Ahmad al-Gazzāl ja bereits in seinem vollständigen Namen – Abu-l-Abbās Ahmad ibn al-Mahdīal-Fāsi al-Andalusīal-Himyarī – den Verweis auf die andalusische Vergangenheit seiner Vorfahren und die hieraus resultierenden (zumindest passiven) Sprach- und Kulturkenntnisse des zu bereisenden Landes.³⁷ Zudem weist er in der Einleitung seines Reisetagebuchs darauf hin, dass ihm die Reiseberichte und Geschichtswerke zahlreicher arabischer Gelehrter über Spanien zwar bekannt seien, er aber vom Sultan die Anweisung habe, in seinem Reisebericht auf die bereits verfügbaren, sich wiederholenden Informationen zu verzichten.³⁸ Nach Pérès erklärt sich erst vor dem Hintergrund dieser – möglicherweise selbst auferlegten – Beschränkung, die ungewöhnliche Tatsache, «qu'il ne dit pas un mot de l'histoire de l'Espagne musulmane ni de l'Espagne chrétienne».³⁹

Cadalsos Gazel hingegen erwirbt erst in Spanien erste Kenntnisse über die spanische Geschichte, die er *ab ovo*, anders als viele marokkanische Historiker und Reisende jener Zeit, von den «tiempos anteriores a la invasión de nuestros abuelos y su establecimiento en ella [i.e. España]»⁴⁰ bis zum Ende des 16. Jahrhunderts studiert. Doch die seinem Mentor Ben-Beley übermittelte Synthese seiner Lektüren ist nicht aus marokkanischer Sicht verfasst, sondern aus spanischer, da er seinen Freund Nuño um deren Abfassung bittet, weil er sich selbst nicht dazu in der Lage sieht. Bevor er diese nun in dem Brief zitiert, versichert er seinen Mentor daher

37 Dies belegen nach Pérès zahlreiche Wörter spanischen Ursprungs in der *Rihla*, Pérès, S. 38-39.

38 *Relation de voyage*, 1933, 2, S. 41.

39 Pérès, S. 31. Zuvor stellt Pérès bereits klar: «En réalité, al-Gazzāl est moins un sociologue qu'un Musulman ayant une haute idée de sa valeur et c'est ce qui confère à sa *Rihla* un ton très particulier» (Pérès, S. 30), um kurz darauf erneut zu unterstreichen, dass al-Gazzāl natürlich einige Sitten der Spanier beobachtet und beschrieben habe, vor allem anlässlich der Feste und offiziellen Treffen, zu denen er geladen war, aber auch hierzu sei seine Einstellung sehr kritisch, – «il les [i.s. les Espagnols] contemple, mais de l'œil sévère d'un rigide musulman» (Pérès, S. 32).

40 *Cartas marruecas*, III, S. 13.

zunächst ausführlich der Integrität des Autors.⁴¹ So erhält Ben-Beley eine Geschichte Spaniens, in der die Römerzeit erläutert und nur kryptisch auf eine Zeit der Kämpfe der «moros» verwiesen wird – ohne dabei deren Jahrhunderte lange Herrschaft in Spanien zu erwähnen –, um dann näher auf die Geschichte Spaniens kurz vor 1492 bis zur Zeit Karls II. einzugehen.⁴² Der Brief liest sich trotz – oder gerade wegen – der einleitenden Beteuerung Gazels zur Glaubwürdigkeit und Rechtschaffenheit des Autors geradezu wie eine Inszenierung des nach Said den *Orientalism* prägenden binären Oppositionssystems, führt er doch beispielhaft vor, wie eine Hegemonialmacht die eigene Identität profiliert und privilegiert, indem sie den Anderen abwertet bzw. nicht erzählt.⁴³ Geradezu spiegelbildlich formiert sich fernerhin in Ahmad al-Gazzāl's *Rihla* die Beschreibung Spaniens: Er zeigt trotz seiner andalusischen Vorfahren in seinem Reisebericht an keiner Stelle eine mögliche, sich hieraus ableitende Sympathie für das südliche Spanien, vielmehr ist seine Berichterstattung ausschließlich von seiner politischen Aufgabe und seinem Glauben bestimmt.⁴⁴

Somit sind sowohl die Perspektive als auch der Gegenstand der Berichte der beiden marokkanischen Reisenden einander entgegengesetzt. Geradezu folgerichtig unterscheidet sich daher auch ihre Reiseroute: Während Ahmad al-Gazzāl den klassischen Weg marokkanischer Reisender durch Spanien zurücklegt, der ihn vor allem durch die maurisch geprägten Landesteile führt, nimmt sich Cadalsos Protagonist gleich zu Beginn vor, «todas las provincias de la Peninsula» zu besuchen, doch gerade das maurische Spanien kommt in den folgenden 89 Briefen kaum vor.⁴⁵ Vielmehr führt Gazels Weg immer wieder durch das kastilische Spanien, die *España eterna* und die nördlichen Provinzen. Die folgende Erläute-

41 «No temas que salga de sus manos viciado el extracto de la historia de su país por alguna preocupación nacional, pues le he oído decir mil veces, aunque ama y estima su patria por juzgarla dignísima de todo cariño y aprecio, tiene por cosa muy accidental el haber nacido en esta parte del globo o en sus antípodas, o en otra cualquiera», *Cartas marruecas*, II, S. 13.

42 *Cartas marruecas*, II.

43 Vgl. hierzu Ziauddin Sardar, *Orientalism* (Buckingham/Philadelphia: Open University Press, 1999).

44 So stellt Pérès nach der Lektüre des Reiseberichts von al-Gazzâl treffend fest: «Al-Ġazzâl, s'il descend d'Andalous émigrés au Magrib, semble bien avoir oublié tout ce que cette généalogie pouvait lui inspirer, comme à al-Wazîr al-Ġassâni, au siècle précédent, de sympathie pour les populations de l'Espagne, du moins du midi de la péninsule; le temps a passé, il ne se sent plus d'affinité pour eux; s'il en parle, c'est plus par réminiscence littéraire ou historique que par conviction personnelle [...]» (Pérès, S. 29). Diese Denkart bestimmt nach Pérès auch seinen Blick auf Spanien: «Ambassadeur musulman avant tout, al-Ġazzâl ne voit en Espagne que ce qui peut se rapporter à sa mission ou à sa religion; tout le reste ne semble pas exister» (Pérès, S. 31).

45 So wird in dem Brief XXXIII Granadas arabische Vergangenheit nur von Nuño kurz erwähnt oder im Brief XXVI lediglich von Gazel berichtet, dass er auch die Provinz Andalusien bereist habe.

rung Gazels über die Zielsetzung, die der Wahl seiner Reiserouten zugrunde liegt, liest sich demzufolge geradezu wie eine Replik auf die offizielle Reisepolitik der marokkanischen Gesandten in Spanien:

Observaré las costumbres de este pueblo, notando las que le son comunes con las de otros países de Europa y las que le son peculiares. Procuraré despojarme de muchas preocupaciones que tenemos los moros contra los cristianos, y particularmente contra los españoles.⁴⁶

Der Gegensatz zu Ahmad al-Gazzāls Reiseeindrücken könnte kaum größer sein. Berichtet dieser doch ausführlich in der *Rihla* von der Besichtigung der berühmten maurischen Bauwerke Andalusiens,⁴⁷ die ihn immer wieder dazu veranlassen, in dem bereisten Land einen verlorenen Teil der eigenen Kultur zu sehen.⁴⁸ Auch in den Meldungen der *Gazeta de Madrid* über die Reise des marokkanischen Gesandten wird die Besichtigung dieser Bauwerke erwähnt, doch wird hier die *Mezquita* zur *Iglesia Catedral* von Córdoba, und die *Giralda* wird nicht als Teil der ehemaligen Moschee Sevillas präsentiert, sondern als architektonischer Höhepunkt der christlichen Kathedrale.⁴⁹

Cadalso entzieht sich somit durch die Verlegung der Reiseroute in das andere Spanien dem in Zusammenhang mit der klassischen Route marokkanischer Reisender durch Spanien fraglos zu thematisierenden Identitätsdiskurs, dessen hohes Alteritätspotenzial mit dem im ersten Brief der *Cartas marruecas* formulierten Projekt eines vorurteilslosen, neugierigen Blicks auf Spanien kaum vereinbar war. Auch Cadalsos Option, Gazel allein und ohne Gefolge und bar jeder offiziellen Mission durch Spanien reisen zu lassen, folgt dieser Motivation. Anderenfalls hätten auch in dem Roman die ausführlich in der *Rihla* sowie der *Gazeta de Madrid* geschilderten offiziellen Empfänge für den Fremden, die ihn begaffende neugie-

46 José Cadalso, *Cartas marruecas*, Carta I, S. 9.

47 Bei seinem Besuch der Mezquita in Córdoba kommt es zu einem Eklat, als er feststellt, dass vormalig in der Mauer verankerte Steine mit heiligen Versen des Korans nun in den Boden eingelassen sind und von den Ungläubigen ständig mit Füßen getreten werden. Al-Gazzāl insistiert auf ihre Verlegung, die noch vor seiner Abreise erfolgt, *Relation de voyage*, 1933, 3, S. 38-39.

48 *Relation de voyage*, 1933, 3, S. 30-39; *Relation de voyage*, 1933, 5, S. 21-30. Da seit dem 9. Jahrhundert selbständige Dynastien – wie die Idrisiden, Fatimiden, Almoraviden und Almohaden etc. – im Gebiet des heutigen Marokko herrschten, von denen einige maßgeblich die Eroberung Spaniens steuerten, und diese sich zudem auch im 15. und 16. Jahrhundert nicht dem Druck des türkisch-osmanischen Reiches beugten, gingen politisch veranlasste Konflikte mit Spanien seit der Frühen Neuzeit vielfach von ‹Marokko› aus. Die Abgrenzung gegen Spanien hat somit auch im marokkanischen Identitätsdiskurs eine lange Tradition, so wie das spanische Selbstbild selbstverständlich ein sich vielfach gegen maurische und damit auch marokkanische Elemente entwerfendes ist.

49 *Gazeta de Madrid*, 26, Madrid 1 de Julio de 1766, S. 212-213.

rige Menge sowie der Umgang mit ihr Erwähnung finden müssen⁵⁰ – wodurch jedoch der Blick von Spanien auf Marokko gelenkt worden wäre.

Cadalsos Entscheidung, seinen fiktiven marokkanischen Reisenden Gazel weder mit einer persönlichen Biographie, einer politischen Mission, einem explizit muslimischen Glauben noch mit äußerlichen Kennzeichen, die auf seine Herkunft verweisen, zu versehen, ist damit darauf ausgerichtet, der Notwendigkeit zu entgehen, sich mit dem aktuellen marokkanischen Identitätsdiskurs zu befassen, um mehr Raum für eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Spanien zu gewinnen, welches zudem vielfach aus einer europäischen Sicht, der des spanischen Lehrers des jungen Mauren, konzipiert ist. Erst die Absage an eine konkret marokkanisch konnotierte Perspektivierung als Handlungs- und Wahrnehmungsvoraussetzung des Protagonisten sowie der hieraus resultierende Verzicht auf die Einforderung der historischen Bedeutung der maurischen Kultur für Spanien ermöglichen Gazels spezifischen ‹kulturneutralen Blick› auf Spanien.

III. Die *Cartas marruecas*: Verhandlungen einer marokkanischen Identität im ‹Dritten Raum›

Die skizzierten Leerstellen in der Figurenkonstruktion des Gazel sowie der hieraus resultierende Blick auf Spanien sind somit das Ergebnis eines Aussonderungsprozesses von Informationen, der – gerade auch aufgrund der gleichzeitigen, expliziten Anbindung des Protagonisten an einen realen historischen Vorgang – einen deutlichen Hinweis auf die den Roman prägende Konfiguration des Anderen sowie auf die nachhaltige Setzung eines dominierenden Selbst geben. Denn erst wenn Cadalso diese Leerstellen getilgt hätte, wäre das angespannte spanisch-marokkanische Verhältnis, das seit Jahrhunderten von den Kolonialisierungsversuchen Spaniens in Nordafrika sowie der ehemaligen Präsenz muslimischer Dynastien wie z.B. den Omaiaden, Almoraviden, Almohaden und Nasriden in Spanien geprägt ist, in dem Roman virulent gewesen. So jedoch sucht

50 Die Ausführungen in der *Gazeta* hierzu sind ungewöhnlich detailliert, so z.B. zum Empfang des Botschafters in Jerez «El 9. [de junio 1766] salió de *Medina-Sidonia*, dirigiendose á *Xerez*, y al llegar al Puente, que está inmediato á esta Ciudad, encontró mucho número de su Nobleza, que le esperaba en sus coches y trenes correspondientes. Entró su Exc. en el que se le había destinado, y lo mismo hicieron respectivamente las Personas de su séquito, siguiendo asi todo el acompañamiento hasta la misma Ciudad, á cuya entrada halló formada una Compañía de Granaderos del Regimiento de *Dragones del Rey*. En la casa donde debia alojar el Embaxador esperaba el Corregidor y Ayuntamiento, y á su puerta había una guardia de 50. Dragones. Luego que se apeó su Exc. recibió con el mayor aprecio el cumplimiento de dicho Ayuntamiento, y de los demás Caballeros y Oficiales; y despues de algun descanso comió en una mesa de 24. cubiertos, servida magnificamente». *Gazeta de Madrid*, 25, Madrid 24. de Junio de 1766, S. 203. Auch in der *Rihla* wird dieser Empfang ausführlich beschrieben, *Relation de voyage*, 1933, 2, S. 32-33.

man in den *Cartas marruecas* auf der thematischen Ebene vergebens nach einer expliziten ironisierenden bzw. parodierenden Bezugnahme auf den marokkanischen Diskurs über Spanien bzw. den spanischen über Marokko. Die kulturelle Anonymität der Figur des Gazel ist somit ein Signum für die gespannten Beziehungen zwischen Spanien und Marokko, das metonymisch für die die beiden Länder prägenden sozio-politischen Differenzen steht. Ergänzend konfiguriert sich das Eigenbild des seit der Frühen Neuzeit im Maghreb als Kolonialmacht agierenden Spanien in dem Roman in einem – neurotischen – Spiegelverhältnis zu Marokko, indem es weitgehend jene Teile der ‹nationalen› Vergangenheit ausblendet, die die Herrschaft der genannten muslimischen Dynastien – deren Machtzentrum wie im Fall der Almoraviden und der Almohaden sich auf dem Gebiet des heutigen Marokko befand – über weite Teile Spaniens sowie die Kolonialisierung Marokkos betreffen. In dieser negierten Andersheit, die im Spiegelblick mit der maurischen Welt verbunden ist, verdoppelt sich das Selbstbild der spanischen Kultur in seinem (Spiegel-)Bild, und die zwischen beiden Bildern entstehende Lücke negiert der spanischen Kultur eine Vision von Ganzheit, verweist auf das nicht Zugelassene: die maurische Vergangenheit. Denn eine holistische Konzeption von Kultur ist nach Homi K. Bhabha aufgrund des hieraus resultierenden ‹self-alienating limit› eine Utopie:

No culture is full unto itself, no culture is plainly plenitudinous, not only because there are other cultures which contradict its authority, but also because its own self-forming activity, its own interpellation in the process of representation, language, signification and meaning-making, always underscores the claim to an originary, holistic, organic identity.⁵¹

Die Identität wird somit bereits in ihrem Entstehungsprozess durch die Präsenz des unerwünschten Anderen entstellt und zeigt damit einen ‹Prozeß der De-plazierung› an.⁵² Die hieraus resultierende unabwendbare Anwesenheit der Alterität im Akt der Identifikation macht diesen zu einem metonymischen, da er auf das angrenzende Andere verweist. Denn der Identität muss dieses ‹Supplement› ‹hinzugefügt› werden, um die angestrebte Vorstellung der Ganzheit zu erzielen.⁵³ In der Sprache ist diese im Inneren der Kultur verlaufende Spaltung – ja Grenze – nach Homi Bhabha folgerichtig in der Figur der Metonymie fassbar, weshalb die Metonymie ‹nicht als Form harmonischer Substitution oder Äquivalenz gelesen

51 Jonathan Rutherford, ‹The Third Space: Interview with Homi K. Bhabha›, in *Identity: Community, Culture, Difference*, hg. von Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1990), S. 207-221 (S. 209). Vgl. zu Bhabhas Konzept des Dritten Raumes auch Christian Hoeller, ‹Don't mess with Mister In-Between (Interview with Homi K. Bhabha)›, in *Translocation*, 1999 <<http://www.translocation.at/d/bhabha.htm>> [14.9.2007].

52 Bhabha, 2007, S. 154.

53 Bhabha, 2007, S. 230-231.

werden» könne.⁵⁴ Denn beide, die Metonymie wie die Kultur, haben zwar eine Stellvertreterfunktion, doch erschöpft sich nach Bhabha die Metonymie nicht allein in ihrem Verweischarakter, sondern sie thematisiert, indem sie auf das eigentlich Gemeinte deutet, Grenzen und eröffnet damit die Möglichkeit, sie zu überschreiten: Statt Spanien und Marokko im Rückgriff auf Stereotype gegeneinander zu setzen und damit kultureller Diversität und nicht Differenz das Wort zu reden, war es Cadalso durch die metonymische Figur des Gazel vielmehr möglich, den Grenzraum zwischen Marokko und Spanien zu thematisieren. Von der dadurch eröffneten Option der Überschreitung der durch die Stereotypen festgelegten bedeutungskonstituierenden Raumgrenzen sowie einer Neuordnung der offiziell zugelassenen Aufteilung von Räumen und Bedeutungen macht er jedoch keinen Gebrauch, obwohl die heterogene, polyperspektivische Diskursstrategie des Briefromans hierzu ein geeignetes Instrument gewesen wäre.

Bhabha verortet diesen Prozess der wechselseitigen Infragestellung in einem «Zwischenraum»,⁵⁵ einem «Dritten Raum der Äußerung», durch den die «Auffassung von der historischen Identität von Kultur als einer homogenisierenden, vereinheitlichenden Kraft, die aus der originären Vergangenheit ihre Authentizität bezieht», in Frage gestellt wird.⁵⁶ Doch sind Grenzen hier nicht automatisch aufgehoben, sondern der Erkenntnisgewinn dieses Prozesses der Infragestellung besteht zunächst darin, dass hier Unverträgliches, Verschwiegenes oder aber Unbewusstes sichtbar wird, da von diesem Ort aus eine «doppelte Sicht» auf ein Subjekt möglich wird, «*das fast, aber doch nicht ganz dasselbe ist*».⁵⁷ Damit es jedoch aus dieser wechselseitigen Infragestellung auf der spanischen wie auch marokkanischen Seite zu einer Erneuerung kultureller Produktion kommt, müssten beide Kulturen den zwischen ihnen liegenden Raum durchqueren, d.h. auf ein «Übersetzen» der einander fremd gegenüberstehenden Elemente hinsteuern. Diese Austauschprozesse nennt Bhabha «Verhandlungen».⁵⁸

In den *Cartas marruecas* findet zwar, wie erläutert, eine Öffnung auf den Dritten Raum statt, zu Verhandlungen von Identitäten kommt es in der Folge jedoch nicht. Diese Unabgeschlossenheit des Kommunikationsprozesses prägt maßgeblich die Vielschichtigkeit des Romans. Diese ist der aufgezeigten Hybridisierung des kolonialen Diskurses geschuldet, dessen Struktur und räumliche Verfasstheit erst greifbar werden, wenn

54 Bhabha, 2007, S. 81.

55 Bhabha, 2007, S. 10.

56 Bhabha, 2007, S. 56.

57 Bhabha, 2007, S. 126.

58 Bhabha, 2007, S. 47.

der ‹Notwendigkeit› Rechnung getragen wird, ‹sich die Grenzen der Kultur als Problem der Äußerung kultureller Differenz zu denken›.⁵⁹

IV. Konstruktionen marokkanischer Alterität in Cadalsos

Cartas marruecas

Die aufgezeigte Thematisierung und Verhandlung von Grenzen hat zudem zur Folge, dass in den *Cartas marruecas* die nach Said den *Orientalism* prägende binäre Oppositionsstruktur des kolonialen Diskurses kaum präsent ist. Es ist vor allem die metonymisch geprägte Figuration des den Orient verkörpernden marokkanischen Gesandten, die die im Konzept des *Orientalism* festgeschriebenen Oppositionen wie Sensualität versus Sittlichkeit, Irrationalität versus Rationalität oder Feminismus versus Männlichkeit etc. aufhebt. Gleiches und Ungleiches werden dadurch angenähert, die Grenzen verwischen, denn statt Oppositionen inszeniert Cadalso über die aufgezeigte kulturelle Neutralisierung Gazels hinaus eine Strategie der Anverwandlung, der Mimikry. So wird der Protagonist bereits zu Beginn des Romans zu einem zumindest äußerlich kaum mehr identifizierbaren Mauren:

Me hallo vestido como estos cristianos, introducido en muchas de sus casas, poseyendo su idioma y en amistad muy estrecha con un cristiano llamado Nuño Núñez.⁶⁰

Damit ist das marokkanische Fremde der spanischen Kultur angenähert und die Differenz zwischen beiden scheint bis zu einem gewissen Grad aufgehoben. Dieses Verfahren findet während des gesamten Romans seine Fortsetzung durch die fortwährende Unterrichtung Gazels durch Nuño Núñez. Die demgemäß ins Werk gesetzte Mimikry erlaubt schließlich auch dem spanischen Leser, das durch Gazel verkörperte, vielfach gefürchtete, Fremde, das nun dem Selbst nicht mehr so gänzlich unähnlich ist, sowie seinen Diskurs über Spanien zu akzeptieren. Diese Assimilation des Anderen ermöglicht seine Normalisierung, seine Integration, aber gleichzeitig auch seine Distanzierung, er bleibt der Fremde, der nun durch seine Ähnlichkeit kontrollierbar wird und dadurch seinen Schrecken verliert. Doch durch die Mimikry wird zugleich das herrschende System zur Karikatur verzerrt und ironisiert, da es ebenfalls an der Anverwandlung aktiv teilhaben und sich hierzu verändern muss, hierin besteht die Subversion der geltenden Ordnung und die ihr inhärente Verweigerung der Harmonisierung kultureller Gegensätze.⁶¹ Somit kann

59 Bhabha, 2007, S. 52.

60 *Cartas marruecas*, I, S. 9.

61 Bhabha definiert daher die Mimikry als eine schwer fassbare Strategie, die sowohl im emotionalen als auch im ideologischen Bereich virulent ist: Bhabha, 2007, S. 125-136. Zu

auch in Cadalsos Roman die Mimikry nur vordergründig als eine verschmelzende Anpassung eines Subjekts, eines Anderen, an einen – diskursiven – Hintergrund interpretiert werden, vielmehr ist sie Teil eines Prozesses, in dem das metaphorische Bild von Ganzheit und Ähnlichkeit als Illusion bloßgelegt wird, da die Mimikry die koloniale Präsenz in Gestalt ihrer Andersheit in Form dessen, was sie verleugnet, wiederholt.⁶²

Auch auf eines der in dem Roman immer wieder thematisierten anthropologischen Interpretationsmodelle, die Klimatheorie, hat die vorgeblich kulturelle ‹Neutralisierung› Gazels Auswirkungen: Denn Cadalso verweist zwar in zahlreichen Briefen auf die Klimatheorie, nicht jedoch, wie es nach den etablierten Modellen üblich wäre, um eine Überlegenheit der spanischen über die marokkanische Kultur aufgrund des dort herrschenden milderen Klimas zu propagieren, sondern um vielmehr ihre Unverbindlichkeit aufzuzeigen. Im folgenden Zitat aus den *Cartas marruecas* wird fernerhin nicht nur die Relativität der Klimatheorie benannt, sondern auch einleitend die Mimikry als eine zentrale Handlungsstrategie zur Vermeidung stereotyp bestimmter Kategorien vorgeführt:

Las noticias que hemos tenido hasta ahora en Marruecos de la sociedad o vida social de los españoles nos parecía [sic] muy buena, por ser muy semejante aquella a la nuestra, y ser natural en un hombre graduar por esta regla el mérito de los otros. Las mujeres guardadas bajo muchas llaves, las conversaciones de los hombres entre sí muy reservadas, el porte muy serio, las concurrencias pocas, y esas sujetas a una etiqueta forzosa, y otras costumbres de este tenor no eran tanto efectos de su clima, religión y gobierno, según quieren algunos, como monumentos de nuestro antiguo dominio. En ellas se ven permanecer reliquias de nuestro señorío, aún más que en los edificios que subsisten en Córdoba, Granada, Toledo y otras partes. Pero la franqueza en el trato de estos alegres nietos de aquellos graves abuelos ha introcudico cierta amistad universal entre todos los ciudadanos de un pueblo y para los forasteros cierta hospitalidad [...].⁶³

Diese ‹Annäherung› des marokkanischen Reisenden an die spanische Kultur setzt sich auch dann fort, wenn der Blick des Protagonisten sich gelegentlich doch einmal explizit von Spanien nach Marokko wendet. Denn dieser Perspektivenwechsel dient vor allem dazu, Topoi der westlichen Orientbeschreibung abzuarbeiten. So wird bereits zu Beginn des Romans aufgrund der erläuterten äußeren Anverwandlung Gazels auf die Aktivierung eines Topos der Orientbeschreibung verzichtet, nach dem an der landestypischen Kleidung der Orientalen bereits ihre kulturelle Unter-

Bhabhas Konzept der Mimikry und seiner kritischen Rezeption in den Kulturwissenschaften vgl. María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung* (Bielefeld: transcript, 2005), S. 83-109 (S. 89-94; 100-109).

62 Vgl. Bhabha, 2007, S. 132ff.

63 *Cartas marruecas*, XI, S. 49.

entwicklung abzulesen sei. Kurz darauf wird Cadalsos Gazel dann von einem jungen Militär zwar auf die Größe seines Harems angesprochen – was dieser mit einer ironisch-unbestimmten Antwort quittiert –, doch bildet dieses zentrale Element des Orienttopos im 18. Jahrhundert nur den Ausgangspunkt für die Feststellung des jungen Marokkaners, dass aufgrund des Sittenverfalls es in Spanien möglich sei, ohne die gesellschaftliche Ahndung seines Verhaltens befürchten zu müssen, wesentlich mehr Frauen zu verführen, als je ein Harem umfassen könne.⁶⁴ Der Harem fungiert bei Cadalso somit nur noch als Bezugsgröße für das Ausmaß der Sittenlosigkeit einer konkreten spanischen Gesellschaftsschicht und verliert damit seine metonymische Bedeutung als Bild für die ungezügelter Sinnenlust, den despotischen Charakter der männlichen Orientalen und die damit einhergehende Unterdrückung der Frauen; in Montesquieus *Lettres persanes* wird die ‹question de femme› zu Beginn des Romans von den beiden Protagonisten Rica und Usbek zwar noch entsprechend dieser stereotypen Charakterisierung der Orientalen diskutiert,⁶⁵ schließlich weicht das Unverständnis jedoch einer kritischen Einstellung gegenüber den im eigenen Land herrschenden Bedingungen.⁶⁶

Im weiteren Verlauf der *Cartas marruecas* wird die Rolle der Frau in Spanien und in Marokko dann explizit unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet. Besondere Hervorhebung erfährt dabei die Darstellung der liberalen Verhaltensweisen spanischer Frauen, die den höheren Kreisen angehören. In der *Rihla* thematisiert Ahmad al-Gazzāl in sehr ähnlicher Weise wiederholt die herausgeputzte, ja ungehörige Art der Spanierinnen, sich zu kleiden, sowie ihr ungebührliches, freizügiges Verhalten und stellt ihnen das sittlich korrekte Auftreten der Musliminnen gegenüber, um anschließend – und auch in dieses Lob stimmt Gazel wortwörtlich ein⁶⁷ – Allah zu danken, dass er kein Ungläubiger sei und dass seine Religion ihm ein rechtschaffenes Leben erlaube.⁶⁸

In ihrer kritischen Darstellung des Äußeren der Spanierinnen sowie ihres freizügigen Verhaltens weisen die *Rihla* und die *Cartas marruecas* die stärkste Deckung auf. Der Grund hierfür ist jedoch kaum in einer von

64 *Cartas marruecas*, X, S. 47.

65 So sieht Usbek zu Beginn seines Parisaufenthaltes das Verhalten der europäischen Frauen noch von einer ‹impudence brutale, à laquelle il est impossible de s'accoutumer› gekennzeichnet und hebt dementsprechend die Ordnung im Harem hervor, Montesquieu, *Lettres persanes*, hg. von Jean Starobinski (Paris: Gallimard, 2003), XXVI, S. 95.

66 Denn sowohl Rica (Montesquieu, LXIII, S. 159; CXLI, S. 301ff.) als auch Usbek zeigen sich kritisch gegenüber der in ihrer Heimat geläufigen Tradition des Harems und der hieraus resultierenden Rolle der Frau (Montesquieu, CXIV, S. 253). Vgl. hierzu Katherine M. Rogers, ‹Subversion of patriarchy in *Les Lettres Persanes*›, *Philological Quarterly*, 65 (1986), 61-78.

67 *Cartas marruecas*, LXXV, S. 182-184.

68 *Relation de voyage*, 1933, 2, S. 45; 3, S. 29, 34.

Cadalso intendierten Übernahme eines seit dem 16. Jahrhundert immer wieder – auch in Reiseberichten – in dieser Form kolportierten Stereotyps über Spanien in Marokko zu suchen, sondern vielmehr in dem beide Texte prägenden kritischen Impetus gegenüber der spanischen Gesellschaft. Zudem relativiert Cadalso in den *Cartas marruecas* anschließend auch diese Sicht auf die spanische Gesellschaft, wenn Gazel seinem Mentor zwar den Brief einer spanischen *Coquette* kopiert, die ihn zunächst nach der Selbstbestimmtheit der marokkanischen Frauen fragt, um ihm im Anschluss anzubieten, sie in die libertinen Verhaltensweisen einzuführen.⁶⁹ Jedoch wird dieses Schlaglicht auf die spanische Gesellschaft dadurch abgeschwächt, dass der junge Reisende bereits kurz zuvor einen an ihn gerichteten Brief zitiert hat, aus dem hervorgeht, dass die Spanierinnen bei der Gattenwahl ebenso unfrei sind wie die Musliminnen und natürlich der Verheiratungspolitik ihrer Väter zu folgen haben.⁷⁰ Beide Briefe bleiben selbstverständlich unbeantwortet, anderenfalls hätte dem Leser ja ein vertiefter Einblick in marokkanische Lebenswelten gewährt werden müssen.

Diese Absage an die Aktivierung von Stereotypen, die durch Gazels Anverwandlungsstrategie eine wichtige Ergänzung erfährt, erklärt auch die ambivalente Darstellung eines auch im 18. Jahrhundert schon etablierten Elements des Spanienimages, des Stierkampfs. Denn während er durchaus von den beiden im Regierungsauftrag reisenden marokkanischen Diplomaten des 18. Jahrhunderts, al-Wazîr und al-Gazzâl, in ihren Berichten wiederholt beschrieben und als Barbarei gebrandmarkt wird,⁷¹ nennt Cadalsos Gazel den Stierkampf zwar auch «esta especie de barbaridad», um jedoch sofort im Anschluss daran die Vermutung zu äußern, dass die Männer, die an dieser Art von Vorführung geschult worden seien, zu Furcht einflößenden und unerschrockenen Kriegern geworden sein müssen; hieraus erklärten sich auch die Heldentaten und die Tapferkeit der Spanier während der *Reconquista*.⁷² Ebenso ostentativ unternimmt

69 *Cartas marruecas*, LXXVI, S. 185-186.

70 *Cartas marruecas*, LXXV, S. 182-184. Cadalso wirft hier ein Thema auf, mit dem sich selbstverständlich zahlreiche spanische Autoren der Aufklärung – wie z.B. Moratín in *El sí de las niñas* – auseinandersetzen.

71 Pérès, S. 11, 33.

72 *Cartas marruecas*, LXXII, S. 178. Die Ambivalenz dieser Aussage erklärt Torrecilla überzeugend, wenn er darauf hinweist, «que Cadalso interpreta la oposición entre primitivismo y lujo (o modernidad) en terminos de bravura y afeminamiento, si bien sólo aquí la usa para reivindicar el beneficio práctico de las corridas de toros», Torrecilla, 2006, S. 140. Zur Geschichte der Rezeption des Stierkampfes in Spanien und Europa vom 16. Jahrhundert bis zur Moderne vgl. das interessante Kapitel «La búsqueda de autenticidad en lo peculiar: Los toros», Torrecilla, 2006, S. 133-153. Torrecilla erläutert hier den fundamentalen strukturellen Wandel, den der Stierkampf im 18. Jahrhundert aufgrund der Professionalisierung der Stierkämpfer in Spanien erlebte. Vgl. hierzu auch Karl Braun, *¡Toro! Spanien und der Stier* (Berlin: Wagenbach, 2000).

Gazel, anders als die marokkanischen Reisenden seiner Zeit,⁷³ zudem keine Besichtigung der von den Mauren in Spanien errichteten Bauwerke und hat damit keinen Anlass, die hieraus in den marokkanischen Reiseberichten topisch abgeleitete historische Überlegenheit der marokkanischen Kultur über die spanische zu thematisieren.⁷⁴ Denn Pérès zufolge verdankt sich diese Argumentationsstrategie in den marokkanischen Reiseberichten der Zeit zwischen 1610 und 1885 dem Streben, als Vertreter einer arabischen Nation wahrgenommen zu werden, die auf Augenhöhe mit einer europäischen Nation verhandelt. Doch im Anschluss an diese historische Referenz wird vielfach ein als sehr schmerzhaft empfundenenes Unterlegenheitsgefühl formuliert.⁷⁵

Die aufgezeigten Leerstellen in der Formung der dem marokkanischen Protagonisten zugeordneten Identität und das hierüber hinausweisende Bemühen des Autors, auch zahlreiche nicht mit seiner Person verknüpfte kulturelle Aspekte auszublenden, die auf historische oder aktuelle gesellschaftliche oder politische Differenzen zwischen Spanien und Marokko verwiesen, könnten auf den ersten Blick als eine Hinwendung Caddalsos zu Marokko bzw. Afrika gewertet werden. Jedoch vollzieht sich durch die hinzutretende explizite Anverwandlung Gazels an die spanische Kultur eine Verstärkung der kulturellen Neutralisierung des Protagonis-

73 Die ausführliche Beschreibung dieser Bauwerke durch die marokkanischen Botschafter hatte zwei Gründe: Einerseits wollten sie das Interesse des Sultans von Marokko befriedigen, der, ebenso wie zahlreiche seiner Vorgänger, ein Liebhaber und Kenner der arabischen Architektur war, andererseits wurden diese Monumente als Zeugnis der – ehemaligen – kulturellen Überlegenheit der marokkanischen Kultur über die spanische gelesen, Pérès, S. 36.

74 Lediglich beiläufig erwähnt er die «edificios que subsisten en Córdoba, Granada, Toledo y otras partes» als «reliquias de nuestro señorío», *Cartas marruecas*, XI, S. 49. Umgekehrt resultiert eine interessante Auslassung in den marokkanischen Reiseberichten ebenfalls aus dem letztgenannten Rezeptionshintergrund, es finden sich in ihnen keine Informationen über ein mögliches intellektuelles Leben in Spanien: Berichte über spanische Literatur, Theater oder Kunst sucht man in ihnen vergebens, denn somit blieb die damals in Marokko propagierte These haltbar, dass Spanien nach der Vertreibung der Mauren durch die katholischen Könige auch kulturell in den Zustand der Barbarei versunken sein müsse, Pérès, S. 176-178. Pérès stellt daher als Grundelement der von ihm betrachteten arabischen Reiseberichte heraus: «C'est en définitive toujours le Musulman que nous retrouvons dans le voyageur et c'est peut-être dans les relations de voyages, inspirées par un pays que l'on veut toujours considérer comme terre d'Islâm et écrites uniquement à l'intention d'Orientaux, que le voyageur, qu'il soit du Maroc, de Tunisie, d'Egypte ou de Syrie, manifeste avec le plus d'intensité les traits fondamentaux de sa psychologie et les tendances dominantes de ses préoccupations du jour», Pérès, S. 179.

75 «Il semble qu'on puisse faire tout de suite une distinction entre les ambassadeurs marocains, de 1610 à 1885, et les voyageurs modernes, de 1886 à 1930. Les premiers se rappellent que l'Espagne a été musulmane, mais qu'elle est maintenant tout entière aux mains Chrétiens; ils ressentent [...] le mépris de tout croyant musulman pour des adeptes d'une autre foi; de plus, ils n'oublient pas un seul instant qu'ils sont les représentants d'une puissance musulmane qui traite, ils voudraient se le persuader, d'égale à égale avec une nation européenne; mais, quoi qu'ils fassent, ils éprouvent le sentiment d'une infériorité matérielle qui leur est très pénible», Pérès, S. 173.

ten, die dem Romandiskurs ein klar definiertes Macht- und Interessenverhältnis aufprägt, das weder von der Absicht eines interessierten Dialogs mit Marokko noch von einer Neuausrichtung Spaniens nach Afrika zeugt.

Die den Roman kennzeichnende Hybridität der Stellung gegenüber dem *Anderen* vollzieht sich damit in einem Wechselspiel zwischen der scheinbaren Öffnung Spaniens auf neue Grenzräume und der gleichzeitigen Strategie eines kolonialistisch strukturierten Diskurses, sich das Fremde durch Anverwandlung anzueignen. Daher stehen sich in diesem Prozess der Hybridisierung immer wieder auf der einen Seite die Darstellung einer nicht näher spezifizierten Kultur der «moros» und «africanos» als möglicher Bezugspunkt für eine Neuausrichtung der vielfach als dekadent beschriebenen spanischen Gesellschaft durch eine Hinwendung zum «Orient» und auf der anderen Seite die Konstruktion des *Anderen* durch beredte Ausblendungen, Neutralisierungen und Mimikry als deutliches Signum des im Text festgeschriebenen Machtgefüges zwischen Spanien und Marokko gegenüber. Dieser auf eine koloniale Kontrolle ausgerichtete Diskurs verweist in der Folge zwar auf ein Begehren des reformierten, wahrnehmbaren *Anderen*, trägt aber gleichzeitig auch sein eigenes strategisches Scheitern in sich, da sowohl die Ausblendung als auch die vermeintliche Neutralisierung oder Anverwandlung die Anwesenheit des *Anderen* im eigenen Identitätsdiskurs nicht auf die ihm zugewiesenen Inhalte reduzieren kann, sondern im Gegenteil jene Elemente intensiviert, die er auszuklammern trachtet. Die hieraus entstehende Ambivalenz zwischen der Öffnung von Grenzräumen und der Aufrechterhaltung eines kolonialen Diskurses prägt die *Cartas marruecas* auf allen Ebenen und ist ein wesentlicher Faktor dafür, dass den Figurationen des Fremden, des Marokkanischen, in Cadalsos Text bisher entweder die Existenz abgesprochen wurde, sie mit dem Saidschen Konzept des *Orientalism* zur Deckungsgleichheit gebracht werden sollten oder aber im Kontext der von vielen Nationen Europas geführten eurozentristisch bestimmten Identitätsdebatten des 18. Jahrhunderts als Plädoyer für einen dritten – über Afrika führenden – Weg Spaniens gelesen wurden. Diese Interpretationsbandbreite verweist auf eine Offenheit des Textes, die vor allem darin begründet ist, dass er sich einer für diese Diskurse notwendigen expliziten Definition von Zentrum und Peripherie – und demnach ebenso den sie prägenden holistischen Identitätskonstruktionen – verweigert. Vielmehr öffnet er sich Verhandlungen kultureller Identitäten in einem Dritten Raum, um erst dann über implizite Strukturen wie Ausblendung und Mimikry zu einem hierarchischen Gefüge zu werden, das sich selbst jedoch ständig in Frage stellt, da es auf das Abwesende verweist und dieses in den nun de-zentrierten Diskurs aufnimmt. Die von Cadalso damit in seinem Text vorgenommene Etablierung einer kulturellen Situation erfährt

mithin eine Auflösung, denn ihr *Anderes*, ihre Kehrseite und das von ihr Verdrängte, legen nicht nur die Koordinaten der konfliktiven Binnenstruktur der im Text konstruierten spanischen Identität frei, sondern bringen zugleich das Fremde, *Andere* zur Darstellung und garantieren damit, dass zwar nicht der ‹Orient›, gleichwohl jedoch Marokko in den *Cartas marruecas* erzählt wird und in der polyphonen Textur des Romans eine wichtige Stimme erhebt.

