

schen, psychologischen und politischen «Determinismus»: so wenn er die Naturbedingungen der Neuen Welt zumeist für lebensfreundlicher als die der Alten hält, die Indios vieler Stämme körperlich für besser proportioniert, so dass ihre Körper-Geist-Relation eine günstigere sei, viele indianische Völker schließlich für politisch «klüger» sowie für das Christentum besser geeignet als in der Alten Welt; oder wenn Las Casas von den Bewohnern man-bischen Inseln (Bahamas) sagt, sie seien so einfältig, gelassen und g, dass es scheine, Adam habe in ihnen nicht gesündigt.²⁶ ihrt uns zu der Frage, ob Las Casas' verliebter Blick im Endergebnis tive Vorurteil seiner Gegner durch ein positives ersetzt und den mo-Mythos vom «edlen Wilden» vorwegnimmt. Davon können wir aber n, wenn wir seinen «edlen Wilden» von dem der Aufklärung deutlich eiden. Während dem modernen edlen Wilden nichts fehlt, da die Auf- lie Kulturgeschichte als eine Verfallsgeschichte ausgehend von einem ven» glücklichen und harmonischen Zeitalter betrachteten, sah Las Ca- der scholastischen Tradition im christlichen Glauben eine notwendige llkommenung» der menschlichen Natur (*gratia perficit, non destruit na-*). Daher schreibt er bei allem Lob der indianischen Völker und ihrer elt: «¡oh qué gentes eran éstas tan bienaventuradas si cognoscieran a Di- OC VI, S. 487).

"Barbarische Natur in Cervantes' *Persiles*", in: W.M./Gerhard Poppenberg (Hg.): *Begriff und Darstellung der Natur in der spanischen Literatur der Frühen Neuzeit*, München: Fink, 2012, S. 305-321.

²⁶ Vgl. OC VIII, S. 1319.

Barbarische Natur in Cervantes' *Persiles*

1. Einleitung

Ein zentrales Merkmal des narrativen Werks von Cervantes ergibt sich daraus, dass er die dem fiktionalen Erzählen eigene Dialogizität in besonders ausgeprägter Weise einsetzt. So ist der *Don Quijote* nicht nur durch die parodistische Relation zum Ritterroman in hohem Maße intertextuell geprägt, sondern auch durch den vor allem in den eingelegten Geschichten erfolgenden Bezug auf die wichtigsten narrativen Gattungen des *Siglo de Oro*. Dieser Dialog der Gattungen wird begleitet durch einen Dialog der Diskurse, in dem wichtige Komponenten der kulturellen und sozialen Wissensbestände durchgespielt werden. Einschlägige Beispiele sind die Reden, die Don Quijote in den Mund gelegt werden und die besonders eindrucksvoll erkennen lassen, wie Cervantes bei der «Erschließung», «Demonstration» und «Erprobung» «der sozialen Sprachen und Ideologien»¹ die der Fiktion inhärenten Möglichkeiten der Distanzierung und Ironisierung einsetzt. Nicht nur in den *Novelas ejemplares*, sondern auch im *Persiles*, der im Folgenden im Mittelpunkt stehen soll, liegt eine ähnliche Gattungs- und Diskursvielfalt vor, wozu einerseits die intertextuelle Relation zum griechischen Roman, andererseits – ähnlich wie schon im *Quijote* – die eingelegten Geschichten beitragen. Im Zentrum der diskursiven Dialogizität steht vor allem das Thema der Liebe und der Ehe. Dabei wird der idealisierenden Liebeskonzeption, die durch das Protagonistenpaar Persiles und Sigismunda bzw. Periandro und Auristela verkörpert wird, sowohl auf der Ebene der Haupthandlung als auch durch die eingelegten Geschichten eine Reihe von Fallbeispielen gegenübergestellt, welche die überwiegend christlich und neuplatonisch geprägte Liebesauffassung der Protagonisten teilweise bestätigen, teilweise auf sehr vielfältige Weise in Frage stellen. In diesem Zusammenhang hat die Auseinandersetzung mit verschiedenen Vorstellungen von der Natur, sowohl der äußeren Beschaffenheit des Universums als auch der inneren menschlichen Natur, einen zentralen Stellenwert. Sie wird schon dadurch motiviert, dass die Reiseroute der Liebenden vom wilden europäischen Norden in den von der Natur begünstigten Süden die unterschiedlichen natürlichen Bedingungen der menschlichen Existenz in sehr konkreter Weise zur Anschauung bringt. Darüber hinaus wirft gerade das Thema der Liebe

¹ Im Sinne der von Bachtin behaupteten Gattungsintention des Romans (siehe «Das Wort im Roman», in: ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, hg. v. Rainer Gröbel, Frankfurt a. M.: 1979, S. 91-300, hier: S. 250).

durch seine enge Verbindung mit dem Naturzweck der Fortpflanzung die Frage nach der Stellung des Menschen innerhalb der natürlichen Weltordnung in besonders dringlicher Weise auf.

Wenn ich den Begriff der barbarischen Natur zum Ausgangspunkt wähle, so wird dies vom Text selbst nahegelegt, da er mit dem Aufenthalt der Protagonisten auf der «isla bárbara» einsetzt.² Die Wahl einer «barbarischen» nördlichen Welt als Ausgangspunkt der dem Muster des griechischen Romans folgenden Reisefabel ist in vieler Hinsicht bemerkenswert. Zunächst einmal ist sie ein Indiz dafür, dass Cervantes sich von den idealisierenden Naturdarstellungen der Renaissance, wie sie vor allem in der Bukolik zu finden sind, abkehrt. Heißt das aber, dass er sich der – der pessimistischen Weltsicht des Barocks eher entsprechenden – Vorstellung von einer vom Sündenfall geprägten Natur annähert? Dann ist natürlich zu fragen, inwieweit der Gebrauch des Begriffs des Barbarischen im Zusammenhang mit der nördlichen Peripherie Europas impliziert, dass die zivilisierte katholische Welt, die ja das Reiseziel der Protagonisten bildet, der übrigen Welt überlegen ist. Wie wir unten sehen werden, war diese Frage in der Frühen Neuzeit vor allem im Hinblick auf die Einschätzung der spanischen Conquista von Amerika von großer Aktualität. Eine dritte Frage, die das Konzept des Barbarischen aufwirft, betrifft schließlich das Verhältnis von Natur und göttlicher Schöpfungsordnung. Ist der barbarische Aspekt der Natur mit dieser Schöpfungsordnung und ihrem Implikat, dass die Natur dem Menschen als Krone der Schöpfung zu dienen habe, zu verrechnen, oder tut sich hier eine neue Kluft zwischen dem Menschen und der Natur auf? In letzterem Fall wären die barbarischen Aspekte der Natur nur das Indiz für die Alterität einer nicht nur den menschlichen Zwecken, sondern auch der göttlichen Providenz entrückten Natur.

2. Von der bukolischen Tradition zur nördlichen Natur

Die Wahl des nördlichen Europas und insbesondere seiner Meeresregionen als Schauplatz der Abenteuerreise gibt dem *Persiles* – zumindest im ersten Teil des Romans – sein besonderes Gepräge. Diese Besonderheit tritt umso mehr hervor, wenn man sie auf den Hintergrund des die Naturdarstellung der Renaissance beherrschenden bukolischen Diskurses bezieht. Cervantes hat bekanntlich selbst mit seinem ersten Roman, der *Galatea*, der Mode des Schäferromans gehuldigt, und auch im *Quijote* und in den *Novelas ejemplares* nimmt

² Die Bewohner der Insel werden von Anfang an als «bárbaros» bezeichnet, der Begriff «isla bárbara» wird erst später im Text verwendet (z.B. S. 438). – Zitiert wird der Text nach der Ausgabe Miguel de Cervantes: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, hg. v. Carlos Romero Muñoz, Madrid: Cátedra, 2004. Alle weiteren Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

er immer wieder auf die Schäferliteratur Bezug.³ Schließlich gilt auch für den *Persiles*, dass neben dem Modell des griechischen Romans auch der bukolische Roman einen wichtigen Ausgangspunkt bildet. Schon die in einer harmonischen Reisegruppe erfolgende *peregrinatio* greift ein narratives Grundmuster des Schäferromans auf. Wie die Schäfergruppe in Montemayors *Diana* einträchtig zum Heiligtum der Felicia pilgert, so bildet sich um Periandro und Auristela eine Schar von eng mit ihnen verbundenen Figuren, die sie auf ihrer Reise begleiten. Auch die Handhabung des Verfahrens der eingelegten Geschichten erinnert an den Schäferroman. Wie im Roman Montemayors und dann auch in Cervantes' *Galatea* bilden auch im *Persiles* die Reisebekanntschaften den Anlass für die Erzählung von Lebens- und Liebesgeschichten. Die deutlichste Bezugnahme auf den Schäferroman besteht schließlich darin, dass das Idealbild des *locus amoenus* in verschiedenen Episoden zitiert wird. Auf der Fischerinsel laden «el susurro de las fuentes, la fruta de los árboles, el olor de las flores» (S. 358) zum Bleiben ein, die Eremiteninsel zeigt sich «tan llena de árboles frutíferos, tan fresca por muchas aguas, tan agradable por las yerbas verdes y tan olorosa por las flores» (S. 407), dass hier alle fünf Sinne zu ihrem Recht kommen,⁴ in der Nähe von Cáceres rastet die Reisegesellschaft auf der «verde yerba de un deleitoso pradecillo», wo sie sich mit dem Wasser eines «pequeño arroyelo que por entre las yerbas corría» erfrischen kann und durch dichte Büsche vor Blicken geschützt ist (S. 464), kurz vor ihrer Ankunft in Rom lassen sich die Pilger ein weiteres Mal in einem Waldstück durch die «amenidad» des Ortes – wieder charakterisiert durch «las fuentes que de entre las hierbas salían, los arroyos que por ella cruzaban» (S. 637) – zum Verweilen bewegen. Mit der ästhetischen Aufwertung der einsamen Natur verbindet sich das Ideal eines gesellschaftsfernen Daseins. Der Eremit Renato preist die «santa soledad», in der die gesellschaftliche Verstellung – «adulación y lisonja» – keinen Platz hat (S. 412), und der seine Nachfolge antretende Rutilio stimmt wenig später in das Lob der «vida solitaria» ein.⁵ Der Magier Soldino, der in einem ebenfalls äußerst idyllischen Tal seine Wohnstatt gefunden hat, zitiert wie Renato die Topoi der pastoralen Kritik der höfischen Welt: «aquí no suena en mis oídos el desdén de los emperadores, el enfado de sus minis-

³ Zum Verhältnis des *Don Quijote* zum Schäferroman siehe Wolfgang Matzat: «Frühneuzeitliche Subjektivität und das literarische Imaginäre. Vom Schäferroman zum *Don Quijote*», in: Wolfgang Matzat/Bernhard Teuber (Hg.): *Welterfahrung - Selbsterfahrung. Konstitution und Verhandlung von Subjektivität in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, Tübingen: Niemeyer, 2000, S. 345-361.

⁴ «[...] en un igual grado y a un mismo tiempo, podía satisfacer a todos cinco sentidos» (S. 407). Hier wird somit die dominant ästhetische Funktion des *locus amoenus* explizit dargestellt.

⁵ Neben dem Schäferroman ist hier natürlich der durch den christlichen Stoizismus inspirierte Lobpreis des naturnahen Lebens bei Fray Luis León als Bezugspunkt zu nennen (insbesondere dessen «Oda a la vida retirada»).

tros, aquí no veo dama que me desdén ni criado que mal me sirva» (S. 602).⁶ Allerdings wird der ideale Charakter des *locus amoenus* im *Persiles* wie zum Teil auch schon in der *Galatea*⁷ regelmäßig durchbrochen. Auf der Fischerinsel erfolgt unmittelbar nach der zitierten Textstelle ein räuberischer Angriff von Piraten, die zwei Fischerinnen und Auristela in ihre Gewalt bringen, auf der Wiese bei Cáceres wankt ein durch einen Messerstich tödlich verletzter Fremder zu den Reisenden und haucht sein Leben aus, in dem Wäldchen vor den Toren Roms finden die Pilger den Dänenprinzen Arnaldo und den Duque de Nemurs blutüberströmt vor, die sich dort wegen ihrer Rivalität um Auristela duelliert haben. Nicht nur durch diese Gewalteinbrüche wird das mit dem *locus amoenus* zitierte Bild einer harmonischen Natur demontiert, sondern auch durch subtilere Formen der Infragestellung. Das karge Mahl, das Soldino den Pilgern serviert, wird mit leiser Ironie als «pobre más que limpia comida» (S. 604) bezeichnet. Gravierender ist der Einwand des Iren Mauricio gegenüber Rutilios Plan, auf der Eremiteninsel zu bleiben, da er dessen Lobpreis des Rückzugs aus der Welt zum Anlass nimmt, die Topoi der humanistischen Klosterkritik zu zitieren.⁸

Der konventionelle Charakter des *locus amoenus* wird im *Persiles* dadurch unterstrichen, dass er im südlichen und im nördlichen Europa angetroffen wird. Demgegenüber stellt die Wahl der unwirtlichen Region des Nordmeers als Schauplatz der Abenteuer der ersten beiden Teile des Romans innerhalb der fiktionalen Literatur ein Novum dar. Der genaue Verlauf der Reiseroute des jungen Paares lässt sich zwar nicht ermitteln, da neben dem sagenumwobenen Thule, dem Herkunftsort von Periandro, auch weitere namentlich genannte Schauplätze wie etwa die Insel Golandia auf eine eher legendäre als eine reale Geographie verweisen. Gleichwohl lässt die Erwähnung von Ländern wie Irland, England, Dänemark und Norwegen ein gewisses Bemühen um geographische Wahrscheinlichkeit erkennen.⁹ Schon die Wahl des Schauplatzes macht somit das Interesse an einer weniger konventionellen und weniger idealisierten Natur deutlich. Dabei musste sich Cervantes allerdings ausschließlich auf schriftliche Quellen stützen. Eine der wichtigsten dürfte Antonio de Torquemadas *Jardín de flores curiosas* gewesen sein, dessen beide letzten Bücher

⁶ Vgl. z.B. die Eingangspassage von Montemayors *Diana*: «[...] no le [el pastor Sireno] pasaba por el pensamiento la diligencia y codicia del ambicioso cortesano, ni la confianza y presunción de la dama celebrada por sólo el voto de sus apasionados; tampoco le daba pena la hinchazón y descuido del orgulloso privado [...]» (*Los siete libros de la Diana*, hg. v. Asunción Rallo, Madrid: Cátedra, 1991, S. 111).

⁷ Vgl. hierzu Barbara Mujica: «Cervantes' Blood-Spattered Arcadia: *La Galatea*», in: dies.: *Iberian Pastoral Characters*, Washington: Scripta Humanistica, 1986, S. 171-210.

⁸ «[...] no es pequeña pereza dejar yo el remedio de mis trabajos en las ajenas aunque misericordiosas manos» (S. 413).

⁹ Zur geographischen Situierung der nördlichen Welt siehe insbesondere Isabel Lozano-Renieblas: *Cervantes y el mundo del «Persiles»*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1998, S. 85-111 (zur Diskussion um die Lokalisierung von Golandia, siehe S. 105ff.).

den Kuriositäten der nördlichen Welt gewidmet sind. Insbesondere Cervantes' Beschreibung des Eismees, der Fortbewegung auf Skiern, des Polartages und der Polarnacht oder auch gefährlicher Fischarten verweisen auf diesen Einfluss.¹⁰ Neben Beschreibungen des europäischen Nordens wurden auch die Chroniken der Conquista immer wieder als Quellen genannt, etwa im Hinblick auf die Messer aus Feuerstein oder die Perlen als Zahlungsmittel.¹¹ Unabhängig von diesen Zuordnungen bleibt festzuhalten, dass Cervantes' Text auf diese Weise einem Diskurs des *maravilloso* verpflichtet ist, der das Wunderbare in der Realität neuer, exotischer Welten lokalisieren wollte.¹² Wenn dabei der barbarische Norden gewählt wird, dann wirft das aber jene Fragen nach dem Status einer wilden und menschenfeindlichen Ausprägung der Natur in der religiösen und kulturellen Weltordnung auf, die oben schon formuliert wurden. Ihnen soll im Folgenden nachgegangen werden.

3. Aspekte des Barbarischen

Diese Fragen werden durch Cervantes' auffällige Verwendung des Begriffs «barbarisch» besonders nahe gelegt. Wie oben schon erwähnt, hatte der Begriff des Barbaren im spanischen *Siglo de Oro* eine besondere Aktualität, da er eine maßgebliche Rolle in der Diskussion um die Legitimität der Kolonisierung Amerikas spielte.¹³ Ginés de Sepúlveda bezeichnet in seiner vehementen Apologie der Conquista die Indios als Barbaren, um damit das spanische Vorgehen zu rechtfertigen, wobei er vor allem die Menschenopfer und den Kannibalismus der Indios anprangert.¹⁴ Daraufhin diskutiert auch Las Casas in seiner *Apologética historia sumaria* die den Barbaren zugeschriebenen Merkmale

¹⁰ Vgl. *Persiles*, S. 190, 379, 388ff., 399. Es fällt auf, dass der überwiegende Teil dieser exotischen *Mirabilia* in Periandros Erzählung von seinen Abenteuern enthalten ist, die von kritischen Zuhörern wie dem Iren Mauricio verschiedentlich als zu effekthascherisch getadelt wird (so z. B. Periandros Pferdsprung von einer Klippe aufs Eismeer, S. 415). Damit wird dieser Bericht als eine Parodie der Prodigienliteratur lesbar. - Neben Torquemadas *Jardín* kommen auch Texte als Quellen in Frage, auf die sich Torquemada und Cervantes stützen konnten, z.B. Olaus Magnus' 1555 publizierte *Historia de gentibus septentrionalibus*.

¹¹ Vgl. Diana de Armas Wilson: *Cervantes, the Novel, and the New World*, Oxford: University Press, 2000, S. 72f.; vgl. auch die Diskussion der «amerikanischen» Thematik in den Fußnoten des Herausgebers Carlos Romero Muñoz in der zitierten Ausgabe (S. 129, Anm. 9; S. 130, Anm. 4; S. 138, Anm. 13; S. 139, Anm. 19; S. 151, Anm. 3; S. 160, Anm. 3; S. 174, Anm. 7; S. 198, Anm. 17).

¹² Zu dieser Transformation des Reisediskurses siehe Wolfgang Matzat: «Reisedarstellung im Roman des *Siglo de Oro*», in: Gerhard Penzkofer/Wolfgang Matzat (Hg.): *Der Prozeß der Imagination. Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, Tübingen: Niemeyer, 2005, S. 227-240.

¹³ Zum Folgenden vgl. Anthony Pagden: *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge: University Press, 1987, S. 15-118.

¹⁴ Ginés de Sepúlveda: *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, hg. v. Ángel Losada, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1984, S. 35, 37ff., 84.

ausführlich, um zu prüfen, ob die Verwendung des Begriffs für die Indios berechtigt ist.¹⁵ Wie schon Sepúlveda bezieht sich auch Las Casas dabei auf die von Aristoteles und Thomas von Aquin geprägte scholastische Diskurstradition. Neben dem durchaus mit historischer Distanz besprochenen Merkmal, dass die Griechen diejenigen Barbaren nannten, welche die griechische Sprache nicht beherrschten, werden im Anschluss an Aristoteles¹⁶ eine jeglicher Menschlichkeit widersprechende Wildheit und Grausamkeit sowie die Unfähigkeit, geordnete Gesellschaften zu bilden – «ni tienen orden de república»¹⁷, genannt. In beiden Fällen weichen die Barbaren also von der vernünftigen und sozialen Natur, die dem Menschen in der aristotelischen Tradition zugeschrieben wird, ab. Ein viertes, nun spezifisch der christlichen Perspektive entsprechendes Merkmal betrifft den Unglauben, wobei Las Casas aufgrund seiner apologetischen Absicht weitere Differenzierungen – insbesondere zwischen der reinen Unkenntnis und der Ablehnung der christlichen Religion – einführt, um die Indios vor diesem Vorwurf zu schützen. Eine besondere Rolle spielen sowohl im Zusammenhang mit dem Mangel an gesellschaftlicher Kultur als auch mit dem Mangel an Glauben die «malas costumbres» oder eine «mala y perversa inclinación»,¹⁸ für die neben gewaltsamer Aggression vor allem ein der christlich-abendländischen Sexualmoral widersprechendes Verhalten («nefandas y furiosas bestialidades»¹⁹) als Beispiel angeführt wird.

Der Zusammenhang zwischen dem hohen Norden Europas und dem Konzept der Barbarei wird am Anfang des Textes sogleich in spektakulärer Weise hergestellt. Der Text setzt ein – gemäß der Gattungstradition des byzantinischen Romans *medias in res* – mit Periandros und Auristelas Gefangenschaft auf der Barbareninsel. «Voces daba el bárbaro Corsicurvo a la estrecha boca de una profunda mazmorra [...]» (S. 127), so hebt der Erzähler an, um darzu-

¹⁵ Siehe Bartolomé de Las Casas: *Apologética historia sumaria*, hg. v. Vidal Abril Castelló et. al., in: ders.: *Obras completas*, Bd. 6-8, Madrid: Alianza, 1992, Bd. 8, S. 1576-1592.

¹⁶ Die zentralen Belegstellen bei Aristoteles finden sich in der *Nikomachischen Ethik* sowie in der *Politik*. Gemäß der *Nikomachischen Ethik* besitzt der Barbar keine rationale Kontrolle und kein Streben nach Tugend; vielmehr ist er gekennzeichnet durch tierische Rohheit (vgl. *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, Hamburg: Meiner, 1985, Kap. VII, S. 151). Aristoteles verweist in diesem Zusammenhang auf die «entmenschten Völkerschaften» am Schwarzen Meer, «die ihre Lust darin finden sollen, rohes Fleisch oder auch Menschenfleisch zu fressen und ihre Kinder unter sich zum Schmause zu verschenken [...]» (ebenda, S. 161-162). In der *Politik* sind vor allem defizitäre Formen der sozialen Organisation merkmalshaft für den Barbaren (*Politik*, I, 2). Besonders folgenreich für die spätere Rezeption des Terminus und seine Bedeutung für die Rechtfertigung der Conquista ist die Verbindung zwischen dem Barbaren und dem natürlichen Sklaven. Sie haben das gemeinsame Merkmal, dass die menschliche Natur nicht vollständig bei ihnen ausgebildet ist; deshalb werden sie von Aristoteles auch gleichgesetzt: «Darum sagen die Dichter: Billig ist, daß über die Barbaren der Hellene herrscht, um damit auszudrücken, daß ein Barbar von Natur und ein Sklave dasselbe ist» (*Politik*, übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner, 1981, S. 3).

¹⁷ Las Casas: *Apologética historia sumaria* (Anm. 15), S. 1580.

¹⁸ Ebenda.

¹⁹ Ebenda, S. 1583. Damit ist vor allem die Sodomie gemeint.

stellen, wie Periandro aus einem unterirdischen Verlies ans Tageslicht geholt wird, und markiert somit *bárbaro* sogleich als ein Schlüsselwort des Textes. Die «isla bárbara» wird im Folgenden als Paradigma einer die nördliche Inselwelt insgesamt prägenden Barbarei präsentiert. Denn für die Welt des Nordens im Ganzen gilt, dass sie von «gente [...] rústica y medio bárbara, de poca urbanidad, y de corazones duros e insolentes» (S. 206) besiedelt ist. Hier werden mit der Grausamkeit und der «poca urbanidad», dem Mangel an einer sich in der Gesellschaft ausbildenden Kultur, zwei zentrale Merkmale des Barbarischen genannt. Die Barbaren der Barbareninsel repräsentieren den barbarischen Naturzustand in besonderer Zuspitzung, denn bei ihren Bewohnern handelt es sich um «bárbaros salvajes», wie der Italiener Rutilio feststellt, als er schildert, dass er bei seiner Ankunft auf der Insel sogleich auf einen Erhängten traf (S. 192). Im Falle des Barbaren Bradamiro, eines ihrer Anführer, wird das Fehlen jeder gesellschaftlichen Rücksicht nachdrücklich hervorgehoben: Er ist «menospreciador de toda ley, arrogante sobre la misma arrogancia y atrevido como el mismo, porque no se halla con quien compararlo» (S. 149f). Er ist es dann auch, dessen ungezügelter Begierde, deren Objekt ironischerweise der als Frau verkleidete Periandro bildet, ein allgemeines Aufflammen von «venganza» und «cólera» hervorruft, bei der alle gesellschaftlichen Bindungen, insbesondere auch die Familienbande missachtet werden: «arremetieron los unos a los otros, sin respetar el hijo al padre, ni el hermano al hermano: antes como si de muchos tiempos atrás fueron enemigos mortales por muchas injurias recibidas, con las uñas se despedezaban y con los puñales se herían [...]» (S. 156). Diese primitive Neigung zur Gewalt führt schließlich dazu, dass die Barbareninsel in Brand gesetzt und zerstört wird. Auch das Merkmal des Unglaubens bzw. der Idolatrie wird im Zusammenhang mit der Barbareninsel thematisiert. Dabei nimmt Cervantes offensichtlich auf die die Conquista betreffende Diskussion Bezug, wenn er seine Barbaren aufgrund der Prophezeiung eines Zauberers einen kannibalischen Kult pflegen lässt. Derjenige, der, ohne das Gesicht zu verziehen, ein zu einem Pulver zerriebenes rohes Menschenherz verspeisen kann, also der Barbarischste der Barbaren, soll zusammen mit der schönsten Frau den künftigen Weltherrscher zeugen. Das Herausreißen menschlicher Herzen, der Kannibalismus und die sich als göttliche Prophezeiung ausgebende satanische Einflüsterung gehören zu den Standardargumenten der Verfechter der Barbarenthese und damit einer aggressiven Conquista.²⁰ Wenn diese Topoi in offensichtlich grotesker Zuspitzung aufgerufen werden, so bildet dies ein Beispiel für Cervantes' Verfahren des ironischen Diskurszitats, dessen Intention allerdings häufig kaum zu bestimmen ist. Auch in die-

²⁰ Vgl. z. B. Sepúlveda: *Demócrates Segundo* (Anm. 14), S. 38: «abriendo los pechos humanos arrancaban los corazones [...] y ellos mismos se alimentaban con las carnes de las víctimas». Das Argument der satanischen Einflüsterung findet sich beispielsweise bei José de Acosta: *Historia natural y moral de las Indias*, in: ders.: *Obras del P. José de Acosta*, hg. v. P. Francisco Mateos, Madrid: Atlas 1954 (BAE 73), S. 1-247, hier: S. 152.

sem Fall ist nicht abzuschätzen, inwieweit es sich um eine Kritik oder eher um eine spielerische Inszenierung des Barbarendiskurses handelt.

Ein weiteres Merkmal des Barbarischen, das Cervantes in besonderer Weise hervorhebt und in seinen Text einarbeitet, sind die «malas costumbres» bzw. die perverse Neigung, von der Las Casas spricht. Beispielhaft ist hierfür allerdings nicht die Barbareninsel, auf der die Frauen im allgemeinen durchaus respektiert werden, sondern die als «bárbara patria» (S. 218) qualifizierte Heimat der Irin Transila, die nach ihrer Flucht auf der Barbareninsel die Rolle einer Dolmetscherin innehat. Ursache dieser Flucht, die sie unmittelbar nach ihrer Hochzeit angetreten hat, ist eine besonders extensiv praktizierte Form des *ius primae noctis*, das nämlich die gesamte männliche Verwandtschaft des Bräutigams ausüben darf. Von diesem Brauch wird gesagt, dass er nicht nur den Sitten jeder «ordenada república» zuwiderlaufe – wiederum steht Barbarei der guten gesellschaftlichen Ordnung gegenüber –, sondern überhaupt eine «costumbre bárbara y maldita» (S. 215) bilde. Die Landsleute Transilas hängen dieser Sitte an, obwohl sie katholisch sind, weshalb sie als «más lascivos que religiosos» (S. 218) bezeichnet werden. Hierin kann man nun wohl deutlicher eine implizite Kritik am Diskurs der Conquista sehen, da damit darauf hingewiesen wird, dass, wie ja auch Las Casas gerne betont, die als barbarisch eingestuftem Greuel der Indios durchaus auch von den christlichen Europäern praktiziert wurden oder werden.²¹

Im Rahmen des hier entfaltenen Argumentationszusammenhangs stellt sich nun vor allem die Frage, wie diese nordeuropäische Tendenz zur Barbarei begründet werden kann bzw. wie diese Manifestationen einer barbarischen Natur in eine übergreifende Naturkonzeption einzuordnen sind. Hierbei zeichnen sich bei der Berücksichtigung des diskursiven Umfelds vor allem zwei Möglichkeiten ab. Die erste bildet eine religiöse Erklärung, für die Torquemadas *Jardín de flores curiosas* die expliziten Belege liefert. Wie bei Torquemada ist im *Persiles* der Norden durch allerlei dämonischen Spuk gekennzeichnet. Der Italiener Rutilio konstatiert eine «abundancia de hechizeras en estas septentrionales partes» (S. 189), wobei er aus eigener Erfahrung spricht, da er selbst von einer Hexe bedroht wurde, die er allerdings bereits in Italien kennen gelernt hatte. Als eine für den Norden spezifische Hexenpraxis erscheint die Verwandlung in Wölfe, auf die auch Torquemada verschiedentlich verweist.²² Bei Torquemada wird dafür ein Pakt mit dem Teufel als Erklärungsmöglichkeit angeführt, wie überhaupt der Norden für ihn ein Reich des Teufels ist: «en

²¹ So stellt Las Casas bei der Diskussion des gegen die Indios gerichteten Barbarei-Vorwurfs fest, dass auch in den «naciones cristianas» barbarisches Verhalten vorkomme, z.B. «por algunas crueles y feroces obras suyas desordenadas, o por sus furiosos ímpetus de temosas opiniones, como parece bien en Castilla en el año de 1520 en tiempo de las comunidades [...]» (*Apologética historia sumaria* [Ann. 15], S. 1590).

²² Vgl. Antonio de Torquemada: *Jardín de flores curiosas*, hg. v. Giovanni Allegra, Madrid: Castalia, 1983, z.B. S. 463.

esta tierra parece que el demonio tiene mayor libertad que en otras partes».²³ Natürlich spielt bei dieser Charakterisierung auch die protestantische Orientierung des europäischen Nordens aus der Perspektive des katholischen Spaniens eine wichtige Rolle. So ergibt sich die Vorstellung, dass der Norden einen paradigmatischen Bereich der durch den Sündenfall geschädigten Natur darstellt.²⁴ Cervantes macht demgegenüber die theologische Verdammung des Nordens zum Gegenstand dialogischer Diskurskritik. Schon Rutilio selbst räumt die Möglichkeit ein, dass es sich bei der Wolfsmetamorphose lediglich um «ilusiones del demonio» handle (S. 189), wobei er allerdings zugleich die Macht des Teufels über die nördlichen Regionen und die Sündenverfallenheit ihrer Bewohner affirmiert.²⁵ Anders urteilt der Ire Mauricio, der den Glauben an die Möglichkeit einer Verwandlung von Menschen in Wölfe nicht nur als «error grandísimo» (S. 243) bezeichnet, sondern auch im Anschluss anstelle einer vom Teufel bewirkten Täuschung einen durch eine Krankheit verursachten Wahn als Begründung ins Spiel bringt: «hay una enfermedad, a quien llaman los médicos manía lupina, que es de calidad que, al que la padece, le parece que se ha convertido en lobo [...]» (S. 244). Damit wird offensichtlich der natürlichen Erklärung gegenüber der übernatürlichen der Vorzug gegeben. In diesem Zusammenhang ist auch hervorzuheben, dass bei Cervantes die konfessionelle Prägung des europäischen Nordens sehr vorsichtig und differenziert behandelt wird. Zwar hängt das edle Protagonistenpaar dem katholischen Glauben an, doch, wie wir schon gesehen haben, schützt die katholische Prägung der Iren sie nicht vor einer barbarischen Verwilderung der Sitten; und während die aus England stammenden, also wohl anglikanischen Figuren Rosamunda und Clodio eindeutig negativ charakterisiert sind, zeichnet sich der Prinz Arnaldo, der aus dem protestantischen Dänemark stammt, ähnlich wie die Protagonisten durch besonderen Edelmut aus.²⁶

Wenn Mauricio den Glauben an die Wolfsmetamorphose mit dem Argument kritisiert, dass es sich dabei um einen krankheitsbedingten Wahn handle, wird damit auch die zweite Erklärungsmöglichkeit erkennbar, die auf natürliche Ursachen rekurriert. Als der Dänenprinz Arnaldo Berichte ins Feld führt, welche die Existenz von ganzen Rudeln von in Wölfe verwandelten Menschen in England behaupten, schließt Mauricio dies schon deshalb aus, weil England eine «isla templada y fertilísima» sei, auf der schädliches Getier gar nicht vorkomme (S. 244). Mit der Bezeichnung «isla templada» wird ein Zusammenhang zwischen den klimatischen Bedingungen und der von ihnen geprägten, mehr oder weniger wilden Natur der Lebewesen postuliert. In die-

²³ Ebenda, S. 444.

²⁴ Vgl. Giovanni Allegra: «Introducción», ebenda, S. 44ff.; sowie Torquemada: *Jardín*, ebenda, S. 411, wo der Norden als «tierra dañada por la naturaleza» bezeichnet wird.

²⁵ Mit dem Argument, dass diese vom Teufel ausgehenden Illusionen von Gott als «castigo de los abominables pecados deste maldito género de gente» geduldet werden (S. 189).

²⁶ Dabei fällt auch auf, dass im Falle von Rosamunda, Clodio und Arnaldo die Konfession im Text nicht thematisiert wird.

ser Weise kann ein raues Klima auch die Existenz der Barbaren erklären, wie Las Casas zu verstehen gibt, wenn er deren depravierte Neigungen u.a. erklärt «por razón de la región en que viven y aspecto del cielo que les es desfavorable y destemplado».²⁷ Die frühneuzeitliche Klimatheorie, auf die Cervantes' Mauricio wie Las Casas Bezug nimmt, wurde in Spanien am deutlichsten von Huarte de San Juan formuliert. Dabei rekurriert auch Huarte de San Juan, obwohl er religiösen Erklärungsmustern ansonsten skeptisch gegenübersteht,²⁸ auf das Argument einer vom Sündenfall gezeichneten Natur, um ungünstige klimatische Bedingungen und ihre Auswirkung auf den Menschen zu erklären. Demnach war es das Schicksal des aus dem Paradies – «lugar templadísimo» – vertriebenen Menschen, in einer weniger wohltemperierten Zone («región [...] destemplada») leben zu müssen, was dann seine eigene «destemplanza» nach sich gezogen habe. Schon Adams Sohn Kain sei daher «malicioso, soberbio, duro, áspero, desvergonzado, envidioso, indevoto y mal acondicionado» gewesen – gewissermaßen der erste Barbar.²⁹ Auch wenn Huartes Erklärung des potentiell barbarischen Wesens der Menschen – wobei er allerdings den Begriff des Barbaren nicht gebraucht – an das theologische Argument der *natura lapsa* gebunden bleibt, wird hier doch ein rivalisierendes Erklärungsmuster deutlich, das die Natur und nicht ein vom Teufel repräsentiertes Böses zum ausschlaggebenden Kriterium macht.

Nach Huarte de San Juan besitzen alle Menschen dieselbe perfekte «alma racional», die ihnen von Gott verliehen wurde,³⁰ Unterschiede ergeben sich nur aufgrund der durch die natürlichen Umweltbedingungen je unterschiedlich geprägten Temperamente, wobei auf diese Weise auch die verschiedenen Volkscharaktere erklärt werden.³¹ Cervantes zitiert Huarte im *Persiles* fast wörtlich, wenn er «la caja y temperamento del cuerpo» für die unterschiedlichen Begabungen der Menschen verantwortlich macht.³² Dennoch stellt er so wie den theologisch begründeten Barbarendiskurs auch die sich auf klimatische Ursachen beziehenden Erklärungen in Frage. Letzteres ergibt sich schon daraus, dass die beiden sich sowohl durch körperliche Schönheit als auch durch ihre charakterlichen Qualitäten auszeichnenden Protagonisten, Persiles und Sigismunda, aus dem hohen Norden stammen. Wenn die Natur dieses ideale Paar «en una misma turquesa» (S. 666) geformt hat, spielte dabei seine Herkunft aus den klimatisch benachteiligten Regionen des Nordens offenbar

²⁷ Las Casas: *Apologética historia* (Anm. 15), S. 1581.

²⁸ Vgl. Juan Huarte de San Juan: *Examen de ingenios*, hg. v. Guillermo Serés, Madrid: Cátedra 1989, S. 234–242.

²⁹ Ebenda, S. 177f.

³⁰ Ebenda, S. 244.

³¹ Ebenda, S. 247: «la diferencia de las naciones, así en la compostura del cuerpo como en las condiciones del ánima, nace de la variedad de este temperamento».

³² *Persiles*, S. 243: «las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios criadas y formadas por su hacedor, y según la caja y temperamento del cuerpo, donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes habilidades a que las estrellas más las inclinan [...]».

keine Rolle. Eine explizite Aufwertung der indigenen Bevölkerung des Nordens erfolgt durch die Darstellung einer Reihe der Reisebegleiter des Paares, insbesondere der Familie des auf die Barbareninsel verschlagenen Spaniers Antonio, wobei in diesem Fall auch der Begriff des Barbaren von dieser Aufwertung betroffen ist. Wenn Antonio immer wieder als «bárbaro español» bezeichnet wird,³³ ist dies noch zweischneidig, da Antonio aufgrund seines cholerischen Wesens nicht ganz zu Unrecht zu den Barbaren gelangt ist. Zu einer Umwertung der Opposition kommt es aber dadurch, dass Antonio seine Rettung der Barbarin Ricla verdankt, die ihm daher zu Recht eher als ein «ángel del cielo» als eine «bárbara de la tierra» erschien (S. 174). Auch der daraufhin erfolgende Bund des Paares – ob er Ehe genannt werden kann oder nicht, lässt der Text im Dunkeln – und die daraus entspringenden Kinder vermitteln ein eindeutig positives Bild des spanisch-barbarischen *mestizaje*. Zwar hat der ebenfalls Antonio heißende Sohn das cholerische Naturell des Vaters geerbt, insgesamt ist er jedoch gut geartet, was dann wohl eher auf den Einfluss der Mutter zurückzuführen ist. Ein uneingeschränkt gutes Naturell ist schließlich der Tochter Constanza zu bescheinigen, die sich während der gemeinsamen Reise wiederholt durch ihre besondere Fähigkeit zum Mitleid und ihre ausgeprägte Hilfsbereitschaft auszeichnet. Wenn der Erzähler sich darin gefällt, die Angehörigen dieser Familie immer wieder mit dem Epitheton «bárbaro» oder «bárbara» zu belegen, und wenn Antonio selbst seine Ricla liebevoll als «bárbara mía» (S. 432)³⁴ anspricht, dann wird damit dem Begriff seine negative Konnotation entzogen und er wird stattdessen zum Indiz für ein positives Interesse am Fremden und Ursprünglichen. Dies wird dadurch unterstrichen, dass der Erzähler – oder in diesem Fall eher der Autor – es so will, dass die Barbarenfamilie ihren «traje bárbaro» (S. 434) während der ganzen Seereise nicht ablegt und so auch noch bei der Ankunft in Lissabon trägt. Dort bilden sie zusammen mit dem schönen Protagonistenpaar einen «nuevo escuadrón de la nueva hermosura», wobei ihr Barbarenkostüm eine nicht unwichtige Rolle spielt: «Ricla, medianamente hermosa, pero extremamente a lo bárbaro vestida; Constanza hermosísima y rodeada de pieles; Antonio el padre, brazos y piernas desnudas, pero con pieles de lobo cubierto lo demás del cuerpo; Antonio el hijo iba del mismo modo, pero con el arco en la mano y la aljaba de las saetas a las espaldas» (S. 435). Diese Rede von einer neuen, modernen Schönheit, die sich besonders im Reiz der in Fellen gekleideten Frauen offenbart, verweist offensichtlich auf ein neues Interesse an einer Natur, die ihre Dignität gerade aus ihrer Gesellschaftsferne gewinnt.

³³ So schon in den Überschriften der Kapitel (I, 5 und I, 6), in denen die Figur eingeführt wird.

³⁴ Allerdings könnte auch die Tochter Constanza gemeint sein, da im vorangehenden Satz von beiden Frauenfiguren die Rede ist.

4. Barbarei und Liebe

Trotz der gerade beschriebenen Aufwertung werden jedoch auch die negativen Konnotationen des Barbarenbegriffs im Text immer wieder aufgegriffen. Der Ubiquität der guten menschlichen Natur, welche den Begriff des Barbaren letztlich dementiert, ist eine Ubiquität der barbarischen Tendenzen gegenüberzustellen. Am deutlichsten wird dies im Zusammenhang mit der Behandlung des Liebesthemas. Auf den ersten Blick ist die Darstellung des Liebesverhaltens durch eine klare Opposition geprägt: Dem *amor honesto*, der in exemplarischer Weise durch das während der ganzen Reise keusche Protagonistenpaar verkörpert wird, werden immer wieder die niederen und sinnlichen Formen des Begehrens gegenübergestellt. Dass die triebbestimmten Formen der Liebe bzw. Sexualität eine zentrale Manifestation der barbarischen Natur darstellen, wurde oben schon am Beispiel des in der irischen Heimat Transilas praktizierten *ius primae noctis* illustriert. Auch in anderen Episoden stellt der Text diesen Zusammenhang her, etwa wenn die «torpe Rosamunda» (S. 254),³⁵ eine ehemalige Konkubine des englischen Königs, sich an den jungen Antonio heranzumachen will und von ihm deshalb als «bárbara egipcia», als neue barbarische Potiphar bezeichnet wird (S. 256). Rosamunda gehört zu einer Beispielsreihe barbarischer weiblicher Triebhaftigkeit, die schon durch Rutilios Hexenabenteuer initiiert wird (Kap. I, 8) und sich in weiteren Episoden fortsetzt. Zunächst tritt die an Policarpus Hof weilende, jedoch aus Spanien stammende Hexe Cenotia in Rosamundas Fußstapfen, wobei wiederum der junge Antonio für sie zum Objekt der Begierde wird (Kap. II, 8). Schließlich ist man auch in der heiligen Stadt Rom nicht vor solchen weiblichen Übergriffen gefeit, wie Periandro erfahren muss, der von der römischen Kurtisane Hipólita – schon der Name weist sie als barbarische Amazone aus –, bedrängt wird, was wiederum die Bezeichnung «nueva egipcia» motiviert (S. 672). Männliche Triebhaftigkeit wird nicht nur durch die «costumbre bárbara y maldita» (S. 215) der Iren bezeugt, sondern auch durch die Matrosen, die es auf Auristela abgesehen haben und dafür sogar ihr Schiff zum Sinken bringen (Kap. I, 19), und ebenso durch die Besatzung des Schiffes der Sulpicia, der Nichte des Königs Cratilo aus Bituania, gegen die sich die Frauen resolut zur Wehr setzen, indem sie die männlichen Aggressoren überwältigen und erhängen (Kap. II, 14). In dieser Episode wird auch die Natürlichkeit solcher Triebhaftigkeit insofern besonders betont, als Periandros Gefährten, die mit ihm das von den Frauen übernommene Schiff entern, im Gegensatz zu der getöteten Besatzung ihre «naturales deseos» zu überwinden wissen (S. 376). Barbarische Unnatur ist somit nicht nur ein Kennzeichen einer inferioren Natur peripherer Weltgegenden,

³⁵ *Torpe* bildet ein Schlüsselwort bei der Charakterisierung der niederen Liebe. Laut Covarrubias bezeichnet das Adjektiv «el sucio y de malas costumbres», womit ein direkter Anschluss an den Begriff des «Barbaren» hergestellt ist (Sebastián de Covarrubias y Horozco: *Tesoro de la lengua castellana o española*, hg. v. Ignacio Arellano u. Rafael Zafra, Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2006, S. 1480).

sondern verweist auf die überall möglichen Gefährdungen der menschlichen Natur.

Die im Norden wie im Süden anzutreffenden Formen unkontrollierter sexueller Leidenschaft³⁶ dienen nicht nur als Folie für die hohe Liebe der fürstlichen Hauptfiguren, zu denen neben Auristela und Periandro auch der Auristela entsagungsvoll liebende Dänenprinz Arnaldo zählt. Vielmehr verweist sie auf eine der Liebe überhaupt inhärente Tendenz zur Transgression. Dafür werden im *Persiles* vor allem ein mit Liebe verbundener Besitzanspruch und der daraus erwachsende Nexus von Liebe und Eifersucht verantwortlich gemacht. Der Versuch, sich mit Gewalt das Liebesobjekt zu sichern, wird nicht nur vom Barbaren Bradamiro in der Eingangsepisode unternommen, sondern auch vom König Policarpo, dessen zunächst mit utopischen Zügen ausgestattetes Inselreich aufgrund der Altersleidenschaft des Monarchen für Auristela³⁷ wie die Barbareninsel in Flammen aufgeht.³⁸ Zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen männlichen Rivalen kommt es im Norden wie im Süden, sowohl auf einer schneebedeckten Insel (Kap. I, 20) wie in einem idyllischen Wäldchen vor den Toren Roms, wobei im letzteren Fall auch der sonst so edel agierende Dänenprinz beteiligt ist (Kap. IV, 2). Selbst Auristela bleibt nicht von Eifersuchtsanfällen verschont, obwohl ihr der treue Periandro dazu nun wirklich keinen Anlass gibt, und geht dabei einmal sogar so weit, ihm den Tod zu wünschen (S. 272). In diesem Zusammenhang wird nicht nur der natürliche Charakter der Liebe, sondern auch die Undurchschaubarkeit der sich in der Liebe zeigenden Macht der Natur von Mauricio explizit affirmiert: «[...] en ningunas otras acciones de la naturaleza se veen mayores milagros ni más continuos que en las del amor [...]». Die Liebe macht die Menschen aller Stände einander gleich – «igualda diferentes estados» – und ist daher «poderoso como la muerte» (S. 275). Damit wird den neoplatonisch inspirierten Konzeptionen der Liebe, die ihr einen göttlichen Charakter und damit eine dominante spirituelle Ausrichtung verleihen wollen, eine klare Absage erteilt. Vielmehr gehorcht die Liebe dem für alle Lebewesen geltenden Naturzweck der Selbsterhaltung des Lebens und bezieht daraus ihre uneingeschränkte Macht. Zugleich erfolgt damit eine Aufwertung der Natur gegenüber der göttlichen Providenz, wie besonders die Verwendung des Begriffs *milagro* erkennen lässt, der normaler-

³⁶ Zu der damit erfolgenden Dekonstruktion der Opposition zwischen barbarischem Norden und christlich-katholischem Süden siehe Michael Armstrong-Roche: *Cervantes' epic novel: empire, religion, and the dream life of heroes in Persiles*, Toronto: University Press, 2009, S. 33-110.

³⁷ Policarpo selbst kritisiert sein Verhalten mit den Worten: «tal vez sale de su curso la naturaleza» (S. 304).

³⁸ Diese Parallelisierung der Feuersbrünste wird durch die bildliche Darstellung der Abenteuer auf dem von einem portugiesischen Maler angefertigten «lienzo» (S. 437ff.) besonders unterstrichen. Dort sieht man sowohl «la isla bárbara ardiendo en llamas» (S. 437-438) als auch «arder la isla de Policarpo» (S. 439). Damit wird suggeriert, dass der Musterstaat ebenso durch die Macht der Liebe bedroht wird wie die durch ihre mangelhafte soziale Organisation charakterisierte Barbareninsel.

weise auf die dem allmächtigen Gott vorbehaltene Möglichkeit, sich über die Naturordnung hinwegzusetzen, verweist.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen den die geschlechtliche Liebe begründenden Naturzwecken und der göttlichen Providenz wird auch in der Episode von Feliciano de la Voz aufgeworfen. Diesen Namen trägt eine junge durch ihre schöne Stimme ausgezeichnete Frau, der die Pilgergruppe in der Extremadura in der Nähe des Marienheiligtums von Guadalupe begegnet. Nach der Geburt eines aus einer heimlichen Ehe hervorgegangenen Kindes hat sie den Säugling der Obhut einer Dienerin übergeben, ist aus dem Elternhaus geflohen und sucht – wie die Reisegruppe der Pilger – bei sich in der Nähe aufhaltenden Hirten Zuflucht, womit wiederum zunächst ein Zusammenhang mit der bukolischen Literatur hergestellt wird. Zwar findet die Episode dann mit der Versöhnung der jungen Mutter mit ihrer Familie – einschließlich des wieder gefundenen Kindes – vor der Kirche von Guadalupe ein sehr christliches Ende, doch vorher weist sie einige Aspekte auf, die eher einem mythologischen als einem christlichen Naturkonzept entsprechen. Von den Hirten wird Feliciano in einem Baum verborgen, der dann vom Erzähler explizit als schwanger bezeichnet wird: «Preñada estaba la encina (dígamoslo así)» (S. 451). Als möglicher mythologischer Bezugspunkt wird von Diana de Armas Wilson und Michael Nerlich die Erzählung von Myrrha genannt, die nach ihrer Verwandlung in einen Baum Adonis gebar.³⁹ Die Nähe des Menschen zur Tier- und Pflanzenwelt wird auch auf andere Weise unterstrichen. Feliciano erzählt, dass sie ihr Kind stehend in Form einer Sturzgeburt zur Welt brachte – «arrojó una criatura en el suelo» –, was sie selbst als «nunca visto caso» bezeichnet (S. 455). Als sie sich nach ihrer Flucht zu den Hirten – also einen Tag nach der Geburt – der Pilgergruppe anschließen will, zerstreut ein alter Hirte die Bedenken, ob man ihr das zumuten könne, mit dem Argument, dass zwischen dem Gebären des Menschen und des Tieres («del parto de una mujer que del de una res», S. 462) letztlich kein Unterschied bestehe und dass daher auch die Frau nach der Entbindung keiner besonderen Schonung bedürfe. Auch das Kind selbst wird in diesen Nivellierungsvorgang zwischen dem *animal rationale* und den nicht mit einer Vernunftseele begabten Lebewesen einbezogen. Der Säugling gelangt auf anderem Wege als die Mutter ebenfalls zu den Hirten, die daraufhin eine Ziege suchen, die es säugen könnte. Ein besonders merkwürdiges Detail besteht schließlich darin, dass die Mutter, als man ihr das Neugeborene präsentiert, dieses nicht als das ihre erkennt und dass damit der «natural cariño» für das eigene Kind zu versagen scheint, wobei der Erzähler dies mit dem Kommentar «lo que más es de considerar» eigens hervorhebt (S. 460). Dieser Hinweis kann natürlich unterschiedlich ge-

³⁹ Diana de Armas Wilson: *Allegories of Love. Cervantes' 'Persiles y Sigismunda'*, Princeton: University Press, 1991, S. 203, 213ff. Armas Wilson verbindet damit die These, dieses Mythos habe die Funktion, «to rescue female desire from the scapegoating mechanisms of patriarchy» (S. 213). Vgl. auch Michael Nerlich: *El Persiles descodificado, o la 'Divina Comedia' de Cervantes* (übers. von Jesús Munárriz), Madrid: Hiperión, 2005, S. 606f.

deutet werden: als Fingerzeig auf den kontingenten Charakter des Geschehens, auf eine sich über die Natur hinwegsetzende göttliche Providenz oder auf eine für den Menschen undurchschaubare Naturordnung. Im Kontext der Episode liegt allerdings die zuletzt genannte Deutung besonders nahe, entspricht sie doch der durch die ganze Episode evozierten Vorstellung einer den Menschen mit der Tier- und Pflanzenwelt vereinigenden, dabei aber auch unpersönlichen und in ihrem Walten undurchschaubaren Natur.⁴⁰

Es ist vor diesem Hintergrund zu sehen, wenn der Text immer wieder für die Erfüllung der Liebe in der Ehe plädiert, denn dieser Ehebund beruht, wie der Text an zahlreichen Beispielen vorführt, ganz wesentlich auf dem körperlichen Vollzug. Daher wird auch die Berechtigung der vortridentinischen, auf kirchliche Zeremonien verzichtenden Eheschließung immer wieder unterstrichen, womit dem Akt der körperlichen Vereinigung eine zentrale Funktion zufällt. Feliciano de la Voz stellt die soziale Ächtung ihrer heimlichen Beziehung mit dem Vorbehalt in Frage: «si es que puede llamarse infamia la conversación de los desposados amantes» (S. 454). Als die Schwangerschaft eines Bauernmädchens aus der Region Toledo entdeckt wird, nimmt eine Gefährtin das junge Paar auf folgende Weise in Schutz: «tan marida es Mari Cobeña de Tozuelo, y él marido della, como lo es mi madre de mi padre, y mi padre de mi madre» (S. 508). Und auch als der Racheplan Rupertas gegenüber Croriano damit endet, dass sich beide in die Arme fallen und das Bett teilen, bestätigt der Erzähler die Handlungsweise der Figuren, indem er den glücklichen Ausgang der Episode in folgender Weise beschreibt «Amaneció el día y halló a los recién desposados cada uno en los brazos del otro» (S. 597). So wird hinter Auristelas – von Periandro loyal unterstütztes – exemplarisch keusches Verhalten durchaus ein Fragezeichen gesetzt, und ihr in Rom plötzlich gefasster Entschluss, ins Kloster zu gehen, anstatt zu heiraten, als ein unnatürlicher und daher gefährlicher Irrtum gezeigt.⁴¹ Zum Glück wird er revidiert, so dass Auristela im letzten Satz des Romans als Mutter einer großen Familie gefeiert werden kann.⁴²

⁴⁰ Wenn Michael Nerlich in dieser Episode die Vorstellung einer dem Christentum voraus liegenden Urnatur angelegt sehen will (ebenda, S. 626ff.), so scheint mir das durchaus berechtigt. In diesem Zusammenhang verweist er auch darauf, dass Felicianos Hymne auf die Jungfrau Maria, die sie in der Klosterkirche von Guadalupe singt, den Akzent eher auf das Schöpfungsgeschehen als auf Marias Rolle im Heilsgeschehen legt (S. 620).

⁴¹ So sieht dies auch Periandro in einem Dialog, den er in seiner Vorstellung mit ihr führt: «no sin escúpulo de pecado puedes ponerte en el camino que deseas» (S. 697). Dies ist vor allem gegen die – insbesondere von Nerlich kritisierten (siehe Anm. 39, 40) – orthodoxen Interpretationen wie die von Albert K. Forcione (*Cervantes' Christian romance: A Study of 'Persiles y Sigismunda'*, Princeton: University Press, 1972) einzuwenden, die den Werdegang des Paares als paradigmatische Einlösung gegenreformatorischer Religiosität werten wollen.

⁴² «[...] y vivió en compañía de su esposo Persiles hasta que bisnetos le alargaron los días, pues los vió en su larga y feliz posteridad» (S. 713-714).

5. Schluss

Wie wir gesehen haben, zitiert Cervantes eine ganze Reihe von Naturkonzeptionen und mit dem Begriff der Natur operierenden Diskursen, wobei keine Position von einer ironischen Infragestellung ausgenommen wird. Das gilt ebenso für die idealisierende Naturkonzeption, wie sie in der bukolischen Literatur der Renaissance impliziert ist, wie für die Diskurse, die mit dem Konzept eines barbarischen Naturzustands oder einer durch die Sünde beeinträchtigten Natur operieren. Trotz dieser insgesamt skeptischen Haltung lassen sich zwei Tendenzen festhalten. Einerseits scheint Cervantes davon auszugehen, dass die menschliche Natur überall mehr oder minder dieselbe ist. Das gilt für ihre positiven und negativen Tendenzen. Im Süden wie im Norden gibt es wahre Menschlichkeit ebenso wie unkontrollierte barbarische Leidenschaften. Auch im Hinblick auf die weibliche Schönheit und Anmut macht die Natur keinen Unterschied, denn: «en las gracias que la naturaleza reparte, tan bien suele favorecer a las bárbaras de la Cítia como a las ciudadanas de Toledo» (S. 545).

Dabei ist von besonderer Bedeutung, dass die christliche bzw. katholische Religion keine ausschlaggebende Rolle spielt, wie das negative Beispiel der katholischen Iren zeigt. Die die Reiseroute des jungen Paares leitende Vorstellung einer Überlegenheit der europäischen – und d.h. vor allem: der katholisch-südeuropäischen – Kultur gegenüber einer barbarischen Peripherie wird so in deutlicher Weise in Frage gestellt.⁴³ Andererseits neigt Cervantes Positionen zu, welche die Eigengesetzlichkeit der Natur unterstreichen. Zwar lässt er an einer Stelle Periandro pflichtschuldig formulieren, die Natur sei die «mayordoma del verdadero Dios, criador del cielo y de la tierra» (S. 543),⁴⁴ doch verweist vor allem die Darstellung der Liebe auf die Macht einer unab-

⁴³ So auch die These von David R. Castillo und Nicholas Spadaccini («El antiutopismo en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*: Cervantes y el cervantismo actual», in: *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America* 20,1 [2000], S. 115-132, hier: S. 123ff.). – Allerdings sind auch immer wieder lobende Darstellungen der südeuropäisch-katholischen Kultur anzutreffen, die vor allem die iberische Halbinsel betreffen (vgl. etwa Antonios euphorische Äußerungen anlässlich der Ankunft der Reisegesellschaft in Lissabon, S. 432f.). Dies liegt auch darin begründet, dass in dem die Durchquerung Spaniens darstellenden dritten Buch die dem Abenteurersujet entsprechende dezentrierte Modellierung des Raums zurücktritt hinter einer Zentrierung auf den spanischen Raum, der nicht nur für den Spanier Antonio, sondern auch aus der Perspektive des Erzählers als Heimatland erscheint. Siehe hierzu Wolfgang Matzat: «Das Fremde und das Eigene: Überlegungen zur literarhistorischen Entwicklung am Beispiel der *novela bizantina* des spanischen Barock», in: Frank Leinen (Hg.): *Literarische Begegnungen: Romanistische Studien zur kulturellen Identität, Differenz und Alterität. Festschrift für Karl Hölz zum 60. Geburtstag*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2002, S. 213-230; «Peregrinación y patria en el *Persiles* de Cervantes», in: Alicia Villar Lecumberri (Hg.): *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Asociación de Cervantistas 2004, S. 677-685.

⁴⁴ Unter anderem aufgrund dieser Stelle vertritt Francisco Garrote Pérez (*La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979) die Auffassung, dass sich Cervantes als Spanier bruchlos in der scholastischen Tradition bewegt und daher die Natur als vollkommen abhängig von Gottes Schöpfungswillen ansieht.

hängig vom göttlichen Willen gedachten Natur. Wenn sich die natürliche Allmacht der Liebe vor allem im unlösbaren Nexus von barbarischer sexueller Gier mit der die Gesellschaft fundierenden Funktion der Arterhaltung zeigt, wird Natur zur Chiffre einer neuen Form von Alterität, der Alterität einer natürlichen Welt, die nun nicht mehr allein aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu erklären ist.⁴⁵ «Efetos vemos en la naturaleza de quien ignoramos las causas», stellt der cervantinische Erzähler einmal fest (S. 302), und auch wenn er dann recht harmlose Beispiele von unbegreiflichen Körperreaktionen für diese Behauptung anführt,⁴⁶ wird dieser Aussage damit ihr Gewicht nicht genommen. Natürlich wäre es dem Erzähler möglich, auf die von Gott so gewollten Geheimnisse der Schöpfung zu verweisen. Wenn er es nicht tut – und dafür sind seine Beispiele gerade aufgrund ihrer Trivialität auch nicht so recht geeignet –, wird mit dieser Skepsis nicht nur die menschliche Fähigkeit, das göttliche «Buch der Natur» zu lesen, in Frage gestellt, sondern darüber hinaus auch der in der Vorstellung einer göttlichen Autorschaft implizierte Sinnanspruch.

⁴⁵ Américo Castro hat in *El pensamiento de Cervantes* (Reimpresión, Barcelona: Noguer, 1980, S. 164) einen Bezug zu der vor allem in Italien entwickelten immanenten Naturkonzeption, etwa eines Telesio, herstellen wollen. – Gemäß der These von Hans Blumenberg wird der Eindruck der Alterität der Natur auch durch die nominalistische Annahme begünstigt, dass der die Naturordnung begründende göttliche Wille der menschlichen Vernunft prinzipiell unzugänglich sei (*Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, S. 145-165).

⁴⁶ Das Stumpfwerden der Zähne beim Zerschneiden von Stoffen, das Zittern beim Anblick einer Maus oder des Zerkleinerns von Rüben, der Ekel gegenüber Oliven.