

Patricia Hertel
Der erinnerte Halbmond

**Ordnungssysteme
Studien
zur Ideengeschichte
der Neuzeit**

Herausgegeben von
Jörg Baberowski,
Anselm Doering-Manteuffel
und Lutz Raphael

Band 40

Patricia Hertel

Der erinnerte Halbmond

Islam und Nationalismus
auf der Iberischen Halbinsel
im 19. und 20. Jahrhundert

Oldenbourg Verlag München 2012

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Siegfried Weichlein und Martin Baumeister. Freiburg/Schweiz, den 18. März 2011.

Prof. Dr. Thomas Austenfeld, Dekan

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung und des Hochschulrats der Universität Freiburg/Schweiz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: hauser lacour, www.hauserlacour.de
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht).

Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig
Druck/Bindung: Memminger Mediententrum GmbH, Memmingen

ISBN 978-3-486-71661-0
E-ISBN 978-3-486-71740-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Einleitung	11
1.1 Europa und Islam: Begegnung, Erinnerung, Imagination	11
1.2 Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel. Grundlagen der Untersuchung und Fragestellung	22
1.3 Methode, Untersuchungsschritte und Quellenbasis	27
1.4 Forschungsstand	32
1.4.1 Religion und Nation	32
1.4.2 Iberische Geschichte	35
1.4.3 Islambilder in Spanien und Portugal	36
2. Der Islam als historischer Gegner: Das Mittelalter in der Geschichts- schreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts	43
2.1 Der Islam in der Suche nach einem <i>ser de España</i>	43
2.1.1 Zwischen Aversion und Faszination: Modesto Lafuente y Zamalloa	46
2.1.2 Ausgrenzung: Marcelino Menéndez y Pelayo	48
2.1.3 Marginalisierung: Manuel Merry y Colón	50
2.1.4 Von Religion zu Zivilisation: Rafael Altamira y Crevea	52
2.1.5 Kultureller Einfluss unter Vorbehalt: Ramón Menéndez Pidal, Cláudio Sánchez-Albornoz	54
2.1.6 Der Islam in den Geschichtsbildern peripherer Nationalismen: Das Beispiel Baskenland	57
2.2 Der Islam in der Suche nach den Ursprüngen Portugals	59
2.2.1 Entmythologisierung: Alexandre Herculano de Carvalho e Araujo	61
2.2.2 Unterweisung: Joaquim Pedro de Oliveira Martins	64
2.2.3 Romantisierung: Joaquim Teófilo Fernandes Braga	65
2.2.4 Abneigung und Anerkennung: Kirchliche Autoren	67
2.3 Zusammenfassung	69
3. Der Islam als Gegenstand der Wissenschaft: Die Integration des muslimischen Erbes	73
3.1 Das sichtbare Erbe Spaniens: Die Vorstellung vom „spanischen Islam“	73
3.1.1 Al-Andalus als nationaler Referenzpunkt: Geschichtsentwürfe der spanischen Arabistik	73

3.1.2	Muslimische Architektur als Nationalmonument: Das Beispiel Alhambra	83
3.2	Das vergessene Erbe Portugals: Die späte Entdeckung der muslimischen Vergangenheit	93
3.2.1	Al-Andalus als nationale Vorgeschichte: Geschichtsentwürfe der portugiesischen Arabistik	93
3.2.2	Die Erschließung muslimischer Architektur: Das Beispiel Mértola	100
3.3	Zusammenfassung	106
4.	Der Islam als koloniales Gegenüber: Die iberischen Diktaturen . .	109
4.1	Spanien: Versuch der Expansion (1859–1956)	109
4.1.1	Aversion: Das Bild des Islam in den Marokko-Kriegen (1859–1926)	109
4.1.2	Annäherung: Afrikanisten vor dem Bürgerkrieg (1909–1936)	116
4.1.3	Propaganda: Furcht vor dem Islam als Waffe im Bürgerkrieg	121
4.1.4	Aneignung: Der franquistische Bruderschaftsdiskurs (1939–1956)	127
4.2	Portugal: Versuch der Bewahrung (1890–1974)	130
4.2.1	Zivilisierung: Das Leitbild des christlichen Imperiums (1890–1945)	130
4.2.2	Wachsamkeit: Der Islam als Machtbedrohung (1945–1960)	133
4.2.3	Integration: Der Weg zur „portugiesischen Ökumene“ (1960–1974)	136
4.3	Zusammenfassung	142
5.	Der Islam als nationale Lektion: Geschichtsvermittlung durch Instruktion und Inszenierung	145
5.1	Der Islam als Hauptdarsteller: Die „Mauren unserer Tage“ in Spanien	146
5.1.1	Schulbücher von der Restauration zum Franquismus . . .	146
5.1.2	Jubiläumsfeiern in der Restauration (1912–1918)	155
5.2	Der Islam als Nebendarsteller: Heldenkult ohne Gegner in Portugal	163
5.2.1	Schulbücher von der Monarchie zum Estado Novo	163
5.2.2	Jubiläumsfeiern im Estado Novo (1939–1947)	169
5.3	Zusammenfassung	177
6.	Der Islam als folkloristische Figur: Lokale Feste und Identität . . .	181
6.1	<i>Moros y cristianos</i> : Feste im País Valenciano	183
6.1.1	Invention of tradition: Nationalisierung der Feste im 19. Jahrhundert	183

6.1.2	Verbot, Verbrüderung, Vorbehalte: Die Feste als Spiegel politischer Ereignisse im 20. Jahrhundert	190
6.2	<i>Bugios, turcos</i> und Karl der Große: Feste in Nordportugal	195
6.2.1	Historische und mythische Konnotationen des <i>mouro</i>	195
6.2.2	Facetten von Alterität in szenischen Darstellungen	196
6.3	Zusammenfassung	202
7.	Schlussbetrachtung	205
	Abbildungsverzeichnis	219
	Quellen- und Literaturverzeichnis	221
	Quellen	221
	Monographien und Artikel	221
	Periodika	228
	Literatur	228
	Nachschlagewerke	249
	Register	251
	Personenregister	251
	Sachregister	253

Vorwort

Der Islam ist ein europäisches Thema. In historischer Perspektive ist er insbesondere ein südeuropäisches. Wer historische Konflikte mit dem Islam verstehen will, muss sich Regionen zuwenden, in denen es jahrhundertlang muslimische Bevölkerung gab und wo nach Ende der physischen Präsenz der Islam in Imaginationen und Deutungen, in Sprache und Kultur, in Bauwerken und technischem Wissen fort dauerte: Er muss auf den Balkan, nach Sizilien, Südfrankreich und auf die Iberische Halbinsel blicken. In diesen Regionen der Begegnung und Auseinandersetzung entwickelten sich Vorstellungen eines „Europa“ und eines „Islam“, deren Wirkung teilweise noch heute feststellbar ist.

Dieses Buch untersucht die Iberische Halbinsel als historische Kontaktzone mit dem Islam und fragt nach Interpretationen, Vorstellungen und Bildern der islamischen Vergangenheit im 19. und 20. Jahrhundert. Es entstand aus meiner Dissertation an der Universität Freiburg/Schweiz. Während der Arbeit zeigte sich, dass das Wort Kontakt eine doppelte Bedeutung bekam: Die Forschung zu einer Kontaktzone eröffnete mir intensive wissenschaftliche Begegnungen.

Meinem Erstbetreuer Siegfried Weichlein (Freiburg/Schweiz) danke ich für die Anregung zu dieser Arbeit. Seine Begeisterung für historische Fragestellungen war stets ansteckend, sein kritisches Hinterfragen unverzichtbar für das Weiterdenken am Thema, sein analytischer Draufblick eine große Hilfe für die anstehenden nächsten Schritte. Mein Zweitbetreuer Martin Baumester (München) förderte bereits während des Studiums mein Interesse für Kulturgeschichte und inspirierte die Arbeit mit seinem umfassenden Wissen zur südeuropäischen Geschichte. Jörg Baberowski (Berlin), Anselm Doering-Manteuffel (Tübingen) und Lutz Raphael (Trier) danke ich für die Aufnahme in die Reihe „Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit“. Der Schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung und der Hochschulrat der Universität Freiburg/Schweiz unterstützten die Publikation jeweils mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss.

Jesús Millán (Valencia) und Xosé Manoel Núñez Seixas (Santiago de Compostela) haben das Projekt mit Sachverstand und vielfältigen Ermutigungen begleitet. Ihre Kenntnisse der spanischsprachigen sowie der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft machte sie zu wichtigen Ratgebern. Sérgio Campos Matos (Lissabon), Maria Isabel João (Lissabon) und José Manuel Sobral (Lissabon) hatten ein offenes Ohr und viele Lösungshinweise für die Fragen, die in den verschiedenen Entwicklungsstufen der Arbeit auftraten. Carmen Cardelle de Hartmann (Zürich), Mariano Delgado (Freiburg/Schweiz), Susana Gómez Martínez (Mértola), Eva Maria von Kemnitz (Lissabon), Ramón López Facal (Santiago de Compostela), Bernabé López García

(Madrid), Toni Morant i Ariño (Münster), David Parra Monserrat (Valencia), Paulo Raposo (Lissabon), Reinhard Schulze (Bern), Christiane Stallaert (Leuven), Nina Clara Tiesler (Lissabon), AbdoolKarim Vakil (London) und Rafael Valls (Valencia) haben mit hilfreichen Kommentaren aus ihren Fachgebieten und Disziplinen die Arbeit sehr bereichert. Vielfältige Impulse gaben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Forschungskolloquien und Workshops, in denen ich Konzept und Ergebnisse der Arbeit zur Diskussion stellen konnte.

Juri Auderset, Philipp Küsgens, Eva Maurer, Daniel Schönmann und Thomas Werneke haben große Teile des Manuskripts intensiv und kritisch gelesen. In Gesprächen mit ihnen nahm die Arbeit immer mehr Gestalt an. David Luginbühl leistete kompetente Hilfe bei der Bildredaktion.

Meinen Kolleginnen und Kollegen am Departement Historische Wissenschaften der Universität Freiburg/Schweiz danke ich für ihr Interesse an meiner Arbeit und für viele Hinweise aus mittelalterlicher, frühneuzeitlicher, zeitgeschichtlicher und methodischer Perspektive. Der Austausch und die Zusammenarbeit mit ihnen war mir eine wertvolle Erfahrung. Über die Wissenschaft hinaus danke ich von Herzen allen, die mich in dieser Zeit unterstützt haben.

1. Einleitung

„Siehst Du vor dir nicht den Ismaelit,
Mit dem du immer Kriege führen wirst?
Folgt er nicht Mohammeds Gesetz perfid,
Wenn du für Christi Lehre Kriege führst?“¹

Luís Vaz de Camões: „Die Lusiaden“ (1572)

„Historia des Don Quixote von la Mancha,
geschrieben vom Cide Hamete Benengeli, arabischem
Historienschreiber.“²

Miguel de Cervantes Saavedra: „Der sinnreiche Junker
Don Quijote de la Mancha“ (1605/1615)

1.1 Europa und Islam: Begegnung, Erinnerung, Imagination

Sind „Islam“ und „Europa“ unvereinbare Antipoden? Sind sie zwei Seiten derselben Medaille? Oder ist dieser scheinbare Gegensatz angesichts postmodernen Bemühens um allerlei Dekonstruktionen unangemessen? In historischer Perspektive zeigt sich zumindest deutlich: „Europa“ und „Islam“ waren jahrhundertlang wirkmächtige, aber selten eindeutige Kategorien zur Beschreibung und Deutung von Geschichte und Gegenwart.

Die historische Begegnung mit dem Islam³ hat Europa geprägt. Dies gilt für reale Kontakte ebenso wie für ihre zeitgleichen oder nachträglichen Interpretationen. Vom Mittelalter an existierten Vorstellungen einer Gegnerschaft zwischen einem christlichen „Europa“ und einem außereuropäisch konnotierten „Islam“. Doch war dieser Antagonismus nicht einfach eine Voraussetzung historischen Kontakts zwischen Christen und Muslimen. Er ist vielmehr das Ergebnis einer Geschichte von Begegnungen, in der es Konflikt und Kooperation, Annäherung und Abweisung gab. Die mittelalterliche Iberische Halbinsel bot einen Raum solcher Begegnungen, in denen sich unter dem Einfluss des

¹ Luís *de Camões*: Die Lusiaden. Üb. von Hans-Joachim Schaeffer, Berlin 4. Aufl. 2010, S. 247 (IV. Gesang, 100. Strophe). Soweit nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen von der Verfasserin.

² Miguel *de Cervantes Saavedra*: Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha. Üb. von Ludwig Tieck (Berlin 1799–1801), Leipzig 2004, Bd. I, S. 86.

³ Der Begriff „Islam“ wird in dieser Arbeit als Kollektivsingular verwendet. Er steht stellvertretend für die vielfältigen und teilweise widersprüchlichen Bilder und Vorstellungen, die diese Studie aufzeigen will.

Islam Vorstellungen des Eigenen und des Fremden formten. Dieser Prozess setzte sich fort, als es keine nennenswerte muslimische Präsenz auf iberischem Boden mehr gab. Die heterogenen Vorstellungen eines „Islam“ auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert, ihre Wandlungen und ihr Einfluss auf nationale Fremd- und Selbstbilder sind Thema dieser Arbeit.

Auf einer europäischen Ebene kennzeichnet das Ringen um Macht und Territorium in weiten Teilen den historischen Kontakt zwischen Christen und Muslimen. Blutige Konflikte wie die Kreuzzüge, die Kämpfe um Territorium auf der Iberischen Halbinsel und dem Balkan oder die Türkenkriege zwangen europäische Herrscher, sich gegen die jeweiligen muslimischen Gegner zusammenzuschließen. Mit einer wachsenden ideologischen Einheit der lateinischen Christen nahmen gleichzeitig entsprechende Vorstellungen über den Islam Gestalt an.⁴ Mauren auf der Iberischen Halbinsel, Sarazenen im Heiligen Land oder Türken auf dem Balkan erschienen Europäern nur als Facetten eines scheinbar immer gleichen Gegners Islam. Das Zurückdrängen der muslimischen Expansion bei Tours und Poitiers 732, der Fall Konstantinopels 1453, die Seeschlacht von Lepanto 1571 oder der Entsatz von Wien 1683 sind Beispiele für die geographische Breite und zeitliche Dauer, in denen sich Vorstellungen und Bilder⁵ eines Europa und eines Islam anhand kriegerischer Begegnungen formten. Siege und Niederlagen, Helden und Heldentaten wurden in unzähligen Texten, Bildern und Erzählungen mythisch überhöht. Im 19. Jahrhundert, als der Islam auf dem europäischen Kontinent kaum mehr eine territoriale Bedrohung darstellte, hatte er einen prominenten Platz im europäischen Mythenrepertoire inne.⁶ Ikonographisch zeigte dies u. a. die Ausstellung „Mythen der Nationen“ im Deutschen Historischen Museum Berlin, bei der von den siebzehn präsentierten Ländern neun in irgendeiner Weise eine Begegnung mit der islamischen Welt verzeichneten. Konflikte mit den jeweiligen islamischen Gegnern wurden nicht nur als politische Kämpfe wahrgenommen, sondern als Schicksalsschlachten mythisiert, bei denen das Seelenheil Europas auf dem Spiel stand.⁷ Ein als einheitlicher Gegner empfundener „Islam“ galt als Verkörperung von Europas Antagonist schlechthin, weil mit dem politischen und territorialen Gegensatz auch ein religiöser,

⁴ Einen diachronen Überblick zur Entstehung der Konzepte eines Europa und eines Islam gibt Maxime Rodinson: *Die Faszination des Islam*, München 1985, hier S. 21f. Vgl. für das Mittelalter ebenfalls Norman Daniel: *Islam and the West. The making of an image*, Oxford 1993 [EA 1960].

⁵ „Bilder“ bezeichnet hier und im weiteren Verlauf des Textes die Summe der Vorstellungen vom Islam, nicht (nur) ikonographische Darstellungen.

⁶ Vgl. den Katalog Monika Flacke (Hrsg.): *Mythen der Nationen. Ein europäisches Panorama*, München/Berlin 2. Aufl. 1998.

⁷ Einen Überblick zum Mythos der „islamischen Gefahr“ mit Schwerpunkt auf der Frühen Neuzeit gibt Étienne François: *Le „mythe du péril islamique“ au miroir de l'histoire*, in: Hamit Bozarslan (Hrsg.): *Regards et miroirs. Melanges Rémy Leveau*, Leipzig 1997, S. 89–99, S. 92.

kultureller, und ethnischer Gegensatz verbunden war. Diese Konfliktlinien konnten sich entsprechend überlagern und verstärken.

Doch Christen und Muslime trafen sich nicht allein auf dem Schlachtfeld. Europäer begegneten der islamischen Welt auch in der Rezeption wissenschaftlicher Erkenntnisse, in diplomatischen Beziehungen, in teils aus eigener Anschauung, teils aus romantischen Imaginationen resultierenden Orient- und Islambildern von Komponisten, Schriftstellern oder Malern.⁸ Die erste europäische Übersetzung der Märchen von „Tausendundeiner Nacht“ ins Französische von Antoine Galland in den Jahren 1704–1717, die „Türkenmode“ zur 100-Jahr-Feier des Entsatzes von Wien, der Wolfgang Amadeus Mozart mit der Oper „Die Entführung aus dem Serail“ (Uraufführung 1782) ein musikalisches Denkmal setzte,⁹ die Ägypten-Begeisterung im Zug von Napoleon Bonapartes Feldzug 1798–1801,¹⁰ die Malereien Eugène Delacroix‘ oder die Bücher des britischen Abenteurers Richard Burton, dem es gelang, an der für Nichtmuslime verbotenen Wallfahrt nach Mekka teilzunehmen,¹¹ stilisierten die muslimische Welt zu einem exotischen Gegenbild der als phantasielos, nüchtern oder prüde empfundenen europäischen Gegenwart. Dies sowie politische Prozesse wie der Zerfall des Osmanischen Reichs und die Kolonialisierung islamischer Gebiete nährten die Vorstellung, der Islam sei politisch und kulturell beherrschbar.

Aus diesem Geflecht von Stereotypen, Feindbildern, Mythen und pauschalisierenden Zuschreibungen formten sich über Jahrhunderte hinweg Bilder eines Orients und eines Okzidents. Diese wurden trotz ihrer logischen Brüche wie etwa, dass das antike Griechenland dem Okzident, das byzantinische aber dem Orient zugeschlagen wurde,¹² in der Geschichtsschreibung wirkmächtig. Zum Orient konnten in der europäischen Wahrnehmung auch Länder des Fernen Ostens wie Japan oder China gehören. Jedoch dominierten Islam und Muslime das Bild des Orients, was an der geographischen Nähe und an der historischen Erinnerung lag. Forschungen, die das Verhältnis von Orient und

⁸ Vgl. den Sammelband mit literarischen, kunsthistorischen und historischen Aspekten von Gereon Sievernich/Hendrik Budde (Hrsg.): *Europa und der Orient 800–1900*, Gütersloh/München 1989; überblicksartig Petra Kappert: *Europa und der Orient*, in: Jochen Hippler/Andrea Lueg (Hrsg.): *Feindbild Islam*, Hamburg 1993, S. 44–76.

⁹ Zur „Türkenmode“ und zur Stilisierung des „Türken“ nach der Schlacht 1683 vgl. allgemein den Ausstellungskatalog: *Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683*, Wien 2. Aufl. 1983, zu Mozarts Oper S. 269 und S. 281.

¹⁰ Vgl. zur kulturellen Rezeption von Napoleons Feldzug den Ausstellungskatalog Jean-Marcel Humbert (Hrsg.): *Bonaparte et l'Égypte: feu et lumières*, Paris 2008.

¹¹ Richard Francis *Burton*: *Persönlicher Bericht einer Pilgerreise nach Mekka und Medina*: 1853. Hrsg. u. aus dem Englischen üb. von Uwe Pfullmann, Lennigen 2005.

¹² Zur Dekonstruktion der Konzepte von „Orient“ und „Okzident“ siehe u. a. Marshall G. S. *Hodgson*: *L'islam dans l'histoire mondiale*, Paris 1998, hier S. 23.

Okzident untersuchen, Feindbilder¹³ dekonstruieren und die damit verbundenen Absichten aufschlüsseln, sind inzwischen Legion.¹⁴

Innerhalb der Begegnung Europas mit dem islamischen Anderen nehmen Gebiete mit jahrhundertelanger muslimischer Präsenz eine besondere Rolle ein: der Balkan, die Iberische Halbinsel sowie Süditalien und Sizilien. Hier verdichtete sich das Gegen-, Neben- und Miteinander von Muslimen und Christen in Kämpfen um politische und kulturelle Vorherrschaft, in Bündnissen mit und gegen Glaubensgenossen, in Fehden und Liebesbeziehungen und einem entsprechenden Niederschlag in historischen Erzählungen und Mythen. Begrenzt waren diese Kontaktzonen nicht durch fixe *borders*, sondern durch flexible *frontiers*.¹⁵ Dieses aus der Besiedlungsgeschichte des amerikanischen Westens stammende Konzept wurde auf Kontaktzonen übertragen, innerhalb derer sich ein Feld für Verhaltensweisen zwischen Annahme und Konfrontation öffnete.¹⁶ Die Kontaktzone Balkan hat die meiste wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren. Gründe dafür sind die herausragende Stellung des mittelalterlichen Konstantinopel-Byzanz, die lange Dauer des Osmanischen Reichs, die Balkankriege im 20. Jahrhundert und die muslimische Präsenz in der Region. In Sizilien war diese vergleichsweise kurz, wenn man die Zeitspanne muslimischer Herrschaft über Palermo von 832 bis 1072 ansetzt. Von arabischen Elementen beeinflusste Bauwerke wie die Kathedralen von Palermo, Cefalù und Messina sowie szenische Aufführungen anlässlich von Festen¹⁷ zeugen von muslimischen Einflüssen. Nach der

¹³ Zur neueren Feindbild-Forschung vgl. den Überblick von Christoph Weller: Feindbilder – zwischen politischen Absichten und wissenschaftlichen Einsichten, in: *Neue politische Literatur* 54/2009, Nr. 1, S. 87–103. Zum Feindbild Islam in modernen westlichen Gesellschaften vgl. Hippler/Lueg (Hrsg.): Feindbild Islam.

¹⁴ Das bekannteste Werk ist immer noch Edward W. Said: *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2009. Aus der Fülle an Literatur zu der von Said entfachten Debatte überblicksartig Stefan F. Hauser: *Orientalismus*, in: *Der neue Pauly*, Stuttgart/Weimar 196ff., Bd. 15/1, Sp. 1234–1243; Daniel Martin Varisco: *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, Seattle/London 2007; Reinhard Schulze: *Orientalismus. Zum Diskurs zwischen Orient und Okzident*, in: Iman Attia (Hrsg.): *Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster 2007, S. 45–68; Jürgen Osterhammel: Edward W. Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick, in: *Asien Afrika Lateinamerika* 25/1997, S. 597–607.

¹⁵ Zum Konzept und Begriff der *frontier* allgemein Christoph Marx: *Grenzfälle. Zu Geschichte und Potential des Frontierbegriffs*, in: *Saeculum* 54/2003, Nr. 1, S. 123–143; zum 19. Jahrhundert Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 3. Aufl. 2009, S. 465–564.

¹⁶ Mario Apostolov: *The Christian-Muslim Frontier. A zone of contact, conflict or cooperation*, London/New York 2004, S. 1.

¹⁷ Vgl. den Vergleich zwischen Spanien und Sizilien von Deborah Puccio-Den: *Les Théâtres de „Maures et Chrétiens“*. Conflits politiques et dispositifs de réconciliation (Espagne, Sicile, XVIIe–XXIe siècles), Turnhout 2009; Gabriella d'Agostino: *Moros y cristianos en la cultura tradicional siciliana*, in: Marlène Albert-Llorca/José Antonio González Alcantud (Hrsg.): *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*, Toulouse 2003, S. 163–176.

Gründung des Vereinigten Königreichs Italiens wurden die mit ehemaliger islamischer Präsenz verbundenen Regionen Sizilien und Süditalien eingefügt in das größere Bild eines rückständigen, mehr afrikanischen als europäischen *mezzogiorno*, den die Norditaliener als Dauerproblem für Wissenschaft, Politik und Wirtschaft ansahen und ihn gleichzeitig als pittoreske Gegenwelt zum industrialisierten Norden stilisierten.¹⁸

Die Iberische Halbinsel war knapp achthundert Jahre lang eine Kontaktzone zwischen Muslimen und Christen: 711 überquerte der Feldherr Tariq ibn Ziyad, ein zum Islam konvertierter Berber, im Auftrag des arabischen Gouverneurs von Nordafrika Musa ibn Nusayr die schmale Meerenge zwischen Afrika und Europa. Deren späterer Name Gibraltar (arab.: Dschabal at-Tariq, Berg des Tariq) erinnert noch an dieses einschneidende Ereignis. Da die Westgoten zu schwach für nennenswerten Widerstand waren, konnten Tariqs Truppen in kurzer Zeit den größten Teil der Halbinsel erobern: In seiner weitesten Ausdehnung umfasste das islamische al-Andalus (Land der Wandalen) die komplette Iberische Halbinsel mit Ausnahme von Teilen der Küstenregion im Norden sowie einen Teil des heutigen Südfrankreichs in der Gegend von Narbonne. Die folgenden Jahrhunderte waren geprägt von Kämpfen zwischen muslimischen und christlichen Königreichen, aber auch zwischen Angehörigen der eigenen Religion mit entsprechenden Gebietsgewinnen und Verlusten.¹⁹ Die islamische Herrschaft auf der Halbinsel endete mit dem Fall des nasridischen Königreichs Granada 1492. Danach stellten die Herrscher von Kastilien-Aragón und Portugal Juden und Muslime vor die Alternative Taufe oder Emigration: Ferdinand von Aragón²⁰ und Isabella von Kastilien strebten religiöse Homogenität in ihren durch Personalunion vereinigten Gebieten an und wollten sich als führende christliche Könige profilieren. Manuel I. von Portugal wies Juden und Muslime aus seinem Territorium, weil dies eine Bedingung für die Hochzeit mit der Tochter von Ferdinand und Isabella war.²¹ Die Iberischen Herrscher institutionalisierten die Inquisition und vertrieben ab 1609 die Nachkommen

¹⁸ Zum *mezzogiorno*-Konzept vgl. Martin *Baumeister*: Diesseits von Afrika? Konzepte des europäischen Südens, in: Frithjof Benjamin *Schenk*/Martina *Winkler* (Hrsg.): Der Süden. Neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion, Frankfurt am Main 2007, S. 23–47, S. 34–38.

¹⁹ Aus der Fülle von Überblickswerken zu dieser Zeit vgl. zur Politik Ludwig *Vones*: Geschichte der Iberischen Halbinsel im Mittelalter 711–1480, Sigmaringen 1993; André *Clot*: Al-Andalus. Das maurische Spanien, Düsseldorf/Zürich 2002; zur Kultur Arnold *Hottinger*: Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien, München 1995; Georg *Bossong*: Das maurische Spanien. Geschichte und Kultur, München 2007.

²⁰ Herrschernamen, die in einer deutschen Übersetzung gebräuchlich sind, werden in dieser verwendet. Bei Namen, wo sich dies nicht durchgesetzt hat, etwa bei Afonso Henriques, verwende ich die ursprünglichen Namen.

²¹ Joaquim *Chorão Lavajo*: Islão e christianismo, entre a tolerância e a guerra santa, in: História religiosa de Portugal, Lissabon 2000ff, Bd. 1: Formação e limites da cristandade, S. 127–133, S. 127f.

der getauften Muslime.²² Dieser Zeitpunkt wurde in der frühneuzeitlichen Gleichsetzung von Religion und Ethnizität als definitives Ende islamischer Präsenz auf der Halbinsel angesehen.

Damit endete aber nicht der Kontakt der Iberischen Halbinsel mit dem Islam. Er setzte sich in der Erinnerung fort.²³ Diese war im Fortschreiten der Jahrhunderte keine mehr, die auf realer Begegnung beruhte. Vielmehr lieferte die Zeit muslimischer Präsenz für die Ideenwelt der Halbinsel ein Reservoir an Vorstellungen, Imaginationen und Zuschreibungen, mit deren Hilfe Selbstbild(er) und Identität(en) vermittelt werden konnten. Damit war die islamische Vergangenheit ein wichtiger Teil iberischen „kulturellen Gedächtnisses.“²⁴

Als personifiziert und damit besonders einprägsam erschien sie in der Figur des spanischen *moro* respektive des portugiesischen *mouro*.²⁵

²² Allgemein zur Vertreibung der *moriscos* in Spanien Ron *Barkai* (Hrsg.): *Chrétien, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, Paris 1994; Mikel *de Epalza*: *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid 1992; Antonio *Dominguez Ortíz*/Bernard *Vincent*: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid 1978; Mercedes *García-Arenal*: *La diáspora de los andalusíes*, Barcelona 2003; Raphaël *Carrasco*: *La monarchie catholique et les Morisques (1520–1620). Études franco-espagnoles*, Montpellier 2005; León *Poliakov*: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. IV: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*. Mit einem Anhang: *Die Morisken und ihre Vertreibung*, Worms 1981; Isabel M. R. *Mendes Drumond Braga*: *A questão mourisca em Portugal*, in: Nuria *Martínez de Castilla*/Rodolfo Gil *Benumeya Grimau* (Hrsg.): *De Cervantes y el islam*, Madrid 2006, S. 161–178.

²³ Für Überblicke über die theoretischen Modelle zu Erinnerung und Gedächtnis von Maurice Halbwachs bis ins unsere Tage siehe Astrid *Erl*: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: eine Einführung*, Stuttgart 2005; Franziska *Metzger*: *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern/Stuttgart/Wien 2011, S. 42–59. Den Zusammenhang insbesondere zwischen Nation und Gedächtnis hat Aleida Assmann am Fallbeispiel der deutschen Bildungsidee herausgearbeitet: Aleida *Assmann*: *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt am Main 1993. Ich verzichte in dieser Arbeit auf den von Pierre Nora geprägten Begriff des Erinnerungsortes, um den dynamischen Charakter der Erinnerung an den Islam und der entsprechenden Inklusions- und Exklusionsmechanismen zu betonen. Für Spanien existieren inzwischen erste Übertragungen des Konzepts von Nora, z. B. der eher literarisch-ästhetische Zugriff bei Ulrich *Winter* (Hrsg.): *Lugares de memoria de la guerra civil y del franquismo: representaciones literarias y visuales*, Madrid 2006 sowie die Tagung „Spanische Erinnerungsorte“, Institut für Europäische Geschichte Mainz, 25. 3. 2010. Für Portugal existiert noch keine explizite Untersuchung von Erinnerungsorten.

²⁴ Mit Jan Assmann ist das „kulturelle Gedächtnis“ zu verstehen als „jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten [...], in deren ‚Pflege‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.“ Jan *Assmann*: *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders./Tonio *Hölscher* (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, S. 9–19, S. 15.

²⁵ Da die deutsche Übersetzung „Maure“ nur unzureichend das semantische Bündel der

Das vom lateinischen *maurus* (dunkel) abgeleitete Wort war sowohl in wissenschaftlichen als auch in umgangssprachlichen Kontexten verbreitet. Ursprünglich bezeichnete der Begriff die Einwohner der ehemaligen römischen Provinz Mauritania in Nordafrika.²⁶ Nach der Islamisierung der nordafrikanischen Berberstämme durch die Araber wurde *moro* zu einem Synonym für alle Muslime, das die mittelalterlichen europäischen Chroniken ab den Einfällen der Almoraviden und Almohaden vom 11. bis zum 13. Jahrhundert zu gebrauchen begannen.²⁷ Der Begriff wurde auf Türken, Araber, Syrer, kurz auf alle Angehörigen des Islam übertragen,²⁸ wobei sich für Spanien Begegnung und Erinnerung im Stereotyp des nordafrikanischen *moro* verdichtete. *Moro* avancierte zur Sammelbezeichnung für *árabes* (Araber) und *bérberes* (Berber) – vielen Autoren dürfte gar nicht bewusst gewesen sein, dass die Muslime, die mit Tariq 711 über die Meerenge setzten, von den Arabern islamisierte Berberstämme waren. Der im mittelalterlichen Europa populäre Begriff *sarraceno* (Sarazene) und sein Synonym *agareno* gehen auf mittelalterliche christliche Vorstellungen zurück, nach denen die Araber ihre Herkunft von Abrahams Magd Agar und deren Sohn Ismael respektive von Sara selbst ableiten würden. Beide tauchten in spanischen Texten weniger und wenn, dann nur für den mittelalterlichen Kontext auf.²⁹

Vom Begriff *moro* abgeleitet ist die Verkleinerungsform *morisco* als Bezeichnung für diejenigen Muslime, die nach dem Fall des Königreichs Granada zur Taufe gezwungen wurden und unter christlicher Herrschaft lebten.³⁰ Die Popularität des Begriffs *moro* zeigt sich auch in alten Redewendungen, in denen *moro* als Synonym für „nichtchristlich“ wie in *un niño moro* für ein ungetauftes Kind steht, woraus sich in einem praktischen Sinn der Ausdruck *vino moro* für unverdünnten Wein ableitete. Der Begriff war konnotiert mit Gefahr wie in *haber moros en la costa* (wörtlich: Mauren an der Küste), ein Bild, das aufgrund der häufigen frühneuzeitlichen Piratenangriffe aus Nord-

Originalbegriffe wiedergibt, werden mit Ausnahme der Quellenübersetzungen in dieser Arbeit die ursprünglichen Bezeichnungen beibehalten.

²⁶ Aufschluss für die vielfältige Verwendung des Begriffs und seiner Geschichte geben das „Diccionario de la lengua española“ der Real Academia Española sowie die ab Anfang des 20. Jahrhunderts edierte sogenannte „Enciclopedia Espasa“: Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana, Madrid 1908ff., Bd. 36, Stichwort „Moro“, S. 1132. Die in beiden Werken verwendeten Bezeichnungen werden vielfach von neueren Nachschlagewerken wie María Moliner (Hrsg.): Diccionario de uso del español, Madrid 2. Aufl. 1998 und Julio Casares (Hrsg.): Diccionario ideológico de la lengua española, Barcelona 1999 ebenfalls unter dem Stichwort „Moro“ übernommen.

²⁷ Epalza: Los moriscos antes y después de la expulsión, S. 17.

²⁸ María Rosa de Madariaga: Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la Guerra Civil de 1936, in: *Revista internacional de sociología* 46/1988, Nr. 4, S. 575–599, S. 580.

²⁹ Vgl. Ekkehart Rotter: Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter, Berlin/New York 1986, S. 68–77, hier S. 75.

³⁰ Epalza: Los moriscos antes y después de la expulsión, S. 16.

afrika entstand, mit Chaos wie in *estar como moros sin señor* (wörtlich: wie Mauren ohne Herr sein) oder mit Kampf wie in *haber moros y cristianos* (wörtlich: es gibt Mauren und Christen). Aufgrund seiner pejorativen Verwendung in früheren Jahrhunderten ist der Begriff im heutigen Sprachgebrauch nicht mehr politisch korrekt. Aber er transportiert moderne antiislamische Vorurteile: Ein eifersüchtig über seine Frau wachender Ehemann wird *moro* genannt; *bajarse al moro* (wörtlich: zum Mauren heruntersteigen) steht für den Kauf von Haschisch in Nordafrika.³¹

Der portugiesische Begriff *mouro* ist nur teilweise ein semantisches Äquivalent zum spanischen *moro*. In seiner historischen Bedeutung bezeichnete er ähnlich wie *moro* Nordafrikaner und Angehörige des Islam.³² Auch wenn das Portugiesische ebenfalls Redewendungen wie *andar mouro na costa* (wörtlich: es läuft ein Maure an der Küste) für „es ist Gefahr im Verzug“ oder *trabalhar como um mouro* (wörtlich: arbeiten wie ein Maure) für „viel arbeiten“ kennt,³³ wurde der Begriff in der portugiesischen Geschichtsschreibung weniger verwendet als in Spanien der Begriff *moro*. Neben der historischen Konnotation gibt es auch eine mythologische: Der *mouro* in volkstümlichen Sagen und Legenden ist ein mythisches Wesen, das verzauberte Schätze bewacht. Sein weibliches Pendant, die *moura encantada* (verzauberte Maurin), betört als eine Art portugiesische Lorelei mit Gesang und blonden Locken sterbliche Männer. Die *tempo dos mouros* (Zeit der Mauren) steht in diesem Kontext nicht für die Zeit realer muslimischer Präsenz, sondern für eine längst vergangene, vorchristliche Epoche, die in den ländlichen Gegenden Portugals ebenso wie im kulturell verwandten Galicien mit dem historischen Begriff belegt wurde.³⁴ Auch die portugiesischen *mouriscos* sind nicht gleichzusetzen mit den spanischen: Hier war nicht die in Portugal vergleichsweise kleine Gruppe zwangsgetaufte Muslime unter christlicher Herrschaft nach dem manuelinischen Expulsionsdekret von 1497 gemeint, sondern konvertierte Muslime aus den nordafrikanischen portugiesischen Besitzungen, die als Sklaven nach Portugal kamen, zusätzlich einige aus Kastilien emigrierte *moriscos*.³⁵

³¹ Vgl. die Ergänzung zur Enciclopedia Espasa von 2005, Stichwort „Moro“.

³² José Serrão: Dicionário de História de Portugal, Porto 1984ff., Bd. IV, Stichwort „Mouro“ S. 352; Dicionario de História Religiosa de Portugal, Lissabon 2000ff., Bd. 3, Stichwort „Mouro“, S. 279.

³³ Vgl. die Einträge zu „Mouro“ in der Grande Enciclopédia portuguesa e brasileira, Lissabon/Rio de Janeiro 1945ff.; Antonio de Moraes Silva: Novo Dicionário compacto da língua portuguesa, Lissabon 7. Aufl. 1992.

³⁴ Alexandre Parafita: A Mitologia dos Mouros. Lendas, mitos, serpentes, tesouros, Canelas 2006, S. 191; zu Galicien Mar Llinares García: Os mouros no imaxinario popular galego, Santiago de Compostela 1990. Vgl. ausführlich Kap. 6.2.1.

³⁵ Zu den unterschiedlichen Konzepten von *moriscos* und *mouriscos* vgl. Rogério de Oliveira Ribas: Filhos de Mafoma: Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. 2 Bde., Dissertation Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História 2004, S. 73f.; Braga: A questão mourisca em Portugal, S. 165.

Bilder von *moros/mouros* und *moriscos/mouriscos* sind in historischen und literarischen Werken der Halbinsel allgegenwärtig. Insbesondere die frühneuzeitlichen Schriftsteller, Zeugen der Debatten über Lebensbedingungen der *moriscos* in den christlichen iberischen Königreichen, wiesen *moros* und *moriscos* einen prominenten Platz in ihren Werken zu.³⁶ Zwei herausragende Beispiele sind „Die Lusiaden“ von Luís Vaz de Camões (1524/25–1580) und „Don Quijote“ von Miguel de Cervantes Saavedra (1547–1616). Trotz der immensen Unterschiede zwischen dem Epos von der portugiesischen Entdeckung der Weltmeere und der Parodie auf mittelalterliche Ritterromane erzählen beide auf ihre Weise von einer Suche nach Bestimmung und Identität. Die jeweiligen Helden treffen auf Vertreter des Islam: Die Figur Velho do Restelo (der Alte von Restelo) warnt beim Ablegen der Karavellen Vasco da Gamas vor überzogenem Ehrgeiz der Seefahrten, gerade angesichts der islamischen Präsenz und Übermacht in Nordafrika und anderen Erdteilen. Der Großteil des „Don Quijote“ ist eine angebliche Übersetzung des Manuskripts eines „arabischen Historienschreibers“, hinter dessen Namen Cide Hamete Benengeli Cervantes seinen eigenen Namen verbarg. Mit Hinweisen auf die „Lügenhaftigkeit“ der angeblichen Araber führte er sowohl Fiktion als auch Parodie vor, was auch eine Reaktion auf die Zensur seiner Zeit war. Eine der nachdenklichsten Szenen ist die Begegnung des Helden mit dem vertriebenen *morisco* Ricote, der den Entscheid des Königs zur Vertreibung politisch rechtfertigt, aber sein persönliches Leid und Unglück darüber nicht verbergen kann:

„Kurz, wir wurden mit vollem Recht mit der Strafe der Verbannung belegt, wie einige meinen, eine leichte und gelinde Bestrafung, aber für uns die schrecklichste, womit man uns nur züchtigen konnte. Wo wir auch sind, beweinen wir Spanien, denn hier wurden wir geboren, und es ist unser wahres Vaterland; nirgends finden wir die Aufnahme, die unser Unglück verdient; und in der Berberei wie in allen Teilen von Afrika, wo wir glaubten aufgenommen, geachtet und geehrt zu werden, dort kränkt man uns und mißhandelt man uns am meisten.“³⁷

Nationalisten des 19. Jahrhunderts ersetzten die Fragezeichen von Camões und Cervantes mit Ausrufezeichen und deklarierten die Werke zur literarischen Verkörperung der Nation und ihrer Tugenden. Don Quijote erschien als Idealbild eines christlich-kastilischen Ritters, über den der Historiker Claudio Sánchez-Albornoz noch im 20. Jahrhundert schrieb: „Wer würde es wagen, islamische Wurzeln des geistreichen Edelmanns Don Quijote de la Mancha zu finden?“³⁸. Die portugiesischen Seefahrer verkörperten in entsprechenden

³⁶ Vgl. den Überblick bei Maria Soledad Carrasco *Urgoiti*: El moro de Granada en la literatura, Granada 1989.

³⁷ *Cervantes Saavedra*: Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha, Bd. II, S. 433.

³⁸ Claudio Sánchez-Albornoz: España, un enigma histórico, Barcelona 1973 [EA 1956], Bd. 1, S. 191.

Lesarten missionarische Verbreiter von Zivilisation und Kultur.³⁹ Über die Ambivalenz beider Werke sahen viele Deutungen hinweg.⁴⁰

Cervantes und Camões wurden damit zu Protagonisten politischer Mythen,⁴¹ die im 19. Jahrhundert in ganz Europa eine neue Qualität erreichten. Sie boten sinngebende Erzählungen, die in politischer Kommunikation eingesetzt wurden, um Deutungsangebote für die Gegenwart zu formulieren. Damit antworteten politische Mythen auf den Bedarf, das junge Ordnungsmodell der Nation als einer „gedachten Ordnung“⁴² mit deren angeblich langer Geschichte zu legitimieren und als handelndes, eigenes Subjekt zu interpretieren.⁴³ Die in Mythen imaginierten Grenzen verbanden sich mit Forderungen nach politischen Grenzen: in territorialer, aber auch in kultureller Hinsicht. So dienten der Schiller- und der Dante-Mythos deutschen und italienischen Einigungsbewegungen als kulturelle Untermauerung ihrer Forderungen eines Einheitsstaates, der in den Werken der Dichter als bereits verwirklicht erschien.⁴⁴

³⁹ Zu den entsprechenden Jubiläumsfeiern vgl. Alan *Freeland*: The People and the Poet: Portuguese National Identity and the Camões Tercentenary, in: Clare *Mar-Molinero*/Angel *Smith* (Hrsg.): Nationalism and the nation in the Iberian Peninsula: competing and conflicting identities, Oxford 1996, S. 53–67; Eric *Storm*: El tercer centenario del Don Quijote en 1905 y el nacionalismo español, in: *Hispania* 58/1998, Nr. 199, S. 625–654.

⁴⁰ Dazu vgl. Gerald M. *Moser*: What Did the Old Man of the Restelo Mean?, in: *Luso-Brazilian Studies* 17/1980, Nr. 2, S. 139–151; André *Stoll*: Woher kommt Dulcinea, und was schreibt Cide Hamete Benengeli? Cervantes' Erkundung der semitischen Zwischenwelten Kastiliens, in: Christoph *Strosetzki* (Hrsg.): Miguel de Cervantes' Don Quijote. Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote, Berlin 2005, S. 99–135; Georges *Güntert*: Der Diskurs der Minderheiten: Sancho und der Moriske Ricote, in: Strosetzki (Hrsg.): Miguel de Cervantes' Don Quijote, S. 83–97; Mariano *Delgado*: Dem „christlichen Beruf“ treu geblieben? Zu den expliziten und impliziten religiösen Diskursen im Quijote, in: Strosetzki (Hrsg.): Miguel de Cervantes' Don Quijote, S. 59–81.

⁴¹ Aus der Fülle von Definitionen politischer Mythen vgl. exemplarisch Frank *Becker*: Begriff und Bedeutung des politischen Mythos, in: Barbara *Stollberg-Rilinger* (Hrsg.): Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?, Berlin 2005, S. 129–148; Heidi *Hein-Kircher*: Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht – ein Versuch, in: dies./Hans *Hennig Hahn* (Hrsg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa, Marburg 2006, S. 407–424; Yves *Bizeul*: Politische Mythen, Ideologien und Utopien. Ein Definitionsversuch, in: *Mythos* Nr. 2: Politische Mythen, Würzburg 2006, S. 10–29.

⁴² So die Formulierung von M. Rainer *Lepsius*: Nation und Nationalismus in Deutschland, in: ders.: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, S. 232–246, S. 233.

⁴³ Vgl. den europäischen Überblick zu nationalen Mythen des 19. Jahrhunderts bei Siegfried *Weichlein*: Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa, Darmstadt 2006, S. 112–141.

⁴⁴ Vgl. Paul *Noltenius*: Dichterfeiern in Deutschland. Rezeptionsgeschichte als Sozialgeschichte am Beispiel der Schiller- und Freiligrath-Feiern, München 1984; ders.: Die Nation und Schiller, in: Helmut *Scheuer* (Hrsg.): Dichter und ihre Nation, Frankfurt am Main 1993, S. 151–175; Ute *Gerhard*: Schiller im 19. Jahrhundert, in: Helmut *Koopmann* (Hrsg.): Schiller-Handbuch, Stuttgart 1998, S. 759–772; Thies *Schulze*: Dante Alighieri als nationales Symbol Italiens (1793–1915), Tübingen 2005.

Die Tatsache, dass die territoriale Grenze zwischen Spanien und Portugal mit Ausnahme der bis heute umstrittenen Stadt Olivença/Olivenza seit dem Mittelalter unverändert war,⁴⁵ bedeutete jedoch nicht, dass die ideellen Konturen der iberischen Nationen nicht erst ge- und erfunden werden mussten. Als Katalysatoren nationalen Denkens wirkten Kriege wie gegen Napoleon oder in den Kolonien,⁴⁶ Feiern zu Ehren national interpretierter Helden⁴⁷ und entsprechende historische Erzählungen.⁴⁸ Eine Schlüsselrolle hatte der Kampf gegen den Islam inne, aus dem der kastilische und der portugiesische Nationalismus nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart begründeten. Es spielte keine Rolle, dass es seit der Vertreibung der *moriscos* 1609 keine nennenswerte legale muslimische Präsenz gab.⁴⁹ Physische Abwesenheit eines Gegners ist kein Hinderungsgrund für die Herausbildung und Pflege eines Feind- oder Fremdbildes: Auch die mittelalterliche jüdische Präsenz galt als nationaler Fremdkörper, Antisemitismus war im Spanien des 19. Jahrhunderts, wo nahezu keine Juden lebten, weit verbreitet.⁵⁰ Das muslimische Feindbild war besonders virulent, weil Muslime im Gegensatz zu den Juden territoriale Herrscher gewesen waren und im Mittelalter von ihnen eine reale territoriale Konkurrenz ausging. Der erinnerte Halbmond war konstitutiv für die Entwürfe nationaler Identität auf der Iberischen Halbinsel. Es ging nur vordergründig um den Islam, wenn Historiker des 19. Jahrhunderts die Gegnerschaft mit dem Glaubensfeind beschworen, sich von der Romantik inspirierte Wissenschaftler für muslimisches Kulturerbe begeisterten und Kolonialpolitiker versuchten, mit Geschichte gegenwärtige koloniale Herrschaft zu legitimieren. Die wechselnden und nicht selten widersprüchlichen Erinnerungen an die islamische Vergangenheit spiegelten die Suche nach dem Selbstbild der Nation.

⁴⁵ Zu Olivença/Olivenza siehe Xosé Manoel Núñez Seixas: *The Iberian Peninsula: Real and Imagined Overlaps*, in: Tibor Frank/Frank Hadler (Hrsg.): *Disputed Territories and Shared Pasts: Overlapping National Histories in Modern Europe*, Basingstoke 2010, S. 329–348, S. 330–334.

⁴⁶ José Álvarez Junco: *El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras*, in: Rafael Cruz (Hrsg.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid 1997, S. 35–67.

⁴⁷ Zu Portugal vgl. die umfassende Darstellung von Maria Isabel João: *Memória e Império. Comemorações em Portugal (1880–1960)*, Lissabon 2002. Zu Spanien vgl. die beiden Fallstudien von Eric Storm: *Las conmemoraciones de héroes nacionales en la España de la Restauración. El centenario de El Greco de 1914*, in: *Historia y Política* 12/2004, S. 79–104, ders.: *El tercer centenario del Don Quijote*.

⁴⁸ José Álvarez Junco: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid 2001.

⁴⁹ Vgl. für Portugal die Darstellung von Eva Maria von Kemnitz, die die muslimische Präsenz vom offiziell erlassenen Aufenthaltsverbot für Muslime 1521 bis zur ersten liberalen Verfassung 1822 nachzeichnet. Eva Maria von Kemnitz: *Envoys, Princesses, Seamen and Captives. The Muslim Presence in Portugal in the 18th and 19th Centuries*, in: *Lusotopie* 14/2007, Nr. 1, S. 150–113.

⁵⁰ Siehe das Überblickswerk von Gonzalo Álvarez Chillida: *El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812–2002)*, Madrid 2002.

1.2 Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel. Grundlagen der Untersuchung und Fragestellung

Am Beispiel der Iberischen Halbinsel als Kontaktzone mit jahrhundertelanger islamischer Präsenz untersucht diese Studie Bedeutung und Funktionen des Islam in den Prozessen kultureller Nationsbildung im 19. und 20. Jahrhundert. Wie wurde an die mittelalterliche muslimische Präsenz erinnert? Welche Bilder, welche Zuschreibungen, welche Wertungen erfuhr der *moro*, und warum? Beeinflusst war diese Erinnerung vom Erbe mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Geschichtsschreibungen, in denen vor dem Hintergrund der Kreuzzüge und der Konflikte mit dem Osmanischen Reich ein Feindbild Islam entworfen wurde. Weiterhin entstand in der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts der politische Mythos einer angeblichen *reconquista* (Rückeroberung) muslimischer Gebiete. Dieser Mythos gab vor, der Kampf gegen den Islam sei eine koordinierte Aktion aller christlichen Herrscher gewesen, bei der religiöse und politische Ziele untrennbar verbunden waren.⁵¹ Dies erzeugte eine Vorstellung des Islam als des Anderen schlechthin. Die historische muslimische Präsenz zu leugnen war unmöglich. Gleichzeitig schuf sie einen permanenten Erklärungsbedarf, wie diese mit dem Bild katholischer Nationen vereinbar sei.

So stellt sich auf einer zweiten Ebene die Frage nach den Mechanismen von Inklusion und Exklusion des Islam und des muslimischen Erbes. Diese Mechanismen waren keine Erfindung des 19. Jahrhunderts. Es gab sie bereits in der Frühen Neuzeit, wobei die der Exklusion stets die dominanten waren.⁵² Ab dem 19. Jahrhundert aber stellte sich die Frage vor dem Hintergrund des

⁵¹ Vgl. dazu auch Kap. 2. Zur Begriffsgeschichte des *reconquista*-Mythos Martin F. Ríos Saloma: La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI–XIX), in: Daniel Baloup/Philippe Jossereand (Hrsg.): Regards croisés sur la Guerre Sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe–XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005, Toulouse 2006, S. 413–429; ders.: De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional. Una revisión historiográfica. Siglos XVI – XIX, in: *En la España Medieval* 28/2005, S. 379–414. Ein Überblick zum religiösen Gehalt der Auseinandersetzungen im Mittelalter bei Alexander Pierre Bronisch: Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert, Münster 1998, S. 1–14.

⁵² Vgl. zu Islambildern der Frühen Neuzeit Mariano Delgado: Europa und der Islam in der Frühen Neuzeit. Exklusions- und Inklusionstypen zwischen 1453 und 1798, in: Kerstin Armbrorst-Weihs/Judith Becker (Hrsg.): Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung, Göttingen 2010, S. 53–77; Ludolf Pelizaeus: Die Konstruktion eines Islambildes in Spanien und Portugal als iberischer Integrationsfaktor, in: Gabriele Haug-Moritz/Ludolf Pelizaeus (Hrsg.): Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit, Münster 2010, S. 177–205.

Ordnungsmodells der Nation in einer neuen Dimension: Warum konnte die islamische Vergangenheit zumindest selektiv in das Bild von katholisch geprägten Nationen integriert werden? Welche ideellen Grenzen gegenüber dem Islam konnten aufgehoben werden? Unter welchen Umständen war dies möglich und warum?

Dies führt zu einer dritten Ebene der Fragestellung, die das Islambild in spanischen und portugiesischen Nationsentwürfen vergleicht. Beide Staaten teilten eine ähnliche Geschichte. Beide Nationen sahen den mittelalterlichen Kampf gegen den Islam als eine historische Heldentat an. Beide waren als Kolonialmächte jahrhundertlang mit muslimischer Bevölkerung konfrontiert. Verließen die Prozesse von Exklusion und Inklusion des Islam in der Nationsbildung trotz dieser Ähnlichkeiten in Vergangenheit und Gegenwart qualitativ und quantitativ gleich oder unterschiedlich? Fanden sie zeitgleich oder zeitverschoben statt? Woher resultieren Unterschiede?

Für den Vergleich ist eine teilweise künstliche Konstruktion von vergleichbaren Einheiten nötig, wofür der Vergleich in der neueren methodischen Forschung oft gescholten wurde.⁵³ Allerdings macht jede Untersuchung mehrerer Größen die Konstruktion eines Ausgangspunktes oder -prozesses notwendig.⁵⁴ Die Bezeichnungen „Spanien“ und „Portugal“, verwendet aus Gründen einer notwendigen Vereinfachung, verstehen sich nicht als abgeschlossene Einheiten. Sie sind Ergebnisse einer kulturellen Nationsbildung, nicht ihre Voraussetzung. In dieser Entwicklung ist die Erinnerung an muslimische Präsenz auf dem Territorium der späteren Nationalstaaten das *tertium comparationis* für vergleichbare⁵⁵ Prozesse der Konstruktion von Islam- und den dazugehörigen Nationsbildern, ihres historischen Wandels und der Faktoren, die dazu führten. Dazu werden die jeweiligen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen beschrieben sowie Gemeinsamkeiten und Unterschiede in diesen Prozessen begründet. Als ein Ergebnis sei hier vorausgeschickt, dass einige dieser Prozesse in Spanien und Portugal zeitversetzt stattfanden: etwa die Wege zur Einrichtung einer universitären Arabistik oder die Annäherung an muslimische Kolonialbevölkerung. Dies ist ein in vergleichender Forschung reichlich bekanntes Dilemma: Jede

⁵³ So etwa von Michael Werner/Bénédicte Zimmermann: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: GG 28/2002, S. 607–637.

⁵⁴ Vgl. zu dieser Problematik Hartmut Kaelble: Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer, in: ders./Jürgen Schriewer (Hrsg.): Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2003, S. 469–493, S. 477.

⁵⁵ Die Untersuchung von Transferprozessen ist bezüglich des Islambildes auf der Iberischen Halbinsel nicht sinnvoll, da sie in irgendeiner Weise Interaktionen sei es durch realen Kontakt, sei es durch zeitgleiche oder zeitverschobene Lektüre oder Rezeption voraussetzt. Entsprechende Prozesse sind etwa im Iberismus oder in den Diktaturen zu finden, jedoch kaum für Bilder des Islam.

Auswahl von Vergleichsgegenständen steht vor der Herausforderung, die Balance zu finden zwischen Ähnlichkeiten, die einen Vergleich ermöglichen, und Unterschieden, die ihn fruchtbar machen und ein neues Licht auf die verglichenen Gegenstände werfen.⁵⁶ Ein Vergleich zwischen spanischen und portugiesischen Islamvorstellungen ist weniger bezüglich des kulturellen Kontexts der Vorstellungen asymmetrisch, wie dies bei Vergleichen geographisch auseinander liegender Zivilisationen der Fall ist, sondern in deren qualitativen und quantitativen Ausprägungen.⁵⁷ Diese Asymmetrien und Zeitversobenheiten können jedoch für das Verständnis von dahinter liegenden, grundsätzlichen Gemeinsamkeiten und Unterschieden fruchtbar gemacht werden. Um beim erwähnten Beispiel zu bleiben: So verweisen die Unterschiede in der Einrichtung universitärer Arabistik und der Annäherung an Kolonialbevölkerung auf Unterschiede in Prozessen der Alphabetisierung, wissenschaftlicher Institutionalisierung oder Kolonialisierung.

Zu den Gemeinsamkeiten, die Spanien und Portugal in ihrer historischen Entwicklung teilen, gehören linguistische Ähnlichkeiten der Sprachen mit Ausnahme des Baskischen, die Berufung auf römisches und westgotisches (nicht muslimisches!) Erbe, im 19. Jahrhundert die Herausforderung der konstitutionellen Monarchie durch liberale Bewegungen und Antiklerikalismus, der Verlust wichtiger Kolonialgebiete, im 20. Jahrhundert die Abschaffung der Monarchie, kurzlebige Republiken (Portugal 1910–1926, Spanien 1931–1936) und die Errichtung langlebiger Diktaturen bis 1974 (Portugal) und 1975 (Spanien). Die von der Landkarte suggerierte geographische Einheit der Iberischen Halbinsel trägt ebenfalls dazu bei, von außen das Bild einer einheitlichen Region entstehen zu lassen. Im 19. Jahrhundert lebten aufgrund der Vereinigungen Italiens und Deutschlands und der sichtbaren Marginalisierung der Iberischen Halbinsel Pläne für eine Iberische Union auf, um der Rückständigkeit beider Länder im europäischen Konzert entgegenzuwirken.⁵⁸ Insbesondere in Portugal wurden die iberische Frage und eine mögliche unitarische, föderale, republikanische oder monarchische Union mit Spanien unter Intellektuellen heftig diskutiert. Diese Diskussion förderte, trotz einer geringen sozialen Breite, die Reflexion der Intellektuellen über Portugal.⁵⁹ Auch dem politischen Iberismus eher skeptisch gegenüberstehen-

⁵⁶ Zur Frage nach der Auswahl von Vergleichsgegenständen und den damit verbundenen Schwierigkeiten vgl. grundsätzlich Hartmut Kaelble: *Der historische Vergleich. Eine Einführung zum 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 1999, zum Problem der Zeitversobenheit insbesondere S. 14–16.

⁵⁷ Zu Asymmetrien im kontrastierenden Vergleich vgl. auch Heinz-Gerhard Haupt/Jürgen Kocka: *Historischer Vergleich: Methoden, Aufgaben, Probleme. Eine Einleitung*, in: dies.: (Hrsg.): *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main/New York 1996, S. 9–45, S. 15 sowie S. 24f.

⁵⁸ A. H. *de Oliveira Marques*: *Geschichte Portugals und des portugiesischen Weltreichs*, Stuttgart 2001, S. 397.

⁵⁹ Sérgio *Campos Matos*: *Iberismo e identidade nacional (1851–1910)*, in: *Clio. Revista do*

de Historiker wie Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845–1894) entwarfen in einer Art „kulturellem Iberismus“⁶⁰ Bilder einer iberischen Zivilisation, die beide Staaten samt Kolonien zu einer Art Schicksalsgemeinschaft verbinden könnte.⁶¹ Doch über einige intellektuelle Kontakte hinaus waren Austausch und Reisen zwischen Portugiesen und Spaniern mit Ausnahme der Grenzregionen schwach ausgeprägt und das Verhältnis mehr von Unwissenheit als von Begegnung gekennzeichnet.⁶² Letztlich verhinderten die starke Identifizierung mit der Nation im portugiesischen und die starke Identifizierung mit der Region im spanischen Fall, dass die Iberische Halbinsel in der Wahrnehmung ihrer Bewohner zu einer Geschichtsregion werden konnte.⁶³

Noch komplexer wird es innerhalb der jeweiligen Nationalismen: Um das historische und aktuelle Bild einer spanischen Nation wird heute noch wissenschaftlich und politisch gerungen.⁶⁴ Die historischen Partikularismen, Erben der eigenständigen mittelalterlichen Königreiche, ein Ungleichgewicht in der Industrialisierung zwischen den Regionen und das Scheitern einer umfassenden Nationalisierung förderten die Entstehung peripherer Nationalismen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.⁶⁵ Hier kam eine Beschwörung des Islam

Centro de História da Universidade de Lisboa 14/2006, S. 349–400; mit Berücksichtigung iberischer Konzepte des 20. Jahrhunderts ders.: *Conceitos de iberismo em Portugal*, in: *Revista de História das Ideias* 28/2007, S. 169–193; ders.: *Was Iberism a Nationalism? Conceptions of Iberism in Portugal in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in: *Portuguese Studies* 25/2009, Nr. 2, S. 215–229; José António Rocamora: *El nacionalismo ibérico 1792–1936*, Valladolid 1994.

⁶⁰ *Matos*: *Iberismo e identidade nacional*, S. 361.

⁶¹ Xosé Manoel Núñez Seixas: *History of Civilization: Transnational or Post-Imperial? Some Iberian Perspectives (1870–1930)*, in: Stefan Berger/Chris Lorenz (Hrsg.): *Nationalizing the Past: Historians as Nation-Builders*, Basingstoke 2010, S. 384–403.

⁶² *Matos*: *Iberismo e identidade nacional*, S. 358.

⁶³ Zum Begriff der Geschichtsregion als einer Region, größer als ein Staat und kleiner als ein Kontinent, mit zahlreichen Ähnlichkeiten in sozialer, ökonomischer, kultureller und politischer Hinsicht vgl. allgemein Stefan Troebst: *Introduction: What's in a Historical Region? A Teutonic Perspective*, in: *European Review of History* 10/2003, Nr. 2, S. 173–188. Zur Iberischen Halbinsel grundlegend Antonio Sáez-Arance: *Constructing Iberia: National Traditions and the Problem(s) of a Peninsular History*, in: *European Review of History* 10/2003, Nr. 2, S. 189–202, hier S. 197f.

⁶⁴ Von den vielen Arbeiten zum spanischen Nationalismus seien hier stellvertretend genannt: Jean-Louis Guereña (Hrsg.): *Les nationalismes dans l'Espagne contemporaine. Idéologies, mouvements, symboles*, Paris 2001; Carlos Taibo (Hrsg.): *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*, Madrid 2007; Javier Moreno Luzón (Hrsg.): *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid 2007. Speziell zur Zeit seit der Transition Sebastian Balfour/Alejandro Quiroga: *The Reinvention of Spain. Nation and Identity since Democracy*, Oxford 2007; Xosé Manoel Núñez Seixas: *Patriotas y demócratas. El discurso nacionalista español después de Franco*, Madrid 2010.

⁶⁵ Vgl. zum Begriff des peripheren Nationalismus und zu den damit verbundenen Prozessen seiner Herausbildung die Analyse von Xosé Manoel Núñez Seixas: *The Region as Essence*

als gemeinsamer, äußerer Feind dem zentralistisch-kastilischen Nationalismus entgegen, weil er wie eine Klammer für ein heterogenes Land wirken konnte. Hingegen begründeten baskische oder katalonische Nationalisten gerade mit einem angeblichen Fehlen muslimischer Präsenz ihre Abgrenzung zum kastilischen Staat. Daher konzentriert sich diese Arbeit auf den kastilischen Nationalismus und berücksichtigt die peripheren Nationalismen am Beispiel des Baskenlands in einer Darstellung ihrer Geschichtsbilder sowie in Ausführungen zu den *moros-y-cristianos*-Festen des País Valenciano.

In Portugal hingegen war das Bild einer Nation regional kaum in Frage gestellt: Zwar thematisierten Intellektuelle des 19. und 20. Jahrhunderts einen Gegensatz zwischen Norden und Süden, der durch die atlantischen respektive mediterranen Klimazonen gestützt wurde. Ebenso existiert, teils bis heute, eine populäre Vorstellung von einem „christlichen Norden“ als Keimzelle Portugals und einem „islamischen Süden“, einer *mourolândia*, in der sich vor allem die Konkurrenz zwischen Porto und Lissabon zeigt.⁶⁶ Doch fand dieser Regionalismus in Portugal nie einen politisch starken Niederschlag.⁶⁷ Die territoriale Grenzziehung, die sich im Mittelalter vollzog, war entscheidend an der Herausbildung einer späteren portugiesischen Identität beteiligt.⁶⁸ Die Ereignisse des Mittelalters lieferten Grundlagen für ein staatliches Gebilde, innerhalb dessen sich anschließend in einem langsamen Prozess nationale Vorstellungen herausbildeten.⁶⁹

Die Konzentration auf den Zusammenhang von Islambildern und Nationsentwürfen der Iberischen Halbinsel bringt inhaltliche Begrenzungen mit sich. Es wird darauf verzichtet, Islamvorstellungen zu untersuchen, die über das nationale und koloniale Territorium Spaniens und Portugals hinausgehen, also etwa Darstellungen des Osmanischen Reichs oder der Staaten der arabischen Halbinsel. Ebenso blendet die Arbeit islamische Quellen über die muslimische Präsenz auf der Halbinsel aus. Dadurch kann zugegebenermaßen der Eindruck entstehen, dass „das Eigene über das zum Schweigen verurteilte Fremde spricht“ und eurozentrische Sichtweisen zwar analytisch aufgebrochen, aber letztlich untermauert werden.⁷⁰ Dieses Vorgehen ist jedoch dem

of the Fatherland: Regionalist Variants of Spanish Nationalism (1840–1936), in: *EHQ* 31/2001, S. 483–518.

⁶⁶ José Manuel Sobral: O Norte, o Sul, a raça, a nação – representações da identidade nacional portuguesa (séculos XIX–XX), in: *Análise social* 39/2004, S. 255–284, S. 280.

⁶⁷ Vgl. ausführlich ebd., S. 277.

⁶⁸ Zum Zusammenhang zwischen den Ereignissen des Mittelalters und der Herausbildung einer portugiesischen Identität vgl. José Mattoso: *A identidade nacional*, Lissabon 1991.

⁶⁹ Vgl. die Anwendung und Überprüfung wichtiger Theorien zur Nationsbildung, etwa von Gellner, Hobsbawm, Anderson, Hastings und Smith für den portugiesischen Fall von José Manuel Sobral: *A formação das nações e o nacionalismo: os paradigmas explicativos e o caso português*, in: *Análise social* 37/2003, S. 1093–1126.

⁷⁰ Almut Höfert: Alteritätsdiskurse: Analyseparameter historischer Antagonismuskonzepte und ihre historiographischen Folgen, in: *Haug-Moritz/Pelizaes* (Hrsg.): *Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit*, S. 21–40, S. 22.