

Jens G. Fischer*

Aljamiado-Literatur als Kontaktphänomen. Die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* im literaturhistorischen Kontext

<https://doi.org/10.1515/islam-2022-0007>

Abstract: In much of the existing research concerning *Aljamiado* literature, we can observe attempts to assign individual texts or even the whole corpus unequivocally to a Spanish or Arabic/Islamic tradition. However, these attempts fail to adequately address the specificities of these texts and sometimes actively obscure important connections. This can be shown through an analysis of the *Coplas del Alhichante de Puey Monzón*, a pilgrimage narrative in verse from the sixteenth century that has so far mostly been seen as a continuation of the Arabic *rihla*. This paper provides an overview of the history, past research and editions, and poetical form of the text, as well as a proposed date for its production, followed by a detailed analysis concerning its possible function which serves as a basis for comparing it to pilgrimage narratives from the Arabic/Islamic tradition and its Spanish/Christian counterparts. Contrary to what is usually assumed, the *Coplas* have more in common with the latter than with Arabic *rihla* texts. They can therefore be interpreted as a product of a cultural “contact zone” as defined by Mary Louise PRATT. Rather than merely trying to preserve their Islamic heritage and passively receiving Christian influence, *Mudéjares* and Moriscos actively participated in contemporary developments in Spanish literature and used them for their own ends.

Keywords: Aljamiado, Morisco, *Mudéjar*, pilgrimage, travel, *ḥağğ*

Einleitung¹

Mit der Expansion der christlichen Reiche aus dem Norden der iberischen Halbinsel in die Kernregionen von al-Andalus in der Zeit zwischen Ende des 11. und

¹ Aus Gründen der Zugänglichkeit wurden für diesen Artikel alle spanischen Zitate vom Verfasser übersetzt. Nur bei Zitaten aus der untersuchten Quelle wird (unter Angabe der Strophe

*Corresponding author: Jens G. Fischer, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Münster, Germany, jens.fischer@uni-muenster.de

Mitte des 13. Jahrhunderts geriet eine große Zahl von Muslimen unter christliche Herrschaft.² Viele dieser als *Mudéjares* bezeichneten Muslime übernahmen im Alltag schon bald die romanischen Sprachen ihrer neuen Herren, v. a. in Aragon (Aragonesisch) und Kastilien (Kastilisch/Spanisch). Im 13. oder 14. Jh. begannen daher dortige Gelehrte, Texte für den Gebrauch innerhalb der muslimischen Gemeinden in romanischen Sprachen zu verfassen bzw. arabische Texte in diese Sprachen zu übersetzen.³ Von der Literatur ihrer christlichen Nachbarn unterschieden sich ihre Texte dabei – neben zahlreichen sprachlichen Entlehnungen aus dem Arabischen – durch die Graphie, denn anstelle der lateinischen verwendeten sie meist die ihnen vertrautere arabische Schrift. Das so entstandene Textkorpus ist heute als Aljamiado-Literatur⁴ bekannt.

Im Kontext der modernen akademischen Forschung stellt die Aljamiado-Literatur insofern eine Herausforderung dar, als zu ihrem Verständnis Kompetenzen im Bereich sowohl der Islamwissenschaft als auch der Romanistik nötig sind. Die Texte werden daher fast ausschließlich von spanischsprachigen Wissenschaftlern erforscht und sind außerhalb Spaniens oft weitgehend unbekannt, obwohl

in Ziffern und des Verses in Buchstaben) auch der spanische Originaltext beibehalten. Dabei wurde die Orthographie so weit wie möglich der modernen spanischen Orthographie angepasst, wobei die Schreibung der Sibilanten den mittelalterlichen Konventionen folgt und nur hörbares *h* auch geschrieben wird (Ziel ist dabei, eine möglichst originalgetreue Aussprache des Textes zu ermöglichen). Bei Arabismen werden einzelne Buchstaben nach den Regeln der DMG transkribiert, wenn die Aussprache nicht ganz klar ist. Bei längeren Zitaten wird außerdem die originale Schreibung mit arabischen Buchstaben gegeben. Der Verfasser setzt sich damit bewusst von der in den Aljamiado-Studien dominanten Transkriptionspraxis ab, die in den letzten Jahrzehnten immer wieder kritisiert worden ist, da sie einerseits strenggenommen keine echten Editionen produziert und andererseits den spanischsprachigen Leser mit überflüssigen Sonderzeichen irritiert, vgl. BARCELÓ 2001, 273. RUBIERA 2004, 346–347. MONTANER 2006, 346–347. Einen bedenkenswerten Vorschlag für eine mehrschichtige digitale Editionspraxis macht CASASSAS 2011.

² Den besten Überblick über die Geschichte der iberischen Muslime unter christlicher Herrschaft bieten HARVEY 1990 und HARVEY 2005.

³ Einzelne Texte könnten auf das 13. Jh. zurückgehen (vgl. CASASSAS 2010, 21. *Poesía religiosa* (2000), 18–22), doch die ältesten erhaltenen Handschriften stammen aus dem 14. Jh. (vgl. WIEGERS 1991, 59–63).

⁴ Oft auch als „aljamiado-morische Literatur“ (*literatura aljamiado-morisca*) bezeichnet. Dies liegt zum einen daran, dass die meisten erhaltenen Handschriften aus der Zeit stammen, als die *Mudéjares* durch Zwangsbekehrung zu Morisken geworden waren; zum anderen daran, dass ab dem 16. Jh. der Gebrauch der lateinischen Schrift innerhalb der muslimischen Gemeinden zunahm, folglich also längst nicht alle von Morisken verfassten oder kopierten Texte Aljamiado-Texte im engeren Sinne sind. In dieser Arbeit soll der Fokus auf letzteren liegen, also auf den in einer iberoromanischen Sprache, aber mit arabischen Schriftzeichen von *Mudéjares* und Morisken verfassten Texten. Zu Bedeutung und Problematik des Begriffs, s. CASASSAS 2010, 4–8 und MONTANER 2010, 45–47.

sich an ihr auch Fragen von allgemeiner islamwissenschaftlicher Relevanz untersuchen ließen, z. B. nach religiösen Vorstellungen und Praktiken jenseits des Milieus urbaner *‘ulamā’*, islamisch-christlichen Kontakten (sowohl in Form von Austausch als auch von Polemik) oder sprachlichen und kulturellen Übersetzungs- und Anpassungsprozessen an der Peripherie der islamischen Welt.

Der fächerübergreifende Charakter der Aljamiado-Literatur schlägt sich nicht zuletzt in Diskussionen um die Frage nieder, in welchen Kulturkreis oder welche Literaturtradition die Texte eigentlich einzuordnen sind. Sie vorbehaltlos der spanischen bzw. iberoromanischen Literatur zuzuschlagen erscheint problematisch, bringt die Verwendung des arabischen Alphabets doch eine klare Weigerung zum Ausdruck, die eigene Identität aufzugeben und Teil der Mehrheitskultur zu werden. Dazu kommt die hohe Abhängigkeit von arabischen Vorbildern, nicht nur bei Übersetzungen im engeren Sinne, sondern auch bei „originellen“ Werken. Carmen BARCELÓ geht sogar so weit zu postulieren, dass

besagte Literatur nicht mehr ist als eine romanische Übersetzung (mit entsprechendem Vor- und Nachteilen) bestimmter Werke, die auf Arabisch verfasst und von Autoren erdacht wurden, die der islamischen Kultur angehörten und deren Schriften innerhalb muslimischer Gemeinden inner- und außerhalb der iberischen Halbinsel in arabischer Sprache und Schrift zirkulierten.⁵

Dies bedeutet jedoch nicht, dass diese Texte sich der arabischen Literatur zuordnen ließen, schließlich ist ihr herausragendes Merkmal gerade der Gebrauch des (oft aragonesisch geprägten) Spanischen, mit sämtlichen Konsequenzen, die dies beispielsweise für die formalen Aspekte der Aljamiado-Dichtung mit sich bringt. Zudem sind längst nicht alle Aljamiado-Texte wirklich Übersetzungen arabischer Originale. Die alternativ vorgeschlagene Etikettierung als „islamische Literatur“⁶ umgeht zwar das linguistische Dilemma, schafft jedoch neue Probleme: Was ist „islamisch“ an der Aljamiado-Version des Ritterromans *París y Viana*,⁷ oder an den praktischen Reiseinformationen des *Itinerario de España a Turquía*?⁸

Es überrascht daher nicht, dass ein und derselbe Aljamiado-Text von verschiedenen Autoren völlig verschieden kontextualisiert werden kann. Ein gutes Beispiel dafür sind die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón*. Dieser Pilgerbericht in Versform, verfasst im 16. Jahrhundert von einem anonymen aragonesischen

⁵ BARCELÓ 2001, 271.

⁶ Vgl. CASASSAS 2010, 16.

⁷ S. MONTANER 2010, 49.

⁸ S. LÓPEZ-BARALT/IRIZARRY 1985, 558.

Mekkapilger, gehört zu den bekannteren Aljamiado-Texten.⁹ Bei diesem Text handelt es sich für Mariano de PANO Y RUATA, einen frühen Herausgeber der *Coplas*, um einen essentiell christlichen Text, dessen islamischer Charakter, wie die Verwendung der arabischen Schrift, nur Fassade ist.¹⁰ In jüngeren Veröffentlichungen dagegen wird das Werk oft ohne jede nähere Erklärung oder Begründung der arabischen Gattung der *riḥla* (Reisebericht) zugeordnet.¹¹ Diese Zuordnungen werden im Folgenden kritisch überprüft. Dabei wird sich zeigen, dass der Versuch, einzelne Aljamiado-Texte eindeutig bestimmten Traditionen zuzuordnen, ihrem Verständnis oft eher hinderlich als dienlich ist. Gerade das ungewohnte Aufeinandertreffen von Elementen verschiedener kultureller Traditionen macht das Besondere dieser Texte aus und sollte daher in der Forschung nicht wegdefiniert werden, sondern im Gegenteil besondere Aufmerksamkeit erfahren.

Die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón*

Die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* sind der autobiographische Bericht eines anonymen aragonischen Muslims, des *Alhichante* (hispanisiert aus arabisch *ḥāḡḡ*),¹² der sein Heimatdorf Puey Monzón¹³ verlässt, um die Pilgerfahrt nach Mekka, die *ḥaḡḡ*, zu unternehmen. Sie sind einer von nur zwei bekannten Aljamiado-Pilgerberichten,¹⁴ einer der wenigen Aljamiado-Texte zur *ḥaḡḡ*, und eines der letzten Dokumente, die belegen, dass spanische Muslime überhaupt die Pilgerfahrt durchführten.¹⁵ Es handelt sich damit um ein Zeugnis ersten Ranges für die Geschichte des Islams auf der Iberischen Halbinsel.

⁹ Der Text wird in zahlreichen Überblicksdarstellungen zum Thema erwähnt, z. B. HARVEY 2005, 170 und BERNABÉ 2010, 43. Erwähnt, aber falsch betitelt wird das Werk in MENÉNDEZ 2012, I, 244. Aufgrund seiner Bekanntheit wird der etablierte, den Konventionen des modernen Spanischen angepasste Titel in diesem Artikel beibehalten; historisch korrekter wäre die Schreibung als *Coblas del Alhijante de Puey Monzón*.

¹⁰ Vgl. PANO 1897, 26, 240–241.

¹¹ Z. B. in ZÚÑIGA 1988–1989, 451; KHEDR 2010; *Códice aljamiado* 2004, 40; CASASSAS et al. 2017, 46; CASASSAS 2018, 96–97. DEL CASINO (1978, 1) betont zwar die hybride Natur der *Coplas*, sieht den Text aber ebenfalls in der Tradition der *riḥla* (ebd., 11).

¹² Vgl. DRESSENDÖRFER 1971, 83.

¹³ Das Dorf liegt im Nordosten Aragons ca. 6 km südlich von Monzón. Offiziell hieß es Pueyo de Moros, bevor es im 19. Jh. seinen heutigen Namen Pueyo de Santa Cruz erhielt (vgl. ZÚÑIGA 1988–1989, 460).

¹⁴ Ebenfalls erhalten hat sich der (in Prosa verfasste) Bericht eines Omar Patón aus Ávila vom Ende des 15. Jh., s. CASASSAS 2015; CASASSAS et al. 2017.

¹⁵ Vgl. HARVEY 1987, 21.

Entdeckung

Die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* sind nur im Rahmen einer einzigen Aljamiado-Handschrift überliefert, einer anthologieartigen Kompilation, die heute unter dem Namen Junta bzw. J. XIII, ihrer ehemaligen Bibliothekssignatur, bekannt ist.¹⁶ Dieser Kodex wurde im August 1884 im aragonischen Dorf Almonacid de la Sierra entdeckt, als man beim Abbruch eines alten Hauses auf einen großen Hort aljamiado-morischer Handschriften stieß, sorgfältig verpackt und zusammen mit Buchbinderwerkzeug unter einem falschen Boden versteckt. Er befindet sich heute in Besitz des Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).¹⁷

Editionen und Forschungsstand

Unter den Texten, die in Almonacid zum Vorschein kamen, weckten die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* schon früh das besondere Interesse der Forschung, weshalb sie heute als einer der meisteditierten Aljamiado-Texte gelten können. Insgesamt liegen fünf Ausgaben vor:

- 1) GIL, Pablo/RIBERA, Julián/SÁNCHEZ, Mariano, Hrsg. (1888), *Colección de textos aljamiados*, Zaragoza: Guerra y Bacque, 78–96.
Diese Ausgabe, veröffentlicht vier Jahre nach dem Fund von Almonacid, ist eine lithographische Reproduktion mehrerer Aljamiado-Texte, darunter auch ein Auszug aus den *Coplas*, der 47 der insgesamt 79 Strophen des Gedichts umfasst.
- 2) GIL, Pablo (1890): “Las coplas del Alhichante de Puey Monzón,” *El Archivo* 4: 171–181.
Für diese erste vollständige Ausgabe der *Coplas* wurde der Text ins lateinische Alphabet transkribiert, den orthographischen Konventionen des (mittelalterlichen) Spanischen angepasst und mit Anmerkungen versehen, v. a. zur Übersetzung der zahlreichen Arabismen.

¹⁶ Die *Coplas* umfassen die Seiten 197r–219v (vgl. MONTANER FRUTOS 1988, 128); sie sind wohl völlig unabhängig von den anderen Texten der Handschrift entstanden und erst später dazu gebunden worden (vgl. ebd., 136).

¹⁷ Zur Geschichte s. MONTANER 1988, 120–121.

- 3) PANO Y RUATA, Mariano de (1897), *Las coplas del peregrino de Puey Monçón: viaje a la Meca en el siglo XVI*, Zaragoza: Comas hermanos.
Mariano DE PANOS Ausgabe ist bis heute die umfangreichste Publikation zu den *Coplas*. Sie enthält nicht nur den nach dem Vorbild von Gils zweiter Edition transkribierten und der spanischen Orthographie angepassten Text, sondern auch umfangreiche Erläuterungen zum Wesen der Aljamiado-Literatur, den Riten der muslimischen Pilgerfahrt, den geographischen Gegebenheiten und historischen Umständen in den durchreisten Regionen, etc. DE PANOS besonderes Verdienst ist auch, als erster den Versuch einer genauen Datierung der *Coplas* gewagt zu haben (dazu später mehr). Insgesamt stellt das Buch ein wertvolles Zeugnis zur Geschichte der Aljamiado-Studien und der Islamwissenschaft in Spanien dar, ist jedoch in vielerlei Hinsicht veraltet.
- 4) BIGOT, Henry (1916), “Les strophes du pèlerin de Puey Monçon (voyage à la Mecque à la fin du XVI^e siècle),” *Revue tunisienne* 23: 87–124.
Der spanische Text, basierend auf der Ausgabe von Pano, steht einer mit Anmerkungen versehenen französischen Übersetzung gegenüber. Auch in der Einleitung und den Anmerkungen lehnt BIGOT sich stark an Panos Ausgabe an.
- 5) DEL CASINO, Linda Grace (1978), *Edición y estudio de “Las coplas del Alḥijante de Puey Monçón,”* unveröffentlichte Doktorarbeit, University of Pennsylvania, Philadelphia.
Einer sorgfältigen, kommentierten Transkription des Textes sowie einer photographischen Reproduktion der Handschrift ist eine ausführliche Studie vorangestellt, die sich auf die dichterische Form und die sprachlichen Eigenheiten des Textes konzentriert. DEL CASINOS Dissertation ist damit bis heute die mit Abstand wichtigste und nützlichste Arbeit zu den *Coplas*; umso bedauerlicher ist, dass sie unveröffentlicht blieb.
- 6) *Códice aljamiado de varias materias: manuscrito N^o XIII de la Antigua Junta para Ampliación de Estudios* (2004), introd., ed., estudio lingüístico y glosario por Tarek Khedr (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca 13), Madrid: Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal.¹⁸
Es handelt sich um die erste vollständige Edition von J. XIII. Der gesamte Text ist gemäß den von Álvaro GALMÉS DE FUENTES für die *Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca* entwickelten Regeln ins lateinische

¹⁸ Rezensiert in MONTANER 2005.

Alphabet transkribiert. Wie bei den Ausgaben der CLEAM üblich, enthält die Einleitung einen umfangreichen historisch-linguistischen Kommentar, der sich allerdings auf die Handschrift J. XIII insgesamt bezieht und daher für die linguistische Charakterisierung der *Coplas* nur bedingt hilfreich ist.

Abgesehen von den genannten Editionen finden sich kaum wissenschaftliche Untersuchungen der *Coplas*. Zwar wird der Text in zahlreichen Standardwerken und Überblicksdarstellungen nicht nur zum Schrifttum der *Mudéjares* und Morisken, sondern auch zur spanischen Literatur oder zu spanischen und arabischen Reiseberichten erwähnt,¹⁹ diese beschränken sich allerdings meist auf Angaben zu Herkunft und Datierung des Textes und auf eine knappe Zusammenfassung des Inhalts. Die einzige Ausnahme bildet ein Artikel von Ramón ZÚÑIGA LÓPEZ,²⁰ der den historischen Hintergrund der in den *Coplas* erwähnten Ereignisse, Orte und Gegebenheiten erhellen will. Literaturwissenschaftlich analysiert wird der Text nur von DEL CASINO, die sich jedoch auf die formalen Aspekte konzentriert und die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten literarischen Tradition nur flüchtig behandelt.²¹

Form

Die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* sind ein narratives Gedicht. Nur die Aufzählung islamischer Territorien am Ende des Werks²² ist in Prosa verfasst. Der Rest des Textes besteht aus 79 Strophen, mehrheitlich *coplas de arte menor*.²³ Dieser spanische Strophentyp wird in seiner kanonischen Form aus acht achtsilbigen Versen gebildet, die durch zwei oder drei verschiedene Reimendungen verknüpft sind, meist nach dem Reimschema abbaacca;²⁴ daneben finden sich aber auch andere Schemata, wie z. B. ababbccb,²⁵ das häufigste Schema der *Coplas*.²⁶ Ein gutes Beispiel für eine formal makellose *copla de arte menor* (mit dem Schema ababbcbc) bildet die Strophe 77:

¹⁹ S. Anm. 9.

²⁰ ZÚÑIGA 1988–1989.

²¹ Vgl. DEL CASINO 1978, 11–15.

²² *Códice aljamiado* (2004), 390–391.

²³ Vgl. DEL CASINO 1978, 24.

²⁴ Vgl. BAEHR 1962, 202.

²⁵ Vgl. NAVARRO 1956, 105.

²⁶ Vgl. DEL CASINO 1978, 27.

اِمَشُّ كَالَّ اَشْتِ اَلْبِلُّ
 اَكُنْدَا شَاعُنْ لَامَشُّ
 كَالَّ كُنْدَشُّ كُنْ عَرَرُّ مَلُّ
 جُنْدَتْ مَانْتَا نَشْنُ بَارَامَشُّ
 دُنْدَا تَنْدَشُّ لُرَامَشُّ
 نُوَاشْتَرَشْنُ فَلَنْشْنُ اِرْرَاشْنُ
 لُنْشُ كَاللَّهُ نَشَارِبِرَامَشُّ
 كَاهَرَامَشُّ يَاَقْدَرَاشْنُ

Y más, que allí está el val
 a donde según leemos,
 que allí todos con gran mal
 juntamente nos veremos,
 donde todos lloraremos
 nuestras faltas y errores;
 los que Allah no serviremos,
 ¿qué haremos, pecadores?

Außerdem ist dort das Tal,
 wo, wie wir lesen,
 wir alle in großem Unglück
 uns zusammenfinden werden,
 wo wir alle beweinen werden
 unsere Fehler und Irrtümer;
 die wir Allāh nicht dienen,
 was werden wir Sünder tun?

Die meisten Strophen weisen dagegen zahlreiche formale Unregelmäßigkeiten auf. Diese betreffen zum einen die Silbenzahl der Verse: Zwar dominiert der kanonische Achtsilber, doch auch kürzere oder längere Verse (insbes. Sieben- und Neunsilber) kommen vor.²⁷ Noch auffälliger sind die Unregelmäßigkeiten im Reimschema: Die Mehrheit der Strophen haben mehr als drei verschiedene Reimendungen, viele Verse reimen überhaupt nicht.²⁸ Die ersten vier Verse einer Strophe folgen neben den kanonischen Schemata abba und abab sehr oft dem Schema abcb; in den letzten vier Versen ist die Bandbreite der Reimschemata sogar noch größer.²⁹ Zudem finden sich einige assonantische Reime,³⁰ die für die *copla de arte menor* eigentlich untypisch sind. Diese Assonanzen, sowie die Reimschemata des Typs abcbdbb (22) oder abcbdec (43), bei denen jeweils nur

²⁷ Vgl. DEL CASINO 1978, 18–20.

²⁸ Vgl. ebd., 28. Zum Problem der nicht-reimenden Verse, s. ebd., 29–31.

²⁹ Allerdings herrscht auch in den klassischen Texten in *coplas de arte menor* in der zweiten Hälfte der Strophe größere formale Freiheit (vgl. NAVARRO 1956, 105–106).

³⁰ Vgl. DEL CASINO 1978, 20.

gerade Verse reimen, lassen sich möglicherweise auf den Einfluss der Romanze (span. *romance*) zurückführen.³¹ Die lyrisch-epische Gattung der Romanze erfreute sich zu jener Zeit großer Beliebtheit. Sie ist volkstümlichen Ursprungs,³² die Präsenz derartiger Elemente in den *Coplas* lässt daher Rückschlüsse auf Autor und intendiertes Publikum des Werkes zu (s. u.).

Andere Unregelmäßigkeiten in der Form des Werkes gehen vermutlich zu einem nicht geringen Teil auf irrtümliche und mutwillige Änderungen des oder der Kopisten an einer formal regelkonformeren Urfassung zurück. So scheinen die Kopisten von Aljamiado-Gedichten zur Prosifizierung der Texte geneigt zu haben. Dies geht wohl auf die Eigenheit der Aljamiado-Handschriften zurück, Gedichte üblicherweise nicht Vers für Vers darzustellen, sondern jede Strophe zu einem Absatz zusammenfassen (wie auch bei den *Coplas* der Fall). Dadurch wurden die Kopisten dazu verleitet, das Metrum zu vernachlässigen und Konjunktionen, Pronomen, Adverbien etc. einzusetzen sowie apokopierte Wörter auszuschreiben.³³ Diese Angewohnheit könnte eine ganze Reihe der „überlangen“, d. h. mehr als acht Silben zählenden Verse erklären. Ähnliche Folgen könnte die sprachliche „Aktualisierung“ von als veraltet empfundenen Formen und Wörtern gehabt haben. Die formalen Eigenheiten können daher auch Hinweise auf den Zeitpunkt der Abfassung der *Coplas* liefern.

Datierung

Die *Coplas* und die in ihnen beschriebene Reise werden weder in der Handschrift explizit datiert, noch werden klar datierbare Ereignisse erwähnt, weshalb ihre zeitliche Einordnung umstritten ist. Erschwerend kommt hinzu, dass die beiden Fragen nach dem Zeitpunkt der Reise und der Abfassung der *Coplas* in der vorhandenen Sekundärliteratur meist nicht getrennt, sondern als eine einzige behandelt werden.³⁴ Da jedoch nichts dagegenspricht, dass der Text der *Coplas* erst Jahre nach der Pilgerfahrt entstanden sein könnte, werden Reise und Text im Folgenden separat betrachtet.

³¹ Vgl. ebd., 28.

³² Zu Form, Funktion und Geschichte der Romanze, s. MENÉNDEZ 2012, 377–393.

³³ Vgl. *Poesía religiosa* (2000), 19.

³⁴ Die Ausnahme ist CASASSAS 2018, 125.

Datierung der Reise

Jeder Versuch, die *Coplas* präzise zu datieren, muss sich auf die einzige konkrete Datumsangabe stützen, die das Werk hergibt: den „zweiten Weihnachtstag“ („segundo de Nadal“, 8a), also den 26. Dezember, das Datum der Abfahrt aus Tunis. Einige Strophen später gibt der Erzähler an, dass sein Schiff Alexandria am „18. Tag“ („diziocheno día“, 24b),³⁵ also wohl am 12. Januar, erreicht habe. Da der islamische Kalender bekanntermaßen ein Mondkalender ist, dessen Daten sich gegenüber dem Sonnenkalender jedes Jahr ein wenig verschieben, gilt es, Jahre zu finden, in denen dem *Alhichante* genug Zeit blieb, um nach einer Ankunft in Alexandria am 12. Januar rechtzeitig zu Beginn der Wallfahrtszeremonien im Monat *Dū l-Ḥiġġa* in Mekka zu sein.

PANO unternahm als erster den Versuch, die *Coplas* auf diese Weise zu datieren. Da er meinte, im Text christliche Einflüsse zu entdecken, die für ein spätes Entstehungsdatum sprächen, kamen für ihn nur Daten zwischen der Mitte des 16. Jahrhunderts und der Vertreibung der Morisken im Jahre 1609 in Frage. Für diesen Zeitraum errechnete er 1572 und 1603 als die beiden wahrscheinlichsten Jahre, von denen er aufgrund von Strophe 30 (s. u.) 1603 vorzog.³⁶ Diese Datierung muss jedoch als überholt gelten, seit Alberto MONTANER in seiner 1988 erschienenen ausführlichen kodikologischen Untersuchung von J. XIII zu dem Schluss kam, dass der Kodex – einschließlich der *Coplas* – wohl im Jahre 1588 seine heutige Form erhielt.³⁷ Zudem wäre es dem *Alhichante* nach der Zwangskonversion der aragonischen Muslime 1525 nicht mehr möglich gewesen, sich, wie in Strophe 4 beschrieben, gegen Bezahlung einer Gebühr in Richtung Mekka einzuschiffen. Die letzte dokumentierte Bezahlung dieser Gebühr in Valencia erfolgte sogar bereits im Jahre 1522.³⁸ Der *Alhichante* war im Moment seiner Reise also kein Moriske, sondern *Mudéjar*.³⁹

35 Die Angabe ist realistisch; in einer arabischsprachigen *rihla* aus dem Jahr 1396, von der noch zu sprechen sein wird, erklärt der Autor, sein Schiff habe für die Fahrt von Tunis nach Alexandria 15 Tage gebraucht (vgl. EPALZA 1982–1983, 68). Ich halte es daher, anders als CASASSAS (2018, 122), für unwahrscheinlich, dass sich die Angabe auf die Strecke zwischen Djerba und Alexandria bezieht.

36 Vgl. PANO 1897, 285–293.

37 Vgl. MONTANER 1988, 138.

38 Vgl. CASASSAS 2018, 121.

39 Bisher konnten keinerlei eindeutige Belege dafür gefunden werden, dass Morisken überhaupt nach Mekka pilgerten (vgl. DRESSENDÖRFER 1971, 82–83). Alle Belege in HARVEYS Artikel zum Thema (1987) könnten sich genauso gut auf die *Mudéjar*-Zeit beziehen. HARVEY selbst (2005, 170) scheint inzwischen auch zu einer frühen Datierung zu tendieren und verortet die Reise des *Alhichante* in der Mamlukenzeit.

An PANOS Methode an sich ist jedoch nichts auszusetzen, weshalb es sich lohnt, seine Rechnung vor dem Hintergrund der neugewonnenen Erkenntnisse zu wiederholen. Der *Alhichante* kommt am 12. Januar in Alexandria an und verbringt vor dem Auszug der Pilgerkarawane wohl mehrere Wochen in Kairo und Umgebung. Die ägyptische Pilgerkarawane verließ Kairo in der Mamlukenzeit üblicherweise zwischen dem 16. und 19. *Šawwāl*.⁴⁰ Der *Alhichante* wird also wohl im *Ramaḍān* oder zu Beginn des *Šawwāl* in Ägypten angekommen sein. Das letzte Jahr vor 1525, in dem diese Rechnung gerade so aufgeht, ist 916/1511, in dem der 12. Januar dem 12. *Šawwāl* entsprach.⁴¹ Geht man zeitlich weiter zurück, verlängert sich auch der theoretische Aufenthalt des *Alhichante*; 915/1510 z. B. wäre er bereits am 1. *Šawwāl* in Alexandria von Bord gegangen, 914/1509 am 20. *Ramaḍān* usw. *Terminus a quo* ist dabei das Jahr 909/1504, in dem die in den *Coplas* erwähnte „Gauría“ (27a) bzw. Ġawriyya, der Grabkomplex des Mamlukensultans Qāniṣawh al-Ġawri, fertiggestellt wurde.⁴²

Der vermutliche Zeitpunkt der Reise lässt sich jedoch noch ein Stück weiter eingrenzen. In der Strophe 36 berichtet der Erzähler, dass sich der Karawane außerhalb Kairos auch ein „Trupp aus Aleppo“ („güeste de Ḥalab“, 36e) angeschlossen habe. Da für die syrischen Pilger traditionell eine eigene Pilgerkarawane organisiert wurde, die aus Damaskus aufbrach, ist die Präsenz dieser Gruppe in der Kairener Karawane durchaus auffällig (und wird vermutlich gerade deshalb vom *Alhichante* explizit erwähnt). Just in den Jahren 912–915/1507–1510 fiel jedoch die Damaszener Karawane aus,⁴³ was erklären würde, warum Syrer in großer Zahl von Kairo aus nach Mekka pilgerten. Daher ist es am wahrscheinlichsten, dass der *Alhichante* seine Pilgerfahrt in einem der genannten vier Jahre unternahm bzw. sie im November oder Dezember eines der Jahre im Zeitraum 1506–1509 begann. Allerdings sind für das Jahr 1508 in Valencia keine Einschiffungen von Muslimen auf venezianischen Schiffen in Richtung Tunis dokumentiert,⁴⁴ weshalb der *Alhichante* wohl 1507, 1508 oder 1510 in Mekka war.

40 Vgl. ‘ANKAWI 1974, 148.

41 S. die Rechnung von CASASSAS (2018, 122), die zwar im Detail von meiner abweicht, jedoch zum selben Ergebnis kommt.

42 Vgl. TOKY 2020. Allerdings entsprach der 12. Januar in jenem Jahr dem 24. *Rağab*. Ein dreimonatiger Aufenthalt in Kairo scheint jedoch unnötig lang und wäre auch eine große finanzielle Belastung gewesen. Es ist daher wahrscheinlicher, dass er seine Reise eher gegen Ende des Jahrzehnts unternahm.

43 Vgl. ‘ANKAWI 1974, 149.

44 Vgl. CASASSAS 2018, 123.

Datierung des Textes

Die Abfassung der *Coplas* lässt sich nicht mit derselben Präzision datieren wie die von ihnen beschriebene Reise. *Terminus ad quem* der Kompilation von J. XIII ist, wie bereits erwähnt, das Jahr 1588. Es scheint jedoch wahrscheinlicher, dass der Text nicht allzu lange nach Vollendung der Pilgerfahrt verfasst wurde; in der Tat deutet einiges auf ein Entstehungsdatum im ersten Viertel des 16. Jh. hin.

Zum einen gibt es eine Reihe Indizien dafür, dass der Text mindestens einmal, wenn nicht sogar mehrmals, abgeschrieben wurde, bevor er seinen Weg in J. XIII fand. Wichtigstes Indiz dafür ist, neben den bereits erwähnten allgemeinen metrischen Unregelmäßigkeiten des Textes, die Strophe 38, die formal völlig aus dem Rahmen fällt und auch syntaktisch und inhaltlich nicht recht aufgehen will:

كُنْتُمْ بَاتَسْ لِمِي أُرْدَانَدُ
 أَشَارِيَتْ دَا جَانْتَا أَشَلْدَدَدُ
 بُرْ إِرْ بُرْ لَشْ دَانِيْرْتَشْ
 أَكْبَلْ أَشْشْ أَكْشْ أَشْكَرِيْبَانْدُ
 بِنْ بُرْ لَشْ كَلْدَشْ
 إِكْوَنْرْ نَرْشْ دَالْنَيْرْ دَشْ
 كُنْتِيْعْ لَابِبْ أَرْمَدَشْ

Con trompetas y muy ordenado
 ejército de gente asoldadada
 por ir por los desiertos,
 a caballo en sus annacas escribiendo
 van por los collados,
 y cuatro tiros de lombardas
 consigo levaba armados.

Mit Trompeten und sehr ordentlichem
 Heer aus Söldnern,
 da wir durch die Wüste zogen,
 Kamele reitend auf Erkundung
 ziehen sie über die Hügel
 und vier Bombarden-Gespanne
 führten sie als Waffen mit.

Derartige Phänomene lassen sich nur durch Kopistenfehler zufriedenstellend erklären. Man muss daher davon ausgehen, dass der uns vorliegenden Kopie ein mehrere Jahre oder Jahrzehnte andauernder Überlieferungsprozess vorausging.

Des Weiteren kam die Strophenform, in der das Werk verfasst wurde, die *copla de arte menor*, bereits seit Ende des 15. Jh. langsam aus der Mode. Im frühen 16. Jahrhundert ist Juan del Encina (1468–1529; von ihm wird noch zu sprechen sein) der einzige bedeutende Dichter, der sie weiterhin verwendet; nach ihm

kommt sie praktisch völlig außer Gebrauch. An ihre Stelle tritt Anfang des 16. Jh. die *copla castellana*, die mit der *copla de arte menor* fast identisch ist, jedoch vier Reime statt zwei oder drei besitzt; das häufigste Reimschema ist abba^cddc.⁴⁵ Da sich in den *Coplas* auch einige wenige *coplas castellanas* finden (z. B. Strophe 42),⁴⁶ scheint es sinnvoll, sie auf das erste Viertel des 16. Jh. zu datieren, in dem die *copla castellana* die *copla de arte menor* verdrängte.

Neben formalen sprechen auch sprachliche Aspekte für eine frühe Datierung. Die Blüte der Aljamiado-Literatur in Aragon fiel genau in den Moment, in dem in weiten Teilen des Königreiches das autochthone Aragonesische vom prestigeträchtigeren Kastilischen verdrängt wurde.⁴⁷ Ein höherer Anteil aragonesischer Sprachzüge und Wörter spricht damit tendenziell für ein höheres Alter des jeweiligen Textes. Im Falle der *Coplas* hat denn auch bereits MONTANER darauf hingewiesen, dass der Gebrauch des stark als aragonesisch und archaisch markierten Possessivpronomens der 3. Pers. Pl. „lur“ (13h) auf eine Entstehung in der *Mudéjar*-Zeit hindeute.⁴⁸

Ein weiteres wichtiges Indiz liefert schließlich die Strophe 30. In dieser Strophe besucht der *Alhichante* einen alten Baum außerhalb Kairos, der, so die Legende, der Heiligen Familie während der Flucht nach Ägypten Schutz bot, und berichtet, dass er „seit mehr als 1700 Jahren / in diesem Garten war“ („pas mil y setecientos años / qu'en-aqueste güerto era“, 30g–h). Bereits PANO wies darauf hin, dass der erste der beiden Verse die geforderten acht statt der jetzigen zehn Silben hätte, wenn man „mil seiscientos“ statt „mil y setecientos“ läse, und daraus auf 1603 als Jahr der Pilgerfahrt geschlossen.⁴⁹ Wenn der *Alhichante* seine Reise wirklich zwischen 1507 und 1510 unternahm und nicht allzu viel später die *Coplas* schrieb, wäre jedoch völlig nachvollziehbar, dass er zu Jesu Geburtsdatum noch einmal 100 Jahre dazu addierte, denn ein Baum muss schließlich eine gewisse Größe erreicht haben, bevor er irgendwem effektiv Schutz bieten kann.⁵⁰ Dass ein späterer Kopist die Zahl änderte, deutet darauf hin, dass der Text bereits älter war und daher eine „Aktualisierung“ angebracht schien.

Zwar ist keine der genannten Tatsachen ein zwingender Beleg für ein frühes Entstehungsdatum; alle deuten jedoch darauf hin, dass die *Coplas* zu Beginn des 16. Jh. verfasst wurden, also nicht allzu lange nach der Pilgerfahrt. Es handelt

⁴⁵ Vgl. BAEHR 1962, 203–205.

⁴⁶ S. auch DEL CASINO 1978, 28.

⁴⁷ Vgl. *Poesía religiosa* (2000), 144.

⁴⁸ Vgl. MONTANER 2005, 403. Für eine detaillierte linguistische Analyse der *Coplas*, s. DEL CASINO 1978, 80–112.

⁴⁹ Vgl. PANO 1897, 291–292.

⁵⁰ Diese Meinung vertritt auch DEL CASINO 1978, 256.

sich damit mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit bei den *Coplas* nicht um das Werk eines Morisken, sondern eines *Mudéjar*.

Autor

Ein weiterer problematischer Aspekt der *Coplas* ist die Frage nach der Autorschaft. Die *Coplas* selbst bezeichnen den Pilger bzw. Autor (alles deutet darauf hin, dass es sich um dieselbe Person handelt) lediglich als „[e]l alhijante de Puey Monçón“.⁵¹ Einige Forscher identifizieren diesen als Muḥammad Rabadān, einen morisken Dichter, der an der Wende vom 16. zum 17. Jh. in Aragon lebte.⁵² Diese Zuschreibung, die vom Text in keiner Weise gestützt wird, geht jedoch auf ein Missverständnis in der Sekundärliteratur zurück.⁵³ In jedem Fall kommt Rabadān infolge der oben erläuterten Datierung der *Coplas* auf den Anfang des 16. Jh. unmöglich als Autor in Frage. Die *Coplas* müssen daher als anonymes Werk gelten.

Unabhängig von der genauen Identität des Autors sprechen die formalen Merkmale der *Coplas*, v. a. die Vielfalt der Reimschemata und die Präsenz von Merkmalen der Romanzen, für einen eher mäßig gebildeten Autor, der stark von volkstümlicher Dichtung beeinflusst war. Auf einen derartigen Einfluss sind wohl auch die zahlreichen formelhaft wiederkehrenden Ausdrücke zurückzuführen.⁵⁴ Gleichzeitig fällt das starke Interesse auf, das der *Alhichante* an den vier sunnitischen Rechtsschulen zeigt,⁵⁵ es erscheint denkbar, dass es sich beim Autor um einen *alcalde* (*qāḍī*) oder einen *alfaquí* (*faqīh*)⁵⁶ handelte, der die *Coplas* zur religiösen Erbauung seiner Gemeinde verfasste.

Zufällig ist ein *alfaquí* aus Puey Monçón aus der ersten Hälfte des 16. Jh. namentlich bekannt. Es handelt sich um Cide Alí (*sīdī* 'Alī), den Autor eines Briefes, der von seiner Flucht ins Osmanische Reich berichtet.⁵⁷ Der Brief stammt zwar aus dem Jahr 1539, entstand also ca. 30 Jahre nach der Reise des *Alhichante*, aber es ist durchaus denkbar, dass Cide Alí die Pilgerfahrt schon als sehr junger Mann und die Flucht erst in höherem Alter (er erwähnt im Brief mehrere Kinder) unternahm. Ob Cide Alí wirklich der Autor der *Coplas* war, wird sich wohl nie klären lassen; er ist aber zumindest ein aussichtsreicher Kandidat.

51 *Códice aljamiado* (2004), 391.

52 Z. B. ZÚÑIGA 1988–1989, 454.

53 Vgl. MONTERO 2003, 532.

54 Ausführlich untersucht werden diese Formeln in DEL CASINO 1978, 33–41.

55 Vgl. z. B. 48b und f, 55, 57, 71.

56 Zu den Institutionen und Ämtern der *Mudéjar*-Gemeinschaften, s. HARVEY 2005, 89–92.

57 Vgl. ROYO 2007.

Funktion

Nachdem sich die äußeren Umstände der Entstehung und Überlieferung der *Coplas* relativ präzise rekonstruieren ließen, stellt sich nun die Frage, zu welchem Zweck und mit welchen Absichten der *Alhichante* sie überhaupt verfasste. KHEDR bezeichnet die *Coplas* als „eine Mischung aus Reiseliteratur und Pilgerführer“.⁵⁸ Doch schon DEL CASINO stellt fest: „Als Reiseführer auf den Weg zu den heiligen Stätten dürften die *Coplas* künftigen Reisenden gleichfalls von geringem Nutzen gewesen sein, da die Einzelheiten der Reise nicht festgehalten werden“.⁵⁹ Zwar bilden die Beschreibungen Kairos und Mekkas eine relativ vollständige Liste aller für einen muslimischen Pilger relevanten „Highlights“, doch praktische Informationen, wie man sie auch heute noch in jedem Reiseführer erwarten würde, sucht man meist vergeblich.⁶⁰ Nicht einmal die Riten der *ḥaǧǧ* werden genauer erklärt.⁶¹ Die *Coplas* waren daher wohl kaum als Pilgerführer gedacht. Eine detaillierte Analyse des Textes zeigt, dass der Autor bei seiner Abfassung wohl andere Ziele verfolgte.

Analyse

Der Bericht des *Alhichante* folgt im Wesentlichen, für Pilger- und Reiseberichte typisch, dem Reiseverlauf: Eine Stadt, ein Fortbewegungsmittel, eine Sehenswürdigkeit folgt der anderen. Doch die Reise, die die *Coplas* beschreiben, ist nicht einfach nur eine räumliche Bewegung von Puey Monzón in den Hedschas. Parallel findet auf einer zweiten, symbolischen Ebene auch eine spirituelle Reise statt. Sie lässt sich gut nachvollziehen, wenn man die *Coplas* Abschnitt für Abschnitt betrachtet.⁶²

58 *Códice aljamiado*, 2004, 53. Das Genre „Reiseliteratur“ („literatura de viajes“) ist zu weit gefasst und zu unscharf definiert, als dass es hier irgendeinen analytischen Wert haben könnte. Es stellt sich zudem die Frage, ob „Pilgerführer“ („guía de peregrino“) nicht sowieso eine Unterkategorie der „Reiseliteratur“ darstellt.

59 DEL CASINO 1978, 47–48.

60 Dies beklagt auch ZÚÑIGA 1988–1989, 475.

61 Die Strophe 59 ist die einzige, in der er die mekkanische Moschee nicht einfach nur beschreibt, sondern zumindest flüchtig die dortigen Pilgerrituale erwähnt.

62 Eine deutlich knappere Analyse, die jedoch zu sehr ähnlichen Ergebnissen kommt, findet sich bei DEL CASINO 1978, 48–51.

Einleitung (1–2)

Der Alhichante legt die Gründe seiner Reise dar und verlässt Puey Monzón.

Leider ist der Anfang der Handschrift in einem schlechten Zustand.⁶³ Aus den lesbaren Teilen ist jedoch klar ersichtlich, dass der *Alhichante* von Anfang an die rein religiösen Motive seiner Reise betont: Ziel ist das „heilige Haus von Mekka“ („casa santa de Maca“), in der „man Vergebung erlangt“ („se gana el perdón“). Die zweite Strophe beschreibt den Abschied von seiner Familie und seinem normalen Leben in Puey Monzón und erklärt die Gründe seiner Pilgerfahrt:

شَيْمَائِرْت دَا مَعْرُ
 إِذَاتُ مِلْنَجَا
 بَرُّ إِرْ أَيْتَارَ دَامْرُشْ
 أَهْرَارُ مِرْمَالَجَا
 أَكُنْبَلَرُ أَكَاشْتِ أَحَجَا
 كَاشْنُ أَنْدَائِدُ بَارْأَنْسِيَلْ
 كَاكُنْشُمَا تُّدْ مَلْ
 أَلْكََا هَرَا تَلْبِيَجَا

Sí yo me partí de mi gozo
 y de todo mi linaje
 para ir a tierra de moros
 a hazer mi romeaje,
 a complir aquesti alhaje
 qu'es un debdo prencipal
 que consume todo mal
 al que haze tal viaje.

So trennte ich mich von meiner Freude
 und meiner ganzen Familie,
 um ins Land der Muslime zu reisen,
 meine Pilgerfahrt zu machen,
 diese *ḥaǧǧ* durchzuführen,
 die eine zentrale Pflicht ist,
 die den von allem Übel befreit,
 der eine solche Reise unternimmt.

⁶³ In der ersten Strophe sind nur Bruchstücke lesbar, in der dritten und fünften sogar nur einige wenige Wörter, und auch in der sechsten fehlen die ersten zwei Verse.

Schiffsreise (3–14)

In Valencia geht er an Bord eines venezianischen Schiffes, das nach Tunis fährt und von dort an bis Djerba der tunesischen Küste folgt (mit Zwischenhalten in Hammamet, Hergla, Sousse, Monastir, Mahdia und Sfax).

In diesem Abschnitt dominieren erst einmal materielle und rein „weltliche“ Themen den Bericht des *Alhichante*. Er erzählt, wie er in Valencia die nötigen Abgaben an den „bayle general“ (4e)⁶⁴ entrichtet und die Schiffsfahrt bezahlt (4g) und nennt den genauen Preis eines Lammes, das er in Sfax kauft: „sechs Nāṣrīs“ („siete nasrines,“ 11g).⁶⁵ Ausführlich werden die Strapazen und Entbehrungen der vormodernen Schifffahrt geschildert. Als die Reisenden in Sfax ankommen, sind sie „vom Hunger geplagt / und vom Meer gepeinigt / und vom Schicksal gequält“ („con la fambre aquexados, / y penados de la marina / y de la fortuna tormentados“, 10b–d). Zunächst finden sie aber nichts zu essen, bis es ihnen schließlich gelingt, das bereits erwähnte Lamm zu kaufen. Die Mahlzeit fällt jedoch sehr karg aus (12):

بَيْمَمَشْلُ أَنْنِ أَلْ
شَبْوُ الْعَلِينِ
نِشَلْشُ نَبِيرَاجِ
نِنَانْغُرُ أْتْرُ عَشْدُ
أَشْمَلُ أَجْرُنْ
لِ إِيْمَشْ أَكْرَارْ
دَاشِيْنِيْنْ نِ أْتْرُ كَشْ
نُشَلْ إِيْمَشْ دَاكْمَارْ

Pusámoslo en una olla
Sin agua ni cozinado,
ni salsa ni aparejo
ni nengún otro guisado;
así mal aparejado
lo ubimos a cozer;
de sin pan ni otra cosa
nos lo ubimos de comer.

Wir warfen es in einen Topf,
ohne Wasser zum Kochen
oder Soße oder Zubereitung

⁶⁴ Zu diesen für die Muslime zuständigen Amt, s. CASASSAS 2018, 121.

⁶⁵ Beim Nāṣrī handelt es sich um eine kleine quadratische Silbermünze. Anders als ZŪŪŪGA (1988–1989, 476) zu glauben scheint, stammen weder die Münzen noch der Name aus dem naṣridischen Granada, sondern es handelt sich um die lokale Silberwährung.

oder irgendein anderes Gericht;
 derart schlecht hergerichtet
 mussten wir es kochen;
 ohne Brot oder etwas anderes
 mussten wir es essen.

Später wird zu allem Überfluss auch noch der Kapitän krank (13f). Dieser erste Abschnitt der Reise ist also klar von materiellen Problemen und Nöten, von Mangel und Entbehrung geprägt. Positiv hervorgehoben werden nur Tunis und Djerba, denen der *Alhichante* jeweils eine Strophe widmet. Gelobt werden beide jedoch für „weltliche“ Qualitäten: Tunis für seinen Reichtum (6) und Djerba für seine blühende Landwirtschaft (14). Zum Verweilen laden aber auch diese Orte den Pilger nicht ein. Er verspürt eine „heftige Unruhe“ („ansia quexosa“, 7e) und empfindet bei jeder Fortsetzung der Reise „Freude“ („alegría“, 5a, 15a).

Sturm und Folgen (15–23)

Bei der Durchquerung der Großen Syrte werden die Reisenden von einem heftigen Sturm überrascht, den sie jedoch überleben. Anschließend nimmt das Schiff in der Kyrenaika neuen Proviant auf.

Die rein materielle Welt des vorherigen Abschnitts wird durch den Sturm radikal infrage gestellt. Wenn die Besatzung bei dem Versuch, das Schiff vor dem Untergang zu bewahren, einen großen Teil der Ladung über Bord wirft, so muss das auch symbolisch verstanden werden (17):

عَرْنَا بِرِشْ أَبِي
 أَنْبِرِ الْعَلِينِ
 نِمِرُنْ أَمَارْ كَدَارِي
 نِمِرُنْ أَوْرُنِسِينِ
 مِجْ رَكَازْ أَجْرُنِ
 أَنْلَمْرُ الشُّ مَارْ كَدَنْتَانِ
 اتْنَبِيَانِ الشُّنْ الْجَنْتَانِ
 بَرْنَا دَاشْ بَرِشِينِ

Grande prisa abía
 en vaziar el galión,
 ni miran a mercadería
 ni miran a guarnición;
 mucha riqueza echaron
 en la mar a los mercadantes
 y también a los alhijantes
 parte de su provisión.

Es herrschte große Eile
 die Galeone zu leeren,
 weder beachten sie Waren
 noch beachten sie Ausrüstung;
 ein großes Vermögen warfen sie
 den Händlern ins Meer
 und auch den Pilgern
 einen Teil ihres Proviantes.

Zum ersten Mal seit Beginn der Reise dominieren für einen Moment religiöse Themen (18):

أَلَّتْ رَأْيَ سُبَارُنْ
 الْكَائِشْ كِشْ مَلْبُرْ
 بُوَاشْ نُدْ أَشْتَبْ أَنْشَمَنْ
 دِي رَابِشْ الْعَرُ
 بَارِيدَانْ أَمَلُرْ
 أَعْرَدَاسِينْدُ كُنْ أَبَادَانْسِي
 أَلْتْ أَلْتْ أَكْشَنَآلَانْسِي
 كَائِشْ كِشْ رَامَادِيرْ

El alto rey soberano
 el que nos quiso salvar,
 pues todo estaba en su mano,
 dio reposo a la mar;
 veriades umillar
 agradeciendo con obediencia
 a la su alta acselencia,
 que nos quiso remediar.

Der hohe erhabene König
 der uns retten wollte,
 da alles in seiner Hand lag,
 beruhigte er das Meer;
 da würdet ihr [sie] sich verneigen sehen,
 gehorsam dankend
 seiner hohen Erhabenheit,
 die uns helfen wollte.

Zwar werden die Reisenden bald wieder von ihren materiellen Sorgen eingeholt, denn ein großer Teil des Proviantes ist im Meer gelandet, doch der Ton hat sich geändert; wie der *Alhichante* selbst sagt: „Es war nicht so schlimm“ („[E]l mal no era tanto“, 19d). Ein Gefühl der Brüderlichkeit scheint sich auf dem Schiff auszuweiten; von den rationierten Lebensmitteln wird jedem, „wie dem Alten, so dem Jungen“ („ansí al chico como al mayor“, 20h), die gleiche Menge zuteil. Mit Gottes

Hilfe, wie der *Alhichante* betont (21e–f), erreichen sie bald darauf einen ungenannten Hafen der Kyrenaika und erwerben bei den Beduinen neue Vorräte (23):

الْتُرْدِي دَامَنَّ
 تَرِيَارُنْ تَنْتْ بَشْتِمَانْتْ
 دَامَنْتَاكْ الْإِجَا أَعْرَ
 إَغْنَدَشْ شَيْشَا كَوَانْتْ
 كَرْنَارَشْ كُمْ بَارَارَشْ
 إِمِي عُرُوأَشْشْ كُنْبِرُرُنْ
 إِذَاكَالْ مَنَّكَ الْإِجَا
 بَشْتَامِيَارُنْ الْعَلِيُنْ

El otro día de mañana,
 trayeron tanto bastimento
 de manteca y leche agra
 y ganados sinse cuento,
 careros como bezerros
 y muy gruesos compraron
 y de aquella manteca y leche
 bastecieron el galión.

Am nächsten Morgen
 brachten sie so viel Proviant
 an Fett und Dickmilch
 und unzählbares Vieh,
 Hammel wie Kälber
 Und sehr fette kauften sie
 und mit jenem Fett und Milch
 verproviantierten sie die Galeone.

Diese lange und ausführliche Liste macht deutlich, dass die Pilger die Welt des Mangels (die Reise entlang der tunesischen Küste) verlassen und eine Art irdisches Schlaraffenland erreicht haben. Der Sturm markiert damit die erste Stufe auf einem Weg, der vom Alltag mit seinen Sorgen und Nöten hin zu den allen irdischen Belangen entrückten heiligen Stätten führt.⁶⁶

⁶⁶ Auch DEL CASINO sieht diesen Moment als Wendepunkt: „Beachtung verdient die Tatsache, dass von nun an kein negativer Aspekt der Reise mehr erwähnt wird“ (1978, 50).

Kairo (24–33)

Das Schiff erreicht Alexandria, von wo aus sich der Alhichante nach Kairo begibt, das er ausführlich beschreibt.

In der Beschreibung Kairos, eingeführt als „die berühmte,/edle und große und mächtige“ („la famosa,/noble y grande y poderosa“, 24f–g), nimmt die Bedeutung der religiösen Elemente stark zu. Anders als noch in Tunis spielen die „weltlichen“ Vorzüge Kairos kaum eine Rolle; erwähnt werden lediglich die Größe der Stadt und die nächtliche Straßenbeleuchtung (25g–h). Der Fokus liegt ganz eindeutig auf den religiösen „Sehenswürdigkeiten“ Kairos: die al-Azhar-Moschee (26e–f), die Ibn-Ṭulūn-Moschee (26g–h), die Ġawriyya (27) und die Gräber aš-Šāfi‘īs (28) und Nafisas (29). Außerhalb Kairos besucht der *Alhichante* in Maṭariyya einen alten Feigenbaum, der einst der Heiligen Familie Schutz geboten haben soll. Weniger offensichtlich sind die religiösen Konnotationen der altägyptischen Ruinen von Heliopolis, wo er einen Obelisken bewundert (32–33). Da es sich für den *Alhichante* jedoch um die Stadt des koranischen *Fir‘awn* handelt (32b), hat auch dieser Ort einen festen Platz in der islamischen Heilsgeschichte. Das Kairo der *Coplas* ist also weniger eine reiche und mächtige Großstadt, sondern eine Ansammlung heiliger Stätten, v. a. aus islamischer Zeit, die in gewisser Weise bereits auf Mekka und Medina vorausweisen.

Karawane (34–40)

Der Alhichante schließt sich der ägyptischen Pilgerkarawane an und reist mit ihr in den Hedschas.

Die Tendenz zur Sakralisierung der durchreisten Gebiete lässt sich auch während der Reise der Pilgerkarawane nach Mekka beobachten. Wie bereits in Kairo dominieren hier heilige Stätten den Bericht des *Alhichante* (39e–h):

بِالنَّبِيَّاتِ أَنْتَارُكُمْ
لَأَنْتُمْ دَاعِرُونَ رَأْسَيْكُمْ
كَالْبُرُوكِ سُؤْمَانُ
فُؤَارُونَ بَيْنَ أَبَانْتَرُكُمْ

Vi annabíes enterrados
llenos de gran resplandor,
que alabaron su Señor;
fueron bienaventurados.

Ich sah begrabene Propheten
 voller großartigem Glanz
 die ihren Herrn priesen;
 sie waren selig.

Obwohl die Reise mit der Pilgerkarawane wohl kaum weniger entbehrensreich und gefährlich gewesen sein wird als die Schiffsreise von Valencia nach Alexandria – immerhin führte sie durch eine unwirtliche Ödnis, in der ständig Angriffe räuberischer Beduinenstämme drohten –, ist davon in den *Coplas* nichts zu spüren. Zwar erwähnt der *Alhichante* eine bewaffnete Eskorte (38), er erklärt jedoch nicht die Gründe für ihre Präsenz.⁶⁷ Sie soll möglicherweise nur die große Bedeutung der Karawane unterstreichen, deren Pracht (35) und Größe (36) er ausführlich beschreibt.

Mekka und Medina (41–74)

Die Karawane erreicht Mekka, deren heilige Stätten, besonders die Kaaba, der Alhichante detailliert beschreibt. Es folgen die Beschreibungen weiterer heiliger Stätten außerhalb Mekkas und eine Beschreibung Medinas.

Als der *Alhichante* dann endlich Mekka erreicht, wird der Ton der *Coplas* geradezu euphorisch (41):

أَنشِي رِبْمَشْ أَمَكْ
 أَشْ بَانِدِتْ سِبْدَدُ
 كَأَشْشْ بُوَارْتَشْ شُنْ الْبِرَكْ
 إِشْشْ بَرَادَاتْشْ بِيْبْدُ
 شْشْ تَأَجْدَشْ كَلْرَادُ
 إِيَالُ نَدْ أَشْ بَانْدِسِيْنُ
 بُوَأْشْ حَوْلْ كِبَارَا كَالْأَلْبُ
 تِيَانَا غَنْدُ الْبَارْدُنُ

Ansí ribamos a Maca,
 esa bendita cibdad,
 que sus puertas son albaraca
 y sus paredes piadad,
 sus tejados claredad
 y ella toda es bendición,
 pues cualquiera que a ella va
 tiene ganado el perdón.

67 Vgl. DEL CASINO 1978, 51.

So gelangten wir nach Mekka,
 jener gesegneten Stadt,
 deren Tore Segen sind
 und deren Wände Frömmigkeit,
 deren Dächer Helligkeit
 und sie ganz und gar eine Segnung ist,
 denn wer auch immer sich dorthin begibt
 hat Vergebung erlangt.

Die detaillierte Beschreibung der mekkanischen Moschee, die immerhin ganze 13 Strophen umfasst, ist von Superlativen geprägt, v. a. was die Pracht der Ausstattung betrifft. Der *Alhichante* zählt die Minarette (48–49), Lampen (51) und Türen (52) der Moschee, um ihre Größe zu betonen, besteht andererseits aber auch immer wieder darauf, dass ihre Reichtümer eigentlich nicht quantifizierbar seien (53a–d):⁶⁸

دِرُّشَا دَالْقُعْبِ
 إِذَا شُنَّتْ بُيَلَازُ
 أُرُ ابْتَلَّتْ إِرْكَازُ
 كَمَا نُشَلَا فَلَّ كُؤَانَتُ

Diros é de l'Alca'ba
 y de su tanta nobleza,
 oro y plata y riqueza
 que no se le falla cuenta.

Ich will euch erzählen von der *Ka'ba*
 und wie edel sie ist,
 [von ihrem] Gold und Silber und Reichtum,
 die sich nicht zählen lassen.

In der Beschreibung des Hedschas haben die religiösen Elemente endgültig alle weltlichen Sorgen verdrängt; die Entbehrungen der Schiffsreise sind längst vergessen. Hier ist alles von einer unbeschreiblichen Pracht, und alles ist mit religiöser Bedeutung aufgeladen. Die heiligen Stätten wirken, als wären sie der wirklichen Welt entrückt, als stünden sie jenseits von Zeit und Raum. Die Grenzen zwischen Gegenwart und Vergangenheit verschwimmen; fast meint man, dem Propheten und seinen Zeitgenossen jederzeit leibhaftig begegnen zu können (62e–h):

⁶⁸ Zur Bedeutung von Zahlen- und Maßangaben in einigen muslimischen Pilgerberichten, s. CALASSO 2000.

إمشب لبري موال
 دندا فطم ملي
 كهن كاتنت كهنسوال
 إد كاراسد آلاغري

Y más vi la propia muela
 con que Fátima molía,
 cosa que tanto consuela
 y da crecida alegría.

Zudem sah ich genau den Mühlstein
 mit dem Fátima mahlte,
 was so sehr tröstet
 und große Freude bereitet.

Entsprechend betrübt ist der *Alhichante*, als er den Hedschas verlassen muss: Er empfindet dies, als würde er sich vom Propheten persönlich trennen (75e).

Rückkehr (75–79)

Der Alhichante verlässt den Hedschas und bereut auf dem Weg, nicht auch nach Jerusalem gereist zu sein und den Berg Sinai bestiegen zu haben, an dessen Fuß der Reisebericht endet.

In den letzten vier Strophen wird die symbolische Dimension der *Coplas* besonders deutlich. Sie unterscheiden sich insofern vom Rest des Textes, als hier zum ersten und einzigen Mal Orte in den Bericht integriert werden, die der *Alhichante* ganz explizit *nicht* besucht hat. Da sie also nicht Teil seiner realen, physischen Reise sind, muss ihre Präsenz durch ihre symbolische Bedeutung bedingt sein. Was erscheint dem Autor an diesen Orten so wichtig, dass er sie unbedingt in den *Coplas* erwähnen muss? Im Falle von Jerusalem ist es eindeutig das angrenzende Kidrontal, wo, so die Legende, dereinst das Jüngste Gericht stattfinden wird (77):

إمشن كالأ أشت البل
 أدندا شاعن لآامش
 كالأ كدش كن عزن مل
 جنت ماننا شن بارامش
 دندا كدش لبرامش
 نواشترش فلتش إزرش
 لش كالأله نشاربرامش
 كاهرامش باقدرش

Y más, que allí está el val
 a donde según leemos,
 que allí todos con gran mal
 juntamente nos veremos,
 donde todos lloraremos
 nuestras faltas y errores;
 los que Allah no serviremos,
 ¿qué haremos, pecadores?

Außerdem ist dort das Tal,
 wo, wie wir lesen,
 wir alle in großem Unglück
 uns zusammenfinden werden,
 wo wir alle beweinen werden
 unsere Fehler und Irrtümer;
 die wir Allāh nicht dienen,
 was werden wir Sünder tun?

Der Berg Sinai wiederum verdankt seine Bedeutung für den *Alhichante* der Tatsache, dass dort „Moses / mit Gott sprach“ („Muçā / con Allah tuvo razón“, 79e–f).

Auf der symbolischen Ebene bilden diese Strophen damit die logische Fortführung der bisherigen Erzählung. Seine Reise hat den *Alhichante* aus Not und Elend eines Lebens ohne Gottes Beistand zur Wahrheit und Glorie der göttlichen Offenbarung geführt, und er ist bereit, am Tag des Jüngsten Gerichts vor seinen Schöpfer zu treten. Nachdem die bisherige Reise eher in die Vergangenheit, in die Zeit des Propheten geführt hat, erfolgt also nun der Blick in die Zukunft. Die Angst vor dem Jüngsten Gericht und den Folgen der eigenen Sünden rückt dabei ein zentrales Motiv der *Coplas* erneut in den Vordergrund: die Suche nach der göttlichen „Vergebung“ („perdón“). Dieses zieht sich durch den ganzen Text,⁶⁹ dessen treibendes Motiv nicht so sehr die Erfüllung einer religiösen Pflicht, sondern die Vergebung der Sünden ist. Indem er die letzte Strophe der *Coplas* mit den Worten „falls ich gesündigt haben sollte, indem ich sie ausließ,/bitte ich dafür Allāh um Vergebung“ („si en estas dexar pequé,/por ello ad Allah pido perdón“, 79g–h) enden lässt, schlägt der Autor einen Bogen zurück zum Anfang der *Coplas*, wo er von seiner Absicht gesprochen hat, sich „die Vergebung“ („el perdón“, 1c) zu verdienen.⁷⁰

Es ist daher auch nicht erstaunlich, dass der Text endet, ohne die Rückreise des *Alhichante* zu beschreiben. KHEDR meint, die Erzählung „wird abrupt abge-

⁶⁹ Vgl. 1c, 2g, 41h, 59g, 73g, 76h, 79h.

⁷⁰ Vgl. DEL CASINO 1978, 46.

brochen.⁷¹ Doch die spirituelle Reise, die den *Coplas* ihre Struktur gibt, findet am Berg Sinai einen Endpunkt, der gleichzeitig auf ihren Anfang zurückverweist. Es spricht daher einiges dafür, dass die *Coplas* von Anfang an und ganz bewusst ohne eine Beschreibung der Rückreise konzipiert wurden.⁷²

Geographischer Exkurs (in Prosa)⁷³

Der Autor gibt einen Überblick über die islamischen Reiche und Territorien, geordnet nach den vier sunnitischen Rechtsschulen.

Doch noch sind die *Coplas* nicht ganz beendet. Es folgt ein geographischer Überblick über die islamische Welt, deren Reiche und Regionen nach den dort jeweils vorherrschenden sunnitischen Rechtsschulen geordnet sind: Zuerst kommen die schafiitischen Regionen, dann die hanafitischen, anschließend die malikitischen und zum Schluss die hanbalitischen. Da dieser Abschnitt, anders als der Rest der *Coplas*, in Prosa geschrieben und auch nicht mehr Teil des eigentlichen Reiseberichts ist, kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass es sich um eine spätere Hinzufügung handelt. Allerdings steht in der Handschrift erst *nach* diesem Abschnitt ganz explizit: „Hier enden die *Coplas* des Pilgers aus Puey Monzón“ („Aquí se acaban las coblas del alhijante de Puey Monzón“).⁷⁴ Zudem passt diese Art der Einteilung der Welt zu dem bereits erwähnten großen Interesse, das der Autor an den Rechtsschulen und ihrem Miteinander in der mekkanischen Moschee zeigt.⁷⁵ Da sich außerdem sowohl in der arabischen als auch in der spanischen Literatur Texte finden, in denen die Pilgerfahrt der Ausgangspunkt einer Reise durch die gesamte bekannte Welt ist,⁷⁶ muss der geographische Exkurs am Ende der *Coplas* wohl als integraler und authentischer Teil des Gesamtwerkes angesehen werden.

⁷¹ *Código aljamiado* 2004, 53.

⁷² Eine andere Erklärung für die fehlende Rückreise wäre, dass der *Alhijante* nie zurückkehrte, sondern in Ägypten blieb. Er wäre nicht der erste spanische Muslim gewesen, der das tat, und rein theoretisch hätte er seine *Coplas* auch als Brief schicken können. Allerdings tat die aragonische Obrigkeit alles in ihrer Macht stehende, um die permanente Auswanderung von *Mudéjares* zu verhindern; u. a. verlangte man von Muslimen, die das Königreich verließen, eine Kautions (vgl. HINOJOSA 2002, 75). Eine Rückkehr ist daher sehr wahrscheinlich.

⁷³ *Código aljamiado* (2004), 390–391.

⁷⁴ Ebd. 391.

⁷⁵ Die Rechtsschulen werden sogar in exakt derselben Reihenfolge aufgezählt wie in den Strophen 55 und 57.

⁷⁶ Z. B. die Texte von Ibn Baṭṭūṭa und Gómez de Figueroa, auf die wir im Folgenden noch näher eingehen werden.

Schlussfolgerungen

Bei der Analyse der *Coplas* ist deutlich geworden, dass die *Coplas* nicht einfach nur der objektive Bericht einer Pilgerreise sind, sondern das Erlebte symbolisch aufladen und im Interesse dieser Symbolik bestimmte Aspekte der Reise bewusst hervorheben oder verschweigen. So entsteht eine zweite Textebene, auf der sich parallel zur physischen eine spirituelle Reise abspielt, auf der die Seele des Gläubigen sich in ihrem Streben nach göttlicher Vergebung aus irdischen Zwängen befreit. Das Ziel der *Coplas* ist daher wohl in erster Linie die religiöse Erbauung seiner Rezipienten, von denen viele selbst nicht nach Mekka pilgern konnten und für die der Text als eine Art Ersatz für die richtige *ḥaǧǧ* fungierte. Diese Rezeption erfolgte dabei vermutlich nicht in erster Linie schriftlich, sondern mündlich. Darauf deuten zumindest die zahlreichen wiederkehrenden Formeln im Text hin (s. o.), die für volkstümliche, orale Dichtung typisch sind. Es ist beispielsweise denkbar, dass der Text vor einem größeren Publikum, u. a. an religiösen Feiertagen, laut rezitiert wurde.⁷⁷

Daneben muss man die *Coplas* wohl auch als Loblied auf die islamische Religion verstehen.⁷⁸ In seiner Beschreibung Kairos und Mekkas zeigt der Autor der *Coplas* den aragonischen Muslimen einen Islam, der ganz anders ist der ihrer Heimat. Der Islam ist hier nicht die Religion einer immer größeren Einschränkungen und immer stärkerem Assimilationsdruck ausgesetzten Minderheit. Der Islam der *Coplas* ist die Religion einer reichen und mächtigen Hochkultur, die weite Teile der damals bekannten Welt umfasst und trotz großer innerer Vielfalt ihre Einheit bewahrt hat.⁷⁹ Hier liegt wohl auch der tiefere Sinn des geographischen Exkurses am Ende der *Coplas*: Er zeigt den Islam in seiner gesamten Ausdehnung, bildet gewissermaßen eine Inventur der islamischen Welt. Die Namen der fernen Länder und Städte, die hier aufgezählt werden, müssen für die damaligen Menschen einen magischen Klang gehabt haben. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, welche aufbauende und ermutigende Wirkung die *Coplas* auf ihr Publikum gehabt haben müssen; genau diese Wirkung scheint auch eines der zentralen Ziele zu sein, die der Autor mit seinem Werk verfolgte. Vor diesem Hin-

⁷⁷ Vgl. DEL CASINO 1978, 32.

⁷⁸ So schreibt auch DEL CASINO: „Die *Coplas* verdanken ihre Entstehung weniger dem literarischen Ehrgeiz als der Absicht, die Morisken für die Glaubenssätze des Islam Gleisen zu begeistern“ (1978, 47). ZÚÑIGA ist ähnlicher Meinung: „Der Dichter schreibt sie einzig aus frommem Antrieb und zur Verherrlichung des Islam“ (1988–1989, 475).

⁷⁹ Dies scheint die Botschaft der Strophen 55–57 zu sein, in denen der *Alhichante* das Miteinander der vier sunnitischen Rechtsschulen darstellt. Auffällig ist auch, dass in den *Coplas* keine (aus sunnitischer Sicht) häretischen Gruppen wie z. B. Schiiten erwähnt werden.

tergrund verwundert es nicht, dass Kopisten der Moriskenzeit die bereits mehrere Jahrzehnte alten *Coplas* in die anthologische Handschrift J. XIII aufnahmen, hatten sie derartigen Zuspruch doch noch dringender nötig als die *Mudéjares*, für die der Text ursprünglich verfasst worden war.

In Anbetracht all dieser Tatsachen scheint mehr als fraglich, ob die Zuordnung der *Coplas* zur Reiseliteratur, wie sie in Überblicksdarstellungen zu den Aljamiado-Texten vorgenommen wird,⁸⁰ gerechtfertigt ist. Denn anders als die Itinerare, mit denen sie so zu einer Textgruppe zusammengefasst werden, dienen die *Coplas* nicht der Vermittlung praktischer Reiseinformationen, sondern der religiösen Erbauung. Es wäre daher passender, sie unter die religiöse Dichtung zu fassen.⁸¹ Dafür spricht auch die Verwendung der *copla de arte menor*, denn diese Strophenform wurde sowohl in der spanischen als auch in der Aljamiado-Literatur in erster Linie für moralisierende und religiöse Dichtung verwendet.⁸²

Literarischer Kontext

Einige formale und inhaltliche Charakteristika der *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* verweisen also auf die (christlich geprägte) romanische Tradition religiöser Dichtung. Trotzdem haben es zahlreiche Forscher aufgrund der religiösen Zugehörigkeit des Autors vorgezogen, das Werk in die Tradition des arabischen Genres der *riḥla* zu stellen.⁸³

Der arabisch-muslimische Kontext: die Coplas als Riḥla?

Das arabische Wort *riḥla* bedeutet ursprünglich einfach nur „Reise“, wurde später jedoch auch eine übliche Bezeichnung für Reiseberichte aller Art.⁸⁴ Als literarisches Genre umfasst *riḥla* eine sehr heterogene Gruppe von Texten, darunter Berichte von Pilgerfahrten, Gesandtschaften oder Bildungsreisen.⁸⁵ Das wohl

⁸⁰ Vgl. z. B. BERNABÉ 2010, 42–43. HARVEY 2005, 170.

⁸¹ Wie dies auch DEL CASINO (1978, 16–17, 47) und GÓMEZ (2000, 82) tun.

⁸² Vgl. BAEHR 1962, 203–204. Ein weiterer Aljamiado-Text in *coplas de arte menor* sind die *Coblas en alabanza de Al.lah*, die ebenfalls in Kodizes aus Almonacid überliefert wurden, vgl. *Poesía religiosa* (2000), 31–33.

⁸³ S. Anm. 9.

⁸⁴ Vgl. NETTON 1995, 528.

⁸⁵ Für einen Überblick über die thematische Vielseitigkeit dieses Genres, s. HADJ-SADOK 1948; KILPATRICK 2008; KURDĪ 2013.

bekannteste Subgenre ist die *riḥla ḥiğāziyya*, deren zentrales oder zumindest initiales Ziel die heiligen Stätten des Hedschas und die Durchführung der *ḥağğ*-Rituale sind.⁸⁶

Die *riḥla ḥiğāziyya* wurde v. a. von Autoren aus al-Andalus und dem Maghreb gepflegt. Als erstes klassisches Beispiel der Gattung wird *Tartīb ar-riḥla li-t-tarğīb fi l-milla* des Abū Bakr b. al-‘Arabī (1076–1148) angesehen. Der Sprössling einer bekannten Gelehrtenfamilie aus Sevilla besuchte zwischen 1092 und 1101 mit seinem Vater zu Studienzwecken Syrien, den Irak, den Hedschas und Ägypten.⁸⁷ Die berühmteste *riḥla ḥiğāziyya* stammt jedoch aus der Feder Ibn Ğubayrs (1145–1217), eines aus Valencia stammenden Beamten der Almohaden, der 1183–85 dieselben Regionen durchreiste. Sein Reisebericht, *Tadkīra bi-l-aḥbār ‘an ittifāqāt al-asfār*, gilt allgemein als *die riḥla ḥiğāziyya par excellence* und wurde von zahlreichen späteren Autoren imitiert und plagiiert,⁸⁸ u. a. in *Tuḥfat an-nuẓẓār fi ġarā’ib al-amṣār wa-‘ağā’ib al-asfār* des Ibn Baṭṭūṭa (1304–1368/1377), heute einer der bekanntesten vormodernen Reiseberichte überhaupt. Ibn Baṭṭūṭa verließ seine Heimatstadt Tanger im Jahre 1325, um die *ḥağğ* durchzuführen, und kehrte erst 1353 nach langen Reisen, die ihn in sämtliche Teile der islamischen Welt geführt hatten, endgültig nach Marokko zurück, wo er seine Erlebnisse auf Geheiß des Merinidensultans Abū ‘Inān dem Hofsekretär Ibn Ğuzayy diktierete.⁸⁹ In späteren Jahrhunderten wurde die Tradition u. a. von dem Marokkaner al-‘Ayyāšī (gest. 1679) und dem Syrer ‘Abd al-Ġanī an-Nābulusī (1641–1731) fortgeführt.⁹⁰

Auch unter den *Mudéjares* wurde die arabische *riḥla ḥiğāziyya* weiterhin gepflegt. Mindestens zwei Texte haben die Zeiten überdauert. Der ältere beschreibt die Pilgerfahrt eines gewissen Aḥmad b. Faṭḥ b. Abī r-Rabī‘, der 1396 von Tortosa aus nach Mekka aufbrach.⁹¹ Der jüngere, als *Minšāb al-aḥbār wa-tadkīrat al-aḥyār* betitelte Text des ‘Abdallāh b. aṣ-Ṣabbāḥ aus Almería, berichtet von den ausgedehnten Reisen, die der Autor Mitte des 15. Jh., also noch unter der Herrschaft der Nasriden, unternommen haben will, wurde von ihm jedoch erst nach 1490 diktieret, als Almería sich bereits unter christlicher Herrschaft be-

⁸⁶ Vgl. KURDĪ 2013, 12–13. In der Sekundärliteratur werden arabische Pilgerberichte meist nur als *riḥla* bezeichnet, was wohl auch daran liegt, dass die bekanntesten *riḥalāt* alle eine *ḥağğ* beinhalten.

⁸⁷ Vgl. KURDĪ 2013, 21–23; GARDEN 2015, 6–15. Für eine ausführliche Analyse dieses Werkes, s. DEJUGNAT 2011.

⁸⁸ Vgl. KURDĪ 2013, 32–35; DEJUGNAT 2017. Eine in detaillierte Analyse dieses Textes ist DEJUGNAT 2010.

⁸⁹ Vgl. KURDĪ 2013, 65–69; WAINES 2016.

⁹⁰ Eine detaillierte Liste sämtlicher Vertreter der *riḥla ḥiğāziyya* würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Für weitere Informationen sei auf die in Anm. 85 erwähnten Arbeiten verwiesen.

⁹¹ Vgl. EPALZA 1982–1983, 26.

fand.⁹² Ein Aljamiado-Text, der gewisse Ähnlichkeiten zu den arabischen *riḥalāt* aufweist, ist der Bericht des Omar Patón aus Ávila, in dem er seine Pilgerfahrt in den Jahren 1491–1495 beschreibt.⁹³ Die Existenz dieser Texte zeigt, dass der *Alhichante* durchaus mit der Tradition der *riḥla ḥiġāziyya* vertraut gewesen sein könnte. Diente sie ihm bei Verfassen der *Coplas* aber wirklich als Vorbild?

Schon bei der flüchtigen Lektüre einer arabischen *riḥla ḥiġāziyya* wird klar, wie wenig die *Coplas* mit dieser Gattung verbindet. Der auffälligste Unterschied liegt in der Form: Die *Coplas* sind ein narratives Gedicht, *riḥalāt* dagegen meist Prosatexte.⁹⁴ Auch beim Inhalt halten sich die Gemeinsamkeiten in Grenzen. Zwar beschreiben die *Coplas* eine Reiseroute, die auch von vielen *riḥla*-Autoren gewählt wurde; doch während die *Coplas* alle Erlebnisse und Beschreibungen der religiösen Symbolik unterordnen, ist die Gattung der *riḥla ḥiġāziyya* relativ offen für andere Themen. So gehört zu einer Beschreibung Kairos in einer *riḥla* üblicherweise eine Erwähnung der Pyramiden und des Nils,⁹⁵ deren Abwesenheit in den *Coplas* sich kaum durch Unwissenheit oder Unachtsamkeit, sondern nur durch bewusstes Verschweigen erklären lässt.⁹⁶

Zudem ist die *riḥla ḥiġāziyya*, ganz anders als die eher volkstümlichen *Coplas*, eine zutiefst gelehrte Gattung. Damit ist nicht nur der Bildungsgrad der Autoren und ihrer Adressaten gemeint,⁹⁷ sondern auch der Charakter der Texte. Die *riḥla* hat ihren Ursprung u. a. in der *fahrasa*, dem Verzeichnis der Lehrmeister. Der Bericht des spanischen Gelehrten Ibn Qallās (st. 948) über seine Ausbildung in verschiedenen Regionen der arabischen Welt ist als eine Art „Proto-*riḥla*“ bezeichnet worden,⁹⁸ und die älteste bekannte *riḥla*, die des Ibn al-‘Arabī, soll entstanden sein, als einige spanische Kollegen Zweifel an seinen angeblichen Studien im Osten äußerten.⁹⁹ Auch in späteren *riḥalāt* sind Besuche der lokalen

⁹² Vgl. FRANCO 1995, 377–378.

⁹³ Vgl. die Zusammenfassung in CASASSAS 2015, 228–252. Eine vollständige Edition samt einer Reproduktion der Handschrift beinhaltet CASASSAS et al. 2017.

⁹⁴ Zwar existieren auch *riḥalāt* in Gedichtform (vgl. KURDĪ 2013, 149–164), doch ist unklar, ob solche arabischen Texte unter den *Mudéjares* bekannt waren. Zudem ist das von KURDĪ als Beispiel gegebene Gedicht des al-‘Abdarī (ebd., 156–164) im Wesentlichen eine sehr ausführliche Ausarbeitung des *ubi sunt*-Topos, womit es sich deutlich von den *Coplas* unterscheidet.

⁹⁵ Z. B. in EPALZA 1982–1983, 42–43; CASASSAS 2015, 243; CASASSAS et al. 2017, 96.

⁹⁶ Dieser wichtige Unterschied fiel bereits DEL CASINO (1978, 47–48) auf. Selbst wenn der Bericht des *Alhichante* nicht authentisch, sondern eine Fabrikation auf der Basis älterer Texte sein sollte (wofür es keinerlei Anhaltspunkte gibt), scheint es unwahrscheinlich, dass der Autor nie vom Nil oder den Pyramiden gehört hätte.

⁹⁷ Die Autoren sind stets *‘ulamā’*, also Männer mit überdurchschnittlicher Bildung, auch wenn nicht alle mit einem bedeutenden Gelehrten wie Ibn al-‘Arabī mithalten können.

⁹⁸ Vgl. MARÍN 1995.

⁹⁹ Vgl. MARÍN 2005, 221.

Gelehrten, der Unterricht bei renommierten Lehrmeistern und die Auflistung erhaltener Lehrbefugnisse ein wichtiger, wenn nicht sogar der wichtigste Aspekt der Texte. Selbst der vergleichsweise wenig prätentiose Text des Aḥmad b. Faṭḥ b. Abī r-Rabīʿ kommt nicht ohne die Erwähnung zumindest einiger weniger Gelehrter aus.¹⁰⁰ In den *Coplas* dagegen finden wir nichts dergleichen, obwohl es nicht unwahrscheinlich scheint, dass der *Alhichante* selbst Rechtsgelehrter war (s. o.). Sein Text scheint sich an einfache Gläubige zu richten, die mit gelehrtem Name-dropping wenig hätten anfangen können.

In der sozialen Funktion der Texte und der Intention der Autoren ergeben sich zwar gewisse Überschneidungen mit den *Coplas*. Auch die klassische *riḥla ḥiḡā-ziyya* scheint zumindest manchmal als religiöse Erbauungsliteratur¹⁰¹ gedacht gewesen zu sein, und insbesondere Ibn aṣ-Ṣabbāḥ scheint den *Mudéjares* durch eine Lobpreisung des Islam Mut zusprechen zu wollen.¹⁰² Die arabischen Texte beschränken sich jedoch, wie bereits erwähnt, üblicherweise nicht auf diese religiösen Aspekte; oft scheint eher die Selbstdarstellung des Autors im Vordergrund zu stehen, während der *Alhichante* namen- und charakterlos bleibt¹⁰³ und eher als eine Art Platzhalter für den Leser fungiert.

Es scheint daher sowohl aus formalen als auch aus inhaltlichen Gründen unangebracht, die *Coplas* als *riḥla* zu bezeichnen.¹⁰⁴ Dagegen stellt sich die Frage, ob nicht christliche Pilgerberichte einen gewissen Einfluss auf die *Coplas* gehabt haben könnten,¹⁰⁵ schließlich lebten die aragonischen *Mudéjares* in enger Nachbarschaft zur christlichen Bevölkerungsmehrheit und sprachen dieselbe Sprache.¹⁰⁶

100 Vgl. EPALZA 1982–1983, 41–42.

101 Vgl. GROTZFELD 2000, 164.

102 Vgl. FRANCO 1995, 379.

103 Vgl. DEL CASINO 1978, 51–52.

104 Anders verhält es sich mit dem Bericht des Omar Patón. Sein Text weist deutlich größere inhaltliche und formale Ähnlichkeiten mit der arabischen Tradition auf. Ob diese Ähnlichkeiten genetischer Natur sind oder sich anders erklären lassen, müssen zukünftige Forschungen zeigen.

105 DEL CASINO (1978, 14–15) spielt zwar kurz mit dieser Möglichkeit, verfolgt den Gedanken jedoch nicht weiter, sondern sieht die Aljamiado-Literatur als Vehikel für einen möglichen Einfluss arabischer Reiseberichte auf christliche Texte.

106 Dass das Zusammenleben von iberischen Muslimen und Christen trotz aller Unterschiede und Konflikte auch eng und herzlich sein konnte, zeigen nicht zuletzt Omar Patóns freundliche Kontakte mit christlichen Geistlichen im Heiligen Land (vgl. CASASSAS 2015, 241–242; CASASSAS ET AL. 2017, 90–92). Für die Zeit nach der erzwungenen Konversion der *Mudéjares* betont COLÁS (1993, 167–169) die Komplexität der Beziehungen zwischen (alten) Christen und Morisken, die je nach Ort und Zeit durchaus von Konflikt und Gewalt, oft aber auch von Kooperation und Solidarität geprägt waren.

Der spanisch-christliche Kontext: spanische Pilgerberichte

Obwohl Pilgerfahrten im Christentum, anders als die islamische *ḥaǧǧ*, nie zur religiösen Pflicht erhoben wurden, scheinen westeuropäische Christen im Mittelalter eine deutlich umfangreichere Pilgerliteratur hervorgebracht zu haben als ihre arabischsprachigen, muslimischen Zeitgenossen. Eine wahre Blüte erfuhr das Genre v. a. im Gefolge der Kreuzzüge: Aus den Jahren 1100–1500 sind mindestens 526 Berichte über die Pilgerfahrt ins Heilige Land erhalten geblieben, und zahlreiche weitere Texte haben vermutlich die Zeiten nicht überdauert; daneben existiert eine weniger umfangreiche Literatur zu anderen Pilgerzielen wie Rom oder Santiago de Compostela.¹⁰⁷

Auch in den christlichen Königreichen der Iberischen Halbinsel war das Genre fest etabliert. Der älteste erhaltene Bericht einer Pilgerfahrt ins Heilige Land in spanischer Sprache, die *Fazienda de Ultramar*, stammt wohl aus dem 13. Jahrhundert.¹⁰⁸ Mitte des 15. Jahrhunderts schrieb der Cordobeser Adlige Pero Tafur seine *Andanças y viajes*, einen Bericht der Reisen, die er 1436–1439 unternommen hatte, darunter auch eine Pilgerfahrt nach Jerusalem.¹⁰⁹ Am Ende desselben Jahrhunderts wurde in Saragossa die *Viaje a Tierra Santa* gedruckt,¹¹⁰ die spanische Übersetzung der *Peregrinatio in terram sanctam* des Bernhard von Breydenbach. Das Werk des Mainzer Domherrn, der 1483–1484 ins Heilige Land gereist war, erreichte schnell große Popularität und ist heute einer der bekanntesten Pilgerberichte des europäischen Mittelalters.¹¹¹ Daneben kursierten in Spanien in jenen Jahrhunderten noch zahlreiche weniger bekannte Werke.¹¹²

Diese christlichen Pilgerberichte waren, wie ihre muslimischen Gegenstücke, meist in Prosa verfasst.¹¹³ Vereinzelt sind aber auch Texte in Versform bzw. in einer Mischung aus Prosa und Versen überliefert, so z. B. der des William Wey, der Mitte des 15. Jahrhunderts zweimal nach Jerusalem pilgerte.¹¹⁴ Im mittelalterlichen Spanien scheinen Pilgerberichte dagegen stets in Prosa geschrieben worden zu sein.¹¹⁵ Erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts entstanden auch Verserzählungen. Der

107 Vgl. HOWARD 1980, 17. Für die vormoderne *riḥla ḥiǧāziyya* liegen zwar keine vergleichbaren Statistiken vor, doch scheint ihre Zahl deutlich niedriger zu sein.

108 Vgl. MENÉNDEZ 2012, 260. Für eine Edition des Textes, s. Almerich, *La fazienda* (1965).

109 Vgl. LÓPEZ 1997, 70. Für eine Edition des Textes, s. Tafur, *Andanças* (1982).

110 Vgl. LÓPEZ 1997, 72.

111 Vgl. HOWARD 1980, 35.

112 S. LASSO DE LA VEGA 1882, 240–241; TENA 1990, 196–199; LÓPEZ 1997, 73–74.

113 HOWARD (1980, 81) lässt sich gar zu der Aussage hinreißen, sie seien niemals in Versform geschrieben, was zwar nicht stimmt, aber doch zeigt, wie ungewöhnlich diese Texte sind.

114 Vgl. GÓMEZ-GÉRAUD 2002, 38.

115 Vgl. TENA 1990, 190.

älteste derartige Text, von dem wir heute Kenntnis haben, wurde im Jahre 1514 in Valencia veröffentlicht, also wohl nur wenige Jahre nach der Reise des *Alhichante*. Verfasst vom Cordobeser Dichter Alonso Gómez de Figueroa in *coplas de arte menor*, die hin und wieder von Prosaabschnitten unterbrochen werden, beschreibt er die Pilgerfahrt des Autors ins Heilige Land (ohne jedoch von der Hinfahrt zu berichten) und seine weiteren (sicher fiktiven) Reisen durch die ganze Welt.¹¹⁶ 1521 veröffentlichte der berühmte Dichter Juan del Encina (1468–1529) seine *Tribagia o via sacra de Hierusalem*, einen Bericht über die Pilgerfahrt, die er 1519 unternommen hatte. Der Text ist in *coplas de arte mayor* abgefasst.¹¹⁷ Daneben entstand im 16. Jahrhundert noch mindestens ein weiterer Bericht in Versen.¹¹⁸

Dass die *Coplas* genau in dem Moment entstanden, als unter den spanischen Christen Pilgerberichte in Versform in Mode kamen – noch dazu unter Verwendung derselben oder einer ähnlichen Strophenform –, ist wohl kaum ein Zufall. Vielmehr scheint sich der *Alhichante* bei der Abfassung seines Berichts ganz bewusst an christlichen Modellen orientiert zu haben. Diese Hypothese wird durch weitere Ähnlichkeiten zwischen den *Coplas* und ihren christlichen Gegenstücken gestützt. So sind Texte, die ganz explizit der religiösen Erbauung der Gläubigen dienen sollen – was ja auch die wichtigste Funktion der *Coplas* zu sein scheint –, unter christlichen Pilgerberichten keine Seltenheit.¹¹⁹ Eine derartige Deutung als Erbauungsliteratur wurde u. a. für Encinas *Tribagia* vorgeschlagen.¹²⁰ Und auch die symbolische Dimension, die der *Alhichante* seiner Pilgerreise verleiht, ist für christliche Pilgertexte sehr typisch:

From early times it had the metaphorical significance of a one-way journey to the Heavenly Jerusalem: the actual trip was a symbol of human life, and the corollary, that life is a pilgrimage, was a commonplace. The pilgrim enacted the passage from birth to salvation; at his destination he adored the relics of a saint or, at Jerusalem, the places where the Lord had lived and died in his earthly body [...].¹²¹

116 Vgl. TENA 1990, 187–196. Es handelt sich bei diesem Bericht um einen Teil seines *Alcázar imperial de la fama del muy ilustrísimo señor el Gran Capitán, con la coronación, y otras coplas de arte mayor y real en en las cuales se declaran las cuatro partidas del mundo* (Für eine Edition des Textes, s. Gómez de Figueroa, *Alcázar* 1951, 89–137).

117 Vgl. HERNÁNDEZ 1999, 367–368. Das Werk wurde ediert in Encina: *Obras* (1978), II, 187–243. Die *copla de arte mayor* unterscheidet sich von der *copla de arte menor* nur in der Zahl der Silben pro Vers, ansonsten sind beide Strophenformen gleich aufgebaut (vgl. BAEHR 1962, 202).

118 Es handelt sich um das Werk *Lucero de la Tierra sancta, y grandezas de Egipto y Monte Sinai, agora nuevamente vistas y escriptas* des Pedro Escobar Cabeza de Vaca, verfasst in Blankversen (vgl. LASSO DE LA VEGA 1882, 240).

119 Vgl. DAVIES 1992, 10–11; HERNÁNDEZ 1999, 370–372.

120 Vgl. HERNÁNDEZ 1999, 372–376.

121 HOWARD 1980, 11.

Dieses Verständnis der Pilgerfahrt als „one-way journey“ hat zur Folge, dass die christlichen Texte, ebenso wie die *Coplas*, aber im Unterschied zu den *riḥālāt*,¹²² die Rückkehr des Pilgers meist nicht oder nur sehr knapp erzählen:

[M]ost writers do not mention [the return journey]. [...] The climax of the Jerusalem pilgrimage was the Holy Land. [...] When everything in Jerusalem had been seen, the pilgrimage was declared complete. The pilgrims' experience of Jerusalem took the form of a drama or an allegory of the life of Christ, an idea that survives in the liturgical practice of the Catholic Church, the Stations (or "Way") of the Cross. While there are descriptions of the Holy Land that say nothing about the getting there at all, in general authors described the voyage to the destination in detail and finished with a detailed description of the experience in the Holy Land. [...] [H]omecoming did not fit the idea of pilgrimage.¹²³

Die gesamte Struktur und symbolische Bedeutung der *Coplas* folgen also den Konventionen christlicher Pilgerberichte.

Einen guten Eindruck davon, wie sehr die *Coplas* den fast zeitgleich entstandenen Berichten Gómez de Figueroas und Encinas ähneln, zeigt ein Vergleich der Strophen, in denen das Kidrontal als Schauplatz des jüngsten Gerichts erwähnt wird (77–78):

إمشن كَالْ أَشْتِ الْبَلِ
أَدُنْدَا شَاعُنْ لَامَشُنْ
كَالْ نُكُشُنْ كُنْ عَرَنْ مَلْ
جُنْتْ مَانْتَا نُشْ بَارَامَشُنْ
نُذْدَا نُكُشُنْ لُرَرَامَشُنْ
نُؤَاشْتَرَشُنْ فَلْتَشُنْ إِرَرَشُنْ
لَشُنْ كَاللَّهُ نُشَارِ بَرَامَشُنْ
كَاهَرَامَشُنْ بَاقْدَرَشُنْ

أَلْ أُنْبِرَاشُنْ إِمَجَارَشُنْ
نُكُشُنْ شَارَامَشُنْ جُنْتُكُشُنْ
دَالَشُنْ أِبْرَشُنْ كَاهَرَامَشُنْ
مُيْ بِيَانْ شَارَامَشُنْ بَعْدَشُنْ
نُذْدَا بَارَاجِيكُكُشُنْ
شِينُ بَرُ جُشْتِ رَرُونُ
شَاعُنْ هَرَامَشُنْ لَشُنْ أِبْرَشُنْ
أَشْ أِبْرَامَشُنْ الْوَلُرْدُونُ

Y más, que allí está el val
a donde según leemos,
que allí todos con gran mal

¹²² Dies fiel bereits DEL CASINO (1978, 46) auf.

¹²³ HOWARD 1980, 47–49.

juntamente nos veremos,
 donde todos lloraremos
 nuestras faltas y errores;
 los que Allah no serviremos,
 ¿qué haremos, pecadores?

Allí ombres y mujeres
 todos seremos juntados,
 de las obras que haremos
 muy bien seremos pagados,
 no nadi perjudicados
 sino por justa razón,
 según haremos las obras
 así abremos el gualardón.

Außerdem ist dort das Tal,
 wo, wie wir lesen,
 wir alle in großem Unglück
 uns zusammenfinden werden,
 wo wir alle beweinen werden
 unsere Fehler und Irrtümer;
 die wir Allāh nicht dienen,
 was werden wir Sünder tun?

Dort werden wir Männer und Frauen
 alle versammelt werden,
 für unsere Taten
 werden wir angemessen entlohnt werden,
 niemandem zum Schaden
 wenn nicht aus gutem Grund,
 so wie wir handeln,
 so werden wir belohnt.

Uide el monte de abraham
 y vi aquel templo precioso
 vi el sepulcro glorioso
 enel val de josaphan
 a do las gentes seran
 por jesu cristo juzgados
 de sus culpas y peccados
 estrecha cuenta daran.¹²⁴

Ich sah den Berg Abrahams
 Und sah jenen kostbaren Tempel,
 ich sah das glorreiche Grab

124 Gómez de Figueroa, *Alcázar* (1951), 95.

im Tal Josaphat,
 wo die Völker
 von Christus werden gerichtet werden;
 über ihre Schuld und Sünden
 werden sie genau Rechenschaft ablegen.

Y en Josaphat mesmo juzgados serán
 los vivos y muertos en fin ya del mundo:
 los malos dañados irán al profundo,
 los buenos al Cielo de aquí subirán.
 Assí que lo¹²⁵ Cielos abiertos están
 aquí donde digo, según que sospecho,
 frontero al paraje de aqueste derecho,
 por estas razones que aquí puestas van.¹²⁶

Und dort in Josaphat werden gerichtet werden
 die Lebenden und die Toten am Ende der Welt:
 Die Bösen werden verdammt in die Tiefe stürzen,
 Die Guten werden von hier aufsteigen.
 So sind also die Himmel geöffnet
 hier wo ich sage, wie ich glaube,
 gegenüber vom Ende dieses Pfades,
 aus den hier genannten Gründen.

Trotz gewisser Unterschiede im Detail sind die Ähnlichkeiten in inhaltlichem Fokus und literarischer Darstellung kaum zu übersehen.

Könnte einer dieser beiden Texte dem *Alhichante* als direktes Vorbild gedient haben? Im Falle von Encinas *Tribagia* erscheint dies eher unwahrscheinlich, da es sich um einen recht gelehrten Text handelt, der sich in Anspruch, Ton und Inhalt teilweise deutlich von den *Coplas* unterscheidet. Das Werk des Alonso Gómez de Figueroa dagegen verwendet nicht nur dieselbe Strophenform wie die *Coplas*; beiden Texten ist auch der klare Fokus auf religiöse Stätten und der Mangel an Informationen säkularer Natur gemein. Außerdem ähnelt der geographische Exkurs am Ende der *Coplas* ein Stück weit der Beschreibung der langen (und vermutlich fiktiven) Rückreise Gómez de Figueras, auf der er praktisch die ganze damals bekannte Welt gesehen haben will.¹²⁷ Auch die Daten passen: Gómez de Figueroa veröffentlichte sein Werk 1514, also wohl nur wenige Jahre,

125 Sic!

126 Encina, *Obras* (1978), II, 229 (Verse 1257–1264).

127 Gómez de Figueroa unterbricht in seinem Bericht hin und wieder die Verserzählung durch Einschübe in Prosa, die zusätzliche Informationen liefern (z. B. in *Alcázar* (1951), 99 & 102–103, 108); der *Alhichante* scheint den geographischen Exkurs aus einem ähnlichen Gedanken heraus in Prosa verfasst zu haben.

nachdem der *Alhichante* seine Reise unternommen hatte; eine relativ frühe Datierung der *Coplas*, wie sie oben vorgeschlagen wurde, und eine Beeinflussung durch das Werk Gómez de Figueroas schließen also einander nicht aus. Zudem veröffentlichte Gómez de Figueroa seinen Bericht in Valencia, wo der *Alhichante* nachweislich bereits gewesen war.

Allerdings unterscheidet sich der Bericht Gómez de Figueroas in einigen Dingen von den *Coplas*, u. a. verliert Ersterer kein Wort über die Hinreise. Es ist daher auch denkbar, dass der *Alhichante* sich von einem anderen, heute verlorenen Text oder sogar von mehreren verschiedenen Texten inspirieren ließ. Die Frage nach dem konkreten Vorbild bzw. den Vorbildern der *Coplas* lässt sich vermutlich nicht endgültig beantworten. Es kann aber sicher angenommen werden, dass die *Coplas* nicht das arabische Genre der *riḥla ḥiğāziyya* fortführen, sondern den Konventionen christlicher Pilgerberichte folgen, die durch einen muslimischen Autor zur Vermittlung islamischer Inhalte verwendet werden.¹²⁸

Die *Coplas* in der Kontaktzone

Die *Coplas* folgen also in Form, Struktur, Symbolik und Funktion dem Modell christlicher religiöser Literatur. Das macht sie jedoch längst noch nicht zu einem christlichen Text. Ihre religiösen Inhalte sind eindeutig islamisch, und dass der Autor immer wieder die sunnitischen Rechtsschulen erwähnt und seine eigene Zugehörigkeit zu den Malikiten betont, ist auch ein Bekenntnis zur sunnitischen Orthodoxie. Die *Coplas* bleiben im Kern ein muslimischer Text, der einem muslimischen Publikum muslimische Glaubenslehre und -praxis näherbringen will, sich dazu aber der Konventionen christlicher Texte bedient.

Was könnte den *Alhichante* zu einem solchen Schritt bewegt haben? Die Antwort ist vermutlich in der Funktion des Werkes zu suchen. Die *Coplas* sind ein relativ volkstümlicher Andachtstext, der den Muslimen, die in Aragon zurückgeblieben waren, wohl eine Art geistige Ersatzpilgerfahrt ermöglichte. Ähnliche Pilgerberichte hatten im Christentum eine lange Tradition, waren im spanischen Islam dagegen ungewöhnlich bis unbekannt.¹²⁹ Die *Coplas* füllten also gewisser-

128 Für diese Interpretation spricht auch, dass der *Alhichante* explizit auf die Existenz der christlichen Pilgerfahrt hinweist: „Muslime und Christen begeben sich dorthin [Jerusalem], um umfassende Vergebung zu erlangen“ („moros y cristianos / van a ella por gran perdón“, 76g–h).

129 Dem Verfasser ist zumindest kein vergleichbarer vormoderner arabischer Text bekannt. Damit ist aber natürlich keinerlei Aussage über andere Zeiten und Regionen getroffen, in denen solche Texte existiert haben mögen.

maßen eine bisher unbesetzte Nische in der religiösen Literatur der spanischen Muslime; da keine geeigneten arabischen Modelle zur Verfügung standen,¹³⁰ griff der *Alhichante* dafür auf christliche Texte zurück.

Es wäre aber falsch, die *Coplas* als Ergebnis einer „Assimilation“ der *Mudéjares* an die sie umgebende und dominierende christliche Mehrheitsgesellschaft zu interpretieren, schließlich werden nur die literarischen Formen, nicht jedoch die religiösen Inhalte übernommen. Vielmehr handelt es sich um eine bewusste, kreative Aneignung von Konventionen christlicher Literatur für rein muslimische Zwecke. Ein passender Begriff für dieses Phänomen wäre der der „Transkulturation“, mit dem Ethnologen Prozesse beschreiben,

whereby members of subordinated or marginal groups select and invent from materials transmitted by a dominant or metropolitan culture. The term, originally coined by Cuban sociologist Fernando ORTIZ in the 1940s,¹³¹ aimed to replace overly reductive concepts of acculturation and assimilation used to characterize culture under conquest. While subordinate peoples do not usually control what emanates from the dominant culture, they do determine to varying extents what gets absorbed into their own and what it gets used for.¹³²

Transkulturation ist typisch für sogenannte kulturelle Kontaktzonen. Dieser Begriff wurde von der amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Mary Louise PRATT geprägt und bezeichnet

social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today.¹³³

Die *Coplas* lassen sich am besten als Resultat eines Transkulturationsprozesses im Kontext einer solchen Kontaktzone interpretieren. Ein solcher Ansatz situiert die Übernahmen aus christlichen Texten in einem soziopolitischen Kontext, der von einem großen Machtgefälle zwischen Christen und Muslimen (später Kryptomuslimen) und zunehmendem Assimilationsdruck auf letztere geprägt ist. Er negiert dabei jedoch nicht die *agency* des muslimischen Autors, der durchaus in der Lage ist, auf diesen Kontext kreativ zu reagieren und bewusst ausgewählte Elemente aus der Mehrheitskultur für die spezifischen Bedürfnisse seiner eigenen Gemeinschaft nutzbar zu machen.

130 Die *rihla hiğāziyya* war wohl einfach ein zu gelehrtes und auf Selbstdarstellung ausgerichtetes Genre, um mit den rein religiösen, auf die breite Masse zielenden Absichten des *Alhichante* kompatibel zu sein.

131 ORTIZ 1978, 92–97.

132 PRATT 1991, 36.

133 Ebd., 34.

Fazit und Ausblick

Die *Coplas del Alhichante de Puey Monzón* zeigen deutlich, dass klare kulturelle Zuordnungen im Falle der Aljamiado-Texte schwierig sind. Diskussionen darüber, ob es sich bei Aljamiado-Texten um muslimische, arabische oder spanische Literatur handelt, sind nicht zielführend und gehen an den Realitäten vorbei. Ein adäquateres Verständnis der Eigenheiten dieses faszinierenden Textkorpus lässt sich erreichen, wenn man es als Ergebnis einer kulturellen Kontaktzone interpretiert, in dem Elemente verschiedener religiöser, sprachlicher und literarischer Traditionen in jeweils unterschiedlichem Grad zusammenfließen.¹³⁴

Diese Verflechtung von Elementen verschiedener Traditionen ist allerdings nicht etwa das Produkt einer unwillkürlichen Hybridisierung infolge diffuser Einflüsse, sondern das Ergebnis bewusster Entscheidungen der Autoren und Übersetzer, die durch die selektive Übernahme von Elementen der dominanten christlichen Kultur die islamische Identität ihrer Gemeinden bewahren oder gar stärken wollten. Ähnliche Erscheinungen finden sich in den Literaturen anderer religiöser Minderheiten, die zu verschiedenen Zeiten auf der iberischen Halbinsel lebten, so z. B. Juden¹³⁵ und mozarabischen Christen¹³⁶ unter islamischer Herrschaft. Das Konzept der Kontaktzone bietet einen methodischen Rahmen, in dem sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser verschiedenen literarischen Traditionen untersuchen lassen. Es ermöglicht auch Vergleiche mit zeitlich oder räumlich weiter entfernten, aber strukturell ähnlichen Textkorpora, wie etwa die mit arabischen Buchstaben auf Afrikaans geschriebenen Texte südafrikanischer Muslime.¹³⁷

Innerhalb des Aljamiado-Korpus ist der Ansatz v. a. für die Erforschung der originellen, nicht direkt aus dem Arabischen übersetzten Texte fruchtbar. In den Werken des Mancebo de Arévalo, des wohl bekanntesten Aljamiado-Autors,

134 Ähnliche Ansätze verfolgen auch NARVÁEZ (2006), ROSA-RODRÍGUEZ (2013) und WOOD (2019). Letzterer plädiert dafür, Aljamiado-Texte als “active spaces of cultural and religious negotiation between Morisco scribes, their Islamic pasts, and their Iberian realities” zu betrachten (WOOD 2019, 155).

135 Besonders in der säkularen hebräischsprachigen Dichtung, vgl. TOBI 2004.

136 Z. B. in der arabischen Psalmenübersetzung des Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, in der sich u. a. sprachliche Anleihen an den Koran finden, die aber gleichzeitig implizit gegen den Islam polemisiert, vgl. BUSIC 2019.

137 Für einen Überblick und weiterführende Literatur, s. STELL 2007; DANGOR 2008. „Strukturell ähnlich“ bezieht sich dabei nicht so sehr auf das verwendete Alphabet, das in vergleichenden Untersuchungen bisher üblicherweise das ausschlaggebende Kriterium ist (s. CASASSAS 2010, 4–8), sondern auf den von asymmetrischen Machtbeziehungen geprägten soziopolitischen Kontext.

wurden bereits Übernahmen aus christlicher religiöser Literatur und sogar der *Celestina* nachgewiesen.¹³⁸ Eine nähere Untersuchung weiterer Texte, v. a. der relativ zahlreichen religiösen Gedichte, könnte noch die eine oder andere derartige Überraschung zutage fördern.¹³⁹

Mudéjares und Morisken, das haben diese und andere Arbeiten gezeigt, lebten keineswegs isoliert von den kulturellen Entwicklungen ihrer christlichen Landsleute.¹⁴⁰ Es ist kaum ein Zufall, dass die *Coplas* im selben Jahrzehnt entstanden wie die ebenfalls in Versform verfassten Werke Encinas und Gómez de Figueroas. Diese Erkenntnis ist auch für Verständnis und Datierung anderer Aljamiado-Texte relevant, die oft für „frutos tardíos“,¹⁴¹ literarische Nachzügler, gehalten werden.

Acknowledgments: Mein Interesse an den *Coplas* begann während eines Auslandsjahrs an der Universidad de Oviedo im Studienjahr 2012/2013. Dort lieh mir Prof. Dr. Juan Carlos Villaverde Amieva nach Vermittlung durch Dr. Xuan Carlos Busto Cortina sein persönliches Exemplar der Ausgabe Panos, wofür ich mich bei beiden bedanke.

Während eines Praktikums am geisteswissenschaftlichen Zentrum des CSIC in Madrid im Jahr 2015 hatte ich die Gelegenheit, die Handschrift der *Coplas* in der Biblioteca Tomás Navarro Tomás zu untersuchen. Dafür bedanke ich mich herzlich bei meiner dortigen Betreuerin Prof. Dr. Maribel Fierro und dem Personal der Bibliothek.

138 NARVÁEZ 1990; NARVÁEZ 1995; HARVEY 1999, 259–263. Mancebo de Arévalo, *Sumario* (2002), 26–30. HARVEY 2005, 174–178. Für ähnliche Befunde s. auch die in Anmerkung 134 genannten Untersuchungen zu Rezeptionen und Adaptationen des christlichen Marienkults in Aljamiado-Texten sowie HARVEY 1990, 87–94.

139 Derartige Überraschungen finden sich auch in von Morisken verfassten arabischen Texten: Im Frühjahr 1612 hielt sich Aḥmad b. Qāsim al-Ḥaḡarī, der in Spanien als Morisco geboren war und sich nach der Vertreibung in Marokko niedergelassen hatte, auf diplomatischer Mission in Paris auf. Dort unterstützte er den Arzt Étienne Hubert bei dessen Arabischstudium und fertigte zu diesem Zweck unter anderem eine Handschrift an, die heute in der Bibliothèque Nationale aufbewahrt wird (Arabe 4119). Diese Handschrift enthält auf Fol. 26r ein anscheinend von ihm selbst auf Arabisch verfasstes und anschließend ins Spanische übersetztes Gedicht, in dem er der Sehnsucht nach Freunden und Familie in Marokko Ausdruck verleiht (vgl. al-Ḥaḡarī, *Kitāb nāṣir ad-dīn* (1997), 16–42). Zwar kann man in dem Gedicht ein (nicht konsequent durchgehaltenes) quantitatives Metrum erkennen, doch insgesamt lässt sich seine Form (zwei fünfzeilige Strophen oder Halb Strophen mit zwölf Silben pro Vers, Reimschema AABBA CCDDC) besser aus der spanischen Tradition heraus erklären, z. B. als Abwandlung der *copla real* (vgl. BAEHR 1962, 212, 214–215).

140 Dies zeigen auch andere Aljamiado-Gedichte, vgl. *Poesía religiosa* (2000), 142.

141 MENÉNDEZ PELÁEZ 2012, I, 244.

Verschiedene Fassungen dieser Arbeit wurden von Dr. Bastian Persohn, Prof. Dr. Marco Schöller, Dr. Monika Springberg, Prof. Dr. Thomas Bauer und zwei anonymen Gutachtern gelesen, von deren Anmerkungen und ermutigendem Feedback diese Arbeit nachhaltig profitiert hat.

Literaturverzeichnis

- Almerich (1965), *La fazienda de Ultra Mar: biblia romanceada et itinéraire biblique en prose castillane du XII^e siècle*, introd., éd., notes et glossaire par Moshé Lazar (Acta Salmanticensia: Filosofía y Letras 18,2), Salamanca: Universidad de Salamanca.
- ‘ANKAWI, ‘Abdullah (1974), “The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times”, *Arabian Studies* 1: 146–170.
- BARCELÓ TORRES, Carmen (2001), “Galmés de Fuentes, Álvaro (1998): Los manuscritos aljamiado-moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Legado Pascual de Gayangos). Madrid: RAH, 234 p.”, *Estudis romànics* 23: 271–274.
- BAEHR, Rudolf (1962), *Spanische Verslehre auf historischer Grundlage*, Tübingen: Niemeyer.
- BERNABÉ PONS, Luis F. (2010), “Los manuscritos aljamiados como textos islámicos”, in: Alfredo Mateos Paramio/Juan Carlos Villaverde Amieva, Hrsg., *Memoria de los Moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 27–44.
- BIGOT, Henry (1916), “Les strophes du pèlerin de Puey Monçon (voyage à la Mecque à la fin du XVI^e siècle)”, *Revue tunisienne* 23: 87–124.
- BUSIC, Jason (2019), “Negotiating Language and Religion in Umayyad Córdoba: Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī’s Arabic Psalter”, *eHumanista* 41: 18–38.
- CALASSO, Giovanna (2000), “Les tâches du voyageur: décrire, mesurer, compter, chez Ibn Jubayr, Naṣer-e Khosrow et Ibn Baṭṭūṭa”, *Rivista Degli Studi Orientali* 73: 69–103.
- CASASSAS CANALS, Xavier (2010), *La literatura aljamiado-morisca en el marco de la literatura islámica española: siglos XIII–XVII: una variedad del castellano vinculada al hiero-Sprachbund islámico*, http://www.casassas.net/articles/aljamiado_morisco_hiero_sprachbund_casassas.pdf (aufgerufen am 24.01.2020).
- (2011), *La edición de manuscritos romances aljamiado-árabes: una propuesta de edición en capas*, https://www.casassas.net/articles/edicion_manuscritos_%20romances_aljamiado_arabes_mudejares_moriscos.pdf (aufgerufen am 20.01.2021).
- (2015), “La *riḥla* de Omar Patún. El viaje de peregrinación a la Meca de un musulmán de Ávila a finales del siglo XV (1491 – 1495)”, *Espacio, Tiempo y Forma: Serie III: Historia Medieval* 28, 221–254.
- /VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz/DE TAPIA SÁNCHEZ, Serafín/JIMÉNEZ GADEA, Javier/ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana (2017), *De Ávila a la Meca: el relato del viaje de Omar Patún (1491–1495)* (Historia y sociedad 204). Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.
- (2018), “Tres *riḥlas* mudéjares. El viaje de peregrinación a la Meca de los musulmanes castellano-aragoneses durante los siglos XIV–XVI”, in: Alice Kadri/Yolanda Moreno/Ana

- Echevarría, Hrg., *Circulaciones mudéjares y moriscas: redes de contacto y representaciones* (Estudios árabes e islámicos: monografías 21), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 93–125.
- Códice aljamiado de varias materias: manuscrito Nº XIII de la Antigua Junta para Ampliación de Estudios* (2004), introd., ed., estudio lingüístico y glosario por Tarek Khedr (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca 13), Madrid: Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal.
- COLÁS LATORRE, Gregorio (1993), “Cristianos y moriscos en Aragón: una nueva lectura de sus relaciones y comportamientos en el marco de la sociedad rural”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 29,2 : 153–169.
- DANGOR, Suleman Essop (2008), “Arabic-Afrikaans Literature at the Cape”, *Tydskrif vir Letterkunde*, 45,1: 123–132.
- DAVIES, J. G. (1992), “Pilgrimage and Crusade Literature”, in: Barbara N. Sargent-Baur, ed., *Journeys toward God: Pilgrimage and Crusade* (Occasional Studies Series of the Medieval and Renaissance Studies Program of the University of Pittsburgh 5), Kalamazoo: Medieval Institute Publications, 1–30.
- DEJUGNAT, Yann (2010), “Voyage au centre du monde: logiques narratives et cohérence du projet dans la *Rihla* d’Ibn Jubayr”, in: Henri Bresc/Emmanuelle Tixier du Mesnil, dir., *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Paris: Presses universitaires de Paris Nanterre, 163–206.
- (2011), “À l’ombre de la fitna, l’émergence d’un discours du voyage: à propos du *Tartīb al-rihla* d’Abū Bakr ibn al-‘Arabī (m. 1148)”, *Médiévales* 60: 85–101.
- (2017), “Ibn Jubayr”, in: *EP*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30845 (aufgerufen am 22.01.2020).
- DEL CASINO, Linda Grace (1978), *Edición y estudio de “Las coplas del Alhijante de Puey Monçón”*, unveröffentlichte Doktorarbeit, University of Pennsylvania, Philadelphia.
- DRESSENDÖRFER, Peter (1971), *Islam unter der Inquisition: die Morisco-Prozesse in Toledo: 1575–1610* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Veröffentlichungen der orientalischen Kommission 26), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Encina, Juan del (1978), *Obras completas*, ed., introd. y notas de Ana María Rambalo. Madrid: Espasa-Calpe.
- EPALZA, Mikel de (1982–1983), “Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407–1412)”, *Hesperis-Tamuda* 20–21: 25–112.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco (1995), “Los mudéjares, según la *rihla* de Ibn aṣ-Ṣabbāḥ (m. después de 895/1490)”, *Sharq al-Andalus* 12: 375–391.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro/SÁNCHEZ ALVAREZ, Mercedes/VESPERTINO RODRÍGUEZ, Antonio/VILLAVEVERDE AMIEVA, Juan Carlos (2015), *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (Bibliotheca Arabo-Romanica et Islamica 1), Gijón: Trea.
- GARDEN, Kenneth (2015), “The *rihla* and Self-Reinvention of Abū Bakr Ibn al-‘Arabī”, *Journal of the American Oriental Society* 135,1: 1–17.
- GIL, Pablo/RIBERA, Julián/SÁNCHEZ, Mariano, Hrg. (1888), *Colección de textos aljamiados*, Zaragoza: Guerra y Bacque.
- GIL, Pablo (1890), “Las coplas del Alhichante de Puey Monzón”, *El Archivo* 4: 171–181.
- Gómez de Figueroa, Alonso (1951), *Alcázar imperial de la fama del gran capitán, la coronación y las cuatro partidas del mundo*, ed. de Luis García-Abrines (Biblioteca de antiguos libros hispánicos A18), Madrid: Estades.

- GOMEZ-GÉRAUD, Marie-Christine (2002), “Le récit de pèlerinage: entre mnémotechnique et liturgie”, in: Danielle Buschinger, Hrsg., *Récits de pèlerinage et récits de voyage à travers les siècles* (Médiévales 21), Amiens: Centre d'études médiévales, 37–43.
- GÓMEZ RENAÚ, Mar (2000), “La lengua *aljamiada* y su literatura: una variante islámica del español”, *Castilla: Estudios de literatura* 25: 71–83.
- GROTZFELD, Heinz (2000), “Die Reisen del ‘Abdalḡanī an-Nābulusī: Strukturen und Topoi arabischer Wallfahrtsberichte”, in: Xenja von Ertzdorff, Hrsg., *Beschreibung der Welt: zur Poetik der Reise- und Länderberichte*. Vorträge eines interdisziplinären Symposiums vom 8. bis 13. Juni 1998 an der Justus-Liebig-Universität Gießen (Chloe: Beihefte zum Daphnis 31), Amsterdam: Rodopi, 163–203.
- HADJ-SADOK, Mahammed (1948), “Le genre «Rih’la»”, *Bulletin des Etudes Arabes* 40: 195–206.
- al-Ḥaḡarī, Aḡmad b. Qāsim (1997), *Kitāb nāṣir ad-dīn ‘alā l-qawm al-kāfirīn: the Supporter of Religion against the Infidels*, historical study, critical edition and annotated translation by P. S. van Koningsveld, Q. al-Samarrai and G. A. Wieggers (Fuentes arábico-hispanas 21), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- HARVEY, L. P. (1987), “The Moriscos and the ḡajj”, *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 14,1: 11–24.
- (1990), *Islamic Spain: 1250 to 1500*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1999), “El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice”, *Journal of Islamic Studies* 10,3: 249–276.
- (2005), *Muslims in Spain: 1500 to 1614*, Chicago: University of Chicago Press.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, María Isabel (1999), “El viaje y el descubrimiento: hacia una lectura devocional de la *Tribagia* de Juan del Encina”, in: Javier Guijarro Ceballos, Hrsg., *Humanismo y literatura en tiempos de Juan del Encina* (Acta Salmanticensia: Estudios Filológicos 271), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 367–378.
- HINOJOSA MONTALVO, José (2002), *Los mudéjares: la voz del Islam en la España cristiana*, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- HOWARD, Donald R. (1980), *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and Their Posterity*, Berkeley: University of California Press.
- KHEDR, Tarek (2010), “Las Coplas del Alhichante de Puey Monḡón”, in: Alfredo Mateos Paramio/Juan Carlos Villaverde Amieva, Hrsg., *Memoria de los Moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 222.
- KILPATRICK, Hilary (2008), “Between Ibn Baṡṡūṡa and al-ṡaḡṡawī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period”, *Middle Eastern Literatures* 11,2: 233–248.
- KURDĪ, ‘Alī Ibrāḡīm (2013), *Adab ar-riḡal fī l-Maḡrib wa-l-Andalus*, Dimaṡq: al-Hay’a al-‘Āmma as-Sūriyya li-l-Kitāb.
- LASSO DE LA VEGA Y ARGÜELLAS, Ángel (1882), “Viajeros españoles de la edad media: conferencia pronunciada en la Sociedad Geográfica de Madrid el día 7 de Marzo de 1882”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* 12: 227–257.
- LÓPEZ-BARALT, Luce/IRIZARRY, Awilda (1985), “Dos itinerarios secretos de los moriscos del siglo XVI”, in: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo: Universidad de Oviedo, II, 547–582.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco (1997), “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV”, in: Miguel Ángel García Guinea, Hrsg., *Viajes y viajeros en la España medieval*. Actas del V Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 20 al 23 de Septiembre de 1993, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 59–81.

- Mancebo de Arévalo (2002), *Sumario de la relacion y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, introd., ed., estudio lingüístico y glosario por Gregorio Fonseca Antuña (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca 12). Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- MARÍN, Manuela (1995), “*Riḥla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948)”, in: *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada: Universidad de Granada, 581–591.
- (2005), “Viajeros magrebíes en Egipto: una mirada conflictiva”, in: Juan Pedro Monferrer Sala/María Dolores Rodríguez Gómez, Hrsg., *Entre oriente y occidente, ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada: Universidad de Granada, 215–229.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, coord. (2012), *Historia de la literatura española*, 3. Aufl., León: Everest.
- MONTANER FRUTOS, Alberto (1988), “El depósito de Almonacid y la producción de la literatura aljamiada: en torno al ms. Misceláneo XIII”, *Archivo de Filología Aragonesa* 41: 119–152.
- (2005), “Khedr, Tarek, Códice aljamiado de varias Materias (Manuscrito n.º XIII de la antigua Junta para Ampliación de Estudios). Introducción, edición, estudio lingüístico y glosario por ... Madrid y Oviedo (Instituto Universitario Seminario Menéndez Pidal – Universidad Complutense de Madrid y Seminario de Estudios Árabo Románicos – Universidad de Oviedo, CLEAM 13), 2004, 659 págs”, *Aljamía* 17: 397–415.
- (2006), “La edición de textos aljamiados: balance de un decenio (1994–2004)”, *Romance Philology* 59,2: 343–371.
- (2010), “La literatura aljamiada”, in: Alfredo Mateos Paramio/Juan Carlos Villaverde Amieva, Hrsg., *Memoria de los Moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 45–55.
- MONTERO MUÑOZ, Raquel (2003), “Vernet, Juan, Literatura árabe, Barcelona (El Acantilado 59), 2002, 350 págs”, *Aljamía* 15: 525–533.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa (1990), “El Mancebo de Arévalo, lector morisco de La Celestina”, in: Abdeljelil Temimi, Hrsg., *Actes du IV Symposium international du C.I.E.M. sur: Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*, Zaghuan: C.E.R.O.M.D.I., 267–277.
- (1995), “El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*”, *Bulletin of Hispanic Studies* 72,3: 255–277.
- (2006), “Writing Without Borders: Textual Hybridity in the Works of the Mancebo de Arévalo”, *Medieval Encounters* 12,3: 487–497.
- NAVARRO TOMÁS, Tomás (1956), *Métrica española: reseña histórica y descriptiva*, Syracuse: Syracuse University Press.
- NETTON, I. R. (1995), “*Riḥla*”, in: *El*, VIII, 528.
- ORTIZ, Fernando (1978), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, prólogo y cronología de Julio Le Riverend, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PANO Y RUATA, Mariano de (1897), *Las coplas del peregrino de Puey Monçon: viaje a la Meca en el siglo XVI*, Zaragoza: Comas hermanos.
- Poesía religiosa aljamiado-morisca: poemas en alabanza de Mahoma, de Alá y de la religión islámica: otros textos complementarios* (2000), introd., ed., estudio lingüístico y glosario por Toribio Fuente Cornejo (Colección de Literatura Española Aljamiado-Morisca 10). Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- PRATT, Mary Louise (1991), “Arts of the Contact Zone”, *Profession*, 33–40.

- ROSA-RODRÍGUEZ, María del Mar (2013), “‘Amina y María’: Representaciones simuladas de la madre del escogido en la Literatura Aljamiada”, *MLN*, 128,2: 245–255.
- ROYO GARCÍA, Juan Ramón (2007), “Una carta de Alí, alfaquí de Puey Monzón, de 1539”, in: *30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1975–2005)*. Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 409–412.
- RUBIERA MATA, María Jesús (2004), “Narváez Córdova, María Teresa, Tratado [Tafsira] Mancebo de Arévalo. Edición, introducción y notas de ...”, Madrid (Editorial Trotta), 2003, 460 págs”, *Aljamía* 16, 346–352.
- STELL, Gerald (2007), “From Kitaab-Hollandsch to Kitaab-Afrikaans: The Evolution of a Non-White Literary Variety at the Cape (1856–1940)”, *Stellenbosch Papers in Linguistics* 37: 89–127.
- Tafur, Pero (1982), *Andanças e viajes de un hidalgo español*, estudio y descripción de Roma por José Vives Gatell, presentación, ed., ilustraciones y notas por Marcos Jiménez de la Espada, con una presentación bibliográfica de Francisco López Estrada e índices onomástico, toponímico y de materias por Carmen Sáez, Rafael Morales y Juan Luis Rodríguez (Colección de Libros de viajes 2), Barcelona: Albir.
- TENA TENA, Pedro (1990), “Estudio de un desconocido relato de viaje a Tierra Santa”, *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica* 9: 187–203.
- TOBI, Yosef (2004), *Proximity and Distance: Medieval Hebrew and Arabic Poetry*, transl. from the Hebrew by Murray Rosovsky (Études sur le judaïsme médiéval 27), Leiden: Brill.
- TORKY, Tarek, *Mosque and Madrasa of Sultan al-Ghuri*, http://www.discoverislamicart.org/database_item.php?id=monument;ISL;eg;Mon01;31;en (aufgerufen am 21.01.2020).
- WAINES, David (2016), “Ibn Baṭṭūṭa”, in: *EP* http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30741 (aufgerufen am 22.01.2020).
- WIEGERS, Gerard (1991): *Yça Gidelli (fl. 1450), his Antecedents and Successors. A Historical Study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado*, Leiden.
- WOOD, Donald W. (2019), “Yā Maryam / Ave Maria: Textual Appropriation and Diglossia in Aljamiado-Morisco Marian Texts”, *eHumanista* 41: 155–170.
- ZÚÑIGA LÓPEZ, Ramón (1988–1989), “Las coplas del Alhichante de Puey Monçón. Peregrinación a la Meca de un morisco aragonés a finales del siglo XVI”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 37–38, 2: 449–479.