

Raphaël Fendrich

Verkleideter Glaube

Zur Identität der Krypto-Muslime im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts

Abstract: In January 1492, the so called *Reconquista* of Spain ended with Granada's surrender. The Treaty of Granada (November 1491) guaranteed religious tolerance to the Moors; but in the early 16th century, Spain outlawed the open practice of Islam and the remaining Muslims were forced to convert to Catholicism or be expelled. While publicly professing to be Christian, many didn't assimilate and secretly practiced Islam. In order to preserve their beliefs they used the Arabic script for transcribing their Romance language and created an own literature called *Aljamiado*. The following article analyzes the polemics and typical arguments against Christian doctrines such as the Trinity. It argues that the Crypto-Islam in Spain has to be considered as traditional and conservative rather than reformist. Innovations and deviances from orthodox Islamic schools are due to the specific social situations of the minority.

Die Geschichte und das Schicksal der spanischen Morisken, also derjenigen Muslime, die ab 1500 den christlichen Glauben annehmen mussten, wurde oft auf der Basis von Prozessakten der Inquisition geschrieben. Dabei kamen sie selbst zu Wort: in der sog. *Aljamiadoliteratur*.¹ Diese erst im 19. Jahrhundert zufällig beim Abbruch alter Häuser aufgefundenen Handschriften geben Auskunft über das Selbstverständnis von Muslimen, die sich im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts nicht assimilierten und gezwungen waren, ihren Glauben und ihre Kultur im Verborgenen zu leben, d.h., sich nach außen als Christen zu geben und den Islam im Geheimen zu praktizieren. Diese Wendung nach innen führte mitunter zu einer besonderen Auseinandersetzung mit dem Christentum, die zwar islamischen Traditionen folgte, zugleich aber – vor allem in sprachlicher Hinsicht – zu eigenen Ausprägungen führte, was die Frage aufwerfen kann, ob sich unter den vorherrschenden Bedingungen eine eigene, klandestine islamische Strömung herausbildete. Bevor ich jedoch an einigen Textausschnitten typische Argumentationsmuster antichristlicher Polemik illustriere, sollen die historischen

¹ Lange unbeachtet blieb auch die Lokalgeschichte, was in vielen Fällen zu einem sehr einheitlichen Bild der Situation der Morisken und zu Verallgemeinerungen geführt hat. Vgl. hierzu die Einleitung bei Dadson: *Tolerance*, S. 1-12. Eine der ersten umfassenden seriösen Studien zu den Morisken veröffentlichte Henry Charles Lea 1901 unter dem Titel *The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion*.

und kulturellen Hintergründe skizziert werden, vor denen die Literatur der spanischen Krypto-Muslime entstand.

1. Zur Geschichte der Muslime in Spanien

Im Januar 1492 fiel das Königreich Granada an die Katholischen Könige. Damit wurden auch die letzten Mauren (*moros*) zu *mudéjares*,² zu unter christlicher Herrschaft stehenden Muslimen.

In den Kapitulationsvereinbarungen vom 28. November 1491 wurde festgeschrieben, dass die Katholischen Könige die Stadt und die Alhambra erhielten. Den Mauren sicherte man freie Glaubensausübung zu, die Moscheen³ und ihren Besitz durften sie behalten. Wer es vorzog zu emigrieren, konnte sein Eigentum verkaufen und das Land verlassen. Islamisches Recht konnte weiter praktiziert werden; bei Konflikten zwischen Christen und Mauren waren ein christlicher *alcalde* und ein maurischer *cadí* zu Rate zu ziehen. Das islamische Erbrecht und die bisherigen Wasserrechte wurden beibehalten. Die Tributzahlungen an die Christen fielen nicht höher aus als an die maurischen Könige.⁴ Die muslimische Identität der neuen Untertanen sollte somit respektiert werden. Den Sepharden, den spanischen Juden, war die Ausübung ihres Glaubens hingegen nicht erlaubt. Sie hatten die Wahl, sich entweder taufen zu lassen – als Christen galten die Kapitulationsverträge dann auch für sie – oder sie wanderten aus.⁵ Im Zusammenhang mit den Zwangskonversionen der Sepharden entstand der Begriff *cristiano nuevo* (Neuchrist). Er wurde auch für die konvertierten *mudéjares* verwendet mit dem Zusatz *convertido de moro*. Für sie entstand allerdings um 1500 ein neuer Begriff: *morisco*, ‚kleiner Maure‘. Auch sie waren Neuchristen. Er setzte sich jedoch erst in der Mitte des Jahrhunderts durch. Problematisch an dem Begriff *morisco* ist seine häufig unreflektierte Verwendung, handelt es sich doch aus der Perspektive der zum Katholizismus zwangskonvertierten spanischen Muslime um eine Fremdzuschreibung. Er ist aber in der Forschung üblich geworden, ihn ganz zu vermeiden ist daher kaum möglich.⁶

Die Katholischen Könige setzten 1492 Hernando de Talavera (ca. 1428-1507) als Erzbischof von Granada ein, der eine vergleichsweise milde Missionspolitik betrieb, welche auch zu

² Vgl. zum Begriff *Mudéjar* Márquez Villanueva: *Mudejarism*, S. 23-49.

³ Christen durften die Moscheen nicht betreten.

⁴ Siehe García Arenal: *Los Moriscos*, S. 21-28.

⁵ Siehe García Arenal: *Los Moriscos*, S. 28.

⁶ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: *Historia*, S. 17f.; Harvey: *Muslims*, S. 2-6. Einen frühen Beleg für das Deutsche stellt das Trachtenbuch von Christoph Weiditz (1498-1560) dar, der den Begriff gegen 1529 auf seiner Spanienreise kennen gelernt haben mag. Er erscheint in der Form *morystg* oder in ähnlichen Schreibungen. Vgl. Hampe (Hg.): *Trachtenbuch*, Tafeln LXXIX-CXI sowie S. 38-41. Mehrere Illustrationen aus dem Trachtenbuch finden sich bei Perry: *Maiden*.

ersten Konversionen zum Christentum führte.⁷ Bereits in den Jahren nach der Kapitulation Granadas wurden jedoch erste Vertragspunkte dementiert.⁸ Im Jahre 1499 löste darüber hinaus der Kardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) de Talavera ab.⁹ Jener betrachtete de Talaveras Missionierung als ungenügend, veranlasste unter erheblichem Zwang Massenkonzersionen und ließ arabischsprachige Bücher verbrennen. Die *mudéjares* sahen die Kapitulationsverträge von 1491 verletzt, was im Albaicín, einem Stadtteil Granadas, zu einem Aufstand führte, der bereits nach drei Tagen niedergeschlagen wurde. Dieser Aufstand löste jedoch weitere in der Umgebung aus.¹⁰ Im Jahre 1502 waren bis auf einige Ausnahmen alle kastilischen *mudéjares* durch Zwangstaufen zu *cristianos nuevos convertidos de moros* geworden. Dadurch waren diese kastilischen Neuchristen den *cristianos viejos* (Altchristen) keineswegs gleichgestellt: Sie lebten oft in eigenen Stadtvierteln und waren gezwungen, sich durch besondere Unterscheidungsmerkmale kenntlich zu machen¹¹ – so erscheint die Assimilierungspolitik widersprüchlich, förderte sie doch zugleich die Segregation. Ab 1526 gab es auch im Königreich Aragón und somit in ganz Spanien offiziell keine Muslime mehr. Sie wurden von den neuen Glaubensgenossen dennoch oft ausgegrenzt als schlechte Christen, verkappte Muslime oder eben „kleine Mauren“. Vergessen darf man jedoch nicht, dass in vielen Fällen das Zusammenleben von Alt- und Neuchristen ein sehr gedeihliches war. Zunächst verbot man den Morisken alle Gegenstände und Handlungen, die von den Behörden dem religiösen Bereich zugeordnet wurden, also alles, was als primär islamisch galt: Bücher zum Islam¹² und das rituelle Schlachten. Von diesem Verbot waren die Kleidung, das Baden, also alle kulturellen Eigenheiten ausgenommen, die als typisch, aber nicht als islamisch im engeren Sinn, angesehen wurden. Bald wurde jedoch alles geächtet, was Morisken von den Altchristen trennte: Tänze, Lieder und Musik, das Tragen von Amuletten und traditioneller Kleidung; Frauen durften sich nicht verschleiern und kein Henna verwenden. Es war verboten, Bäder zu benutzen. Bestimmte Speisen waren untersagt, beim Essen sollte man nicht auf dem Boden sitzen; andererseits erwartete man, dass bestimmte Speisen – etwa Schweinefleisch – als Nachweis christlicher Identität gegessen wurden. Die Verwendung der islamischen Vor- und Nachnamen wurde verboten.¹³ Als Kontrollorgan fungierte die

⁷ Zu de Talavera vgl. Harvey: Muslims, S. 27-31.

⁸ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 18f.

⁹ Zu de Cisneros vgl. Harvey: Muslims, S. 28-30.

¹⁰ Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 19. Die letzten konnten 1502 niedergeschlagen werden.

¹¹ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 19. Abbildungen der Kleidung finden sich bei Hampe (Hg.): Trachtenbuch, Tafeln LXXIX-CXI.

¹² Später wurde die Verwendung der arabischen Sprache unabhängig vom Thema untersagt, ebenso Bücher in arabischer Schrift, somit auch die Aljamiadotexte.

¹³ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 22; García Arenal: Los Moriscos, S. 47. Eine Reihe von Beispielen gibt Cardaillac: Moriscos y cristianos, S. 21-84. Zur Kleidung und zu einigen Sitten der Morisken

Inquisition. Sie war den Katholischen Königen zunächst vom Papst wegen der konvertierten Sepharden unterstellt worden. Da es sich bei den Morisken offiziell um katholische Christen handelte, war die Inquisition auch für diese zuständig. Ziel war nun neben der religiösen Einheit des Staates die vollständige Assimilierung und das bedeutete die Auflösung und Zerstörung der islamischen und auch der jüdischen Kultur.¹⁴ Zu dieser Assimilierungspolitik gehörte es, an Sonntagen die Messe zu besuchen, die christlichen Fastentage einzuhalten und zur Beichte zu gehen. Oft handelte es sich bei diesen Bekenntnis-Handlungen jedoch nur um eine fingierte Identifikation mit dem Christentum und die Anpassung blieb äußerlich.

Bis etwa Mitte der 1550er Jahre wurden Repressionen nicht weiter verschärft. Als Philipp II. (1527-1598; reg. 1555/56-1598) jedoch die Nachfolge Karls V. (1500-1558; reg. 1516-1555/56) antrat, bestimmte die Außenpolitik die Wende im Verhältnis zwischen Morisken und Altchristen: Spanien und das Osmanische Reich gerieten in Konflikt. Darüber hinaus wurden umherziehende Räuberbanden im Landesinneren zunehmend zum Problem sowie aus Nordafrika kommende Piraten,¹⁵ welche Häfen und Städte in Küstennähe überfielen. Manche Morisken schlossen sich tatsächlich den Räuberbanden an und kooperierten mit Piraten, einige, um mit deren Hilfe zu fliehen. Doch diese Kontakte und die in die islamische Welt wurden auch propagandistisch genutzt, um bei Altchristen die Furcht vor einer panislamischen Allianz zu schüren und die Morisken als muslimische Gefahr im eigenen Land zu ächten.

Die Folge waren verstärkte Repressionen: In den Jahren 1566 und 1567 wurde eine Reihe weiterer Verbote erlassen, die zum Teil nicht neu waren, bisher jedoch nicht durchzusetzen waren. Die christlichen Behörden erhielten die Befugnis, Privaträume zu kontrollieren, Haustüren durften nicht verschlossen werden. Um Unruheherde zu zerstreuen, dachte man darüber nach, die granadinischen Morisken umzusiedeln. Pläne dafür existierten bereits, Aufstände in den Alpujarras (1568-1570)¹⁶ kamen den Behörden aber zuvor.¹⁷ Auf beiden

gibt es zeitgenössische Abbildungen, vgl. Hampe (Hg.): Trachtenbuch (siehe Anm. 6). Die Verbote zielten auf alle erkennbaren Merkmale einer eigenen kulturellen Identität, die aufgelöst werden sollte. Ähnliche Maßnahmen sind bis heute Praxis, wo die Anpassung von Muslimen an bestimmte staatliche oder gesellschaftliche Ideologien gewünscht wird. Dies betrifft manchmal Einzelaspekte, wie beim Kopftuch-/Verschleierungsverbot, oder, wenn Minderheiten assimiliert werden sollen, die Ächtung aller mit dem Islam assoziierten Verhaltensweisen. In den meisten Fällen führt dies freilich nicht zu einer freiwilligen Werteübernahme und Anpassung, sondern zu offenem oder innerem Widerstand oder zu Emigration und Flucht.

¹⁴ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 19-23.

¹⁵ Vgl. zu den Morisken und der Piraterie Maziane: Corsaires, S. 50f., 59f., 69f., 90-93, 333f. (Bibliographie).

¹⁶ Ausläufer der Sierra Nevada bei Granada.

¹⁷ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 28-33, 40-47. Die Ursachen dieser Aufstände waren vielfältig: Neben den Dekreten, die für die Morisken weitere Einschränkungen bis hinein ins Alltagsleben bedeuteten, belasteten sie hohe Steuerforderungen. Eine Krise in der Seidenproduktion, die beinahe ganz in ihren Händen lag, gab dem Unmut noch weitere Nahrung, da sie für viele weitere Einbußen bedeutete. Sie reagierten also sowohl auf gesellschaftlichen als auch auf wirtschaftlichen Druck – hinzu kamen Hoffnungslosigkeit und auch

Seiten wurde dieser Krieg grausam geführt, er ließ verwüstete Landstriche zurück. Die Unterstützung von außen durch die Herren von Konstantinopel und Algier war eher halbherzig; sie verfolgten mehr ihre eigenen Ziele. Dieser Konflikt, zusammen mit gegen die Morisken gerichteter Propaganda, schuf im Verhältnis zwischen Alt- und Neuchristen gegenseitiges Misstrauen, Feindschaft und Furcht.

Während des Alpujarra-Krieges war es zu Deportationen von Morisken aus Granada gekommen, die in andere spanische Besitzungen verpflanzt wurden. Die größte Deportation dieser Art setzte jedoch unmittelbar nach dem Alpujarra-Krieg ein: Im November 1570 begann man damit, die Morisken von Granada zu versammeln; innerhalb von einer Woche starteten mehrere Züge – insgesamt mindestens 50.000 Personen –, die von Reitern eskortiert und nach Westandalusien, Alt- und Neukastilien sowie in die Extremadura gebracht wurden. Der Weg war beschwerlich, dauerte mehrere Wochen. Kalte Wintertage und Krankheiten wie Typhus forderten Opfer. Ziel dieser Unternehmung war es, die Morisken zu isolieren und verwandtschaftliche Netze zu zerreißen, um weitere Aufstände zu verhindern.¹⁸

Nach dem Alpujarra-Krieg fürchteten Altchristen erneute Aufstände, die Morisken Denunziationen bei der Inquisition. Man untersagte ihnen, ohne dringenden Grund die Städte und Dörfer zu verlassen, wo man sie angesiedelt hatte. Trotzdem wanderten viele in die Provinz Granada zurück. Man brachte sie wiederum in andere Gegenden, weil man ja weitere Aufstände befürchtete. Dieses Hin- und Rücksiedeln dauerte bis in die 1580er Jahre, als die Behörden es aufgaben, dagegen anzugehen. Gleichzeitig dachte man über eine „Lösung des Moriskenproblems“ nach. Die Ängste auf altchristlicher Seite nahmen psychotische Formen an: Man fürchtete den Ansturm aller Feinde der Christenheit auf das katholische Spanien. Prophezeiungen, es käme ein Retter, gab es auf beiden Seiten. Gewiss gab es durch die Kontakte nach außen konkrete Gründe für eine Furcht vor den Morisken, allerdings wurde diese Furcht derart durch Übersteigerungen genährt, dass die Atmosphäre aufgeladen wurde von einer irrationalen Panik.¹⁹

Man diskutierte mögliche Schritte: den Versuch einer weiteren Zwangsassimilierung mit stärksten Repressionen; die Auslöschung der Morisken entweder durch Vernichtung oder längerfristig durch Kastration und exogame Heiratsverbote; oder aber – und für diese Maßnahme würde man sich entscheiden – die Ausweisung, das Exil der gesamten

Hass. In Dörfern und Städten, wo beide Bevölkerungsgruppen gut vertreten waren, fand ein gemeinsames Alltagsleben statt. Dort rebellierten die Morisken in der Regel nicht, weshalb sie auch *moriscos de paz* genannt wurden.

¹⁸ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 35-40, 47-56.

¹⁹ Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 57-69.

Minderheit.²⁰ An den Erfolg letzter unternommener Missionierungsversuche glaubte man nicht mehr. In den Jahren von 1609 bis 1614 wurden deshalb alle Morisken, bis auf wenige Ausnahmen, des Landes verwiesen.²¹ Die meisten begaben sich nach Nordafrika und ins Osmanische Reich, einige gingen nach Südfrankreich, Italien, siedelten sich auf dem Weg nach Konstantinopel irgendwo an. – Sie bildeten von nun an in Spanien keine eigene Minderheit mehr. Diejenigen, die zurückblieben, hatten sich in den meisten Fällen bereits assimiliert.²²

Auf die Exilierung selbst soll an dieser Stelle nicht genauer eingegangen werden, sie beendet schließlich den Krypto-Islam in Spanien.

2. Der Krypto-Islam in Spanien

2.1 Die *taqīya*

Die *taqīya* – wörtlich: Vorsicht, Geheimhaltung – erlaubt es dem Muslim, sofern er dazu gezwungen wird, seinen Glauben zu verleugnen. Eine Begründung findet diese Institution in Sure 16,106:

Diejenigen, die an Gott nicht glauben, nachdem sie gläubig waren – außer wenn einer (äußerlich zum Unglauben) gezwungen wird, während sein Herz (endgültig) im Glauben Ruhe gefunden hat, – nein, diejenigen, die (frei und ungezwungen) dem Unglauben in sich Raum geben, über die kommt Gottes Zorn (w. Zorn von Gott), und sie haben (dereinst) eine gewaltige Strafe zu erwarten.²³

Auf dieser Basis verfasste der Muftī von Oran im Jahre 1504 ein Rechtsgutachten (*fatwā*), auf das sich die in Spanien lebenden Morisken stützen konnten, ohne vom Glauben abzufallen. Von diesem Gutachten zirkulierten verschiedene Versionen auf Arabisch und Spanisch²⁴ sowie in *Aljamiado*.²⁵ Es war ihnen unter dem Druck der christlichen Herrschaft erlaubt, eine Art inneren Islam zu leben und sich nach außen als Christen zu geben. Da es sich bei der *taqīya* quasi um das Fundament des Krypto-Islam in Spanien handelt, sei ein Teil der *fatwā* an dieser Stelle zitiert:

Wenn sie euch zur Stunde der *aṣṣala* [des Gebetes] zwingen ihre Götzenbilder anzubeten [...], so seien eure Gedanken bei Allah, auch wenn es außerhalb der *alkibla* [Gebetsrichtung] sei [...].

²⁰ Auch hier gab es Ausnahmen, vgl. Dadson: Tolerance, S. 147f.

²¹ Viele blieben entgegen der Dekrete dennoch im Land oder kehrten unmittelbar nach der Ausweisung zurück, vgl. Dadson: Tolerance, Kapitel 7 und 8, S. 147-182.

²² Siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, Kapitel 11: La diáspora morisca; Kapitel 12: La presencia morisca en España después de la expulsión. Zur Assimilierung vgl. auch Dadson: Tolerance, Kapitel 11, S. 225-243.

²³ Der Koran (Übers.: Rudi Paret), Sure 16,106. Vgl. hierzu auch R. Strothmann [Moktar Djebli]: Taqīyya, S. 134-136.

²⁴ Siehe García Arenal: Los Moriscos, S. 43-45.

²⁵ Siehe Galmés de Fuentes: Estudios, S. 31f.

Und wenn sie euch bedrängen, Wein zu trinken, so trinkt ihn, aber nicht mit *anniya* [die Absicht],²⁶ eine Verfehlung zu begehen.

Und wenn sie euch Schweinefleisch aufnötigen, so esst, indem ihr es in euren Herzen ablehnt [...] und [handelt] ebenso bei jeder verbotenen [*ḥaram*] Sache, zu der sie euch zwingen.

Und ebenso, wenn sie euch zwingen Wucher zu nehmen oder das Verbotene [la *ḥaram*] zu tun, dann tut es, indem ihr es mit euren Herzen ablehnt und bittet bei Allah dafür um Vergebung.

Und wenn sie euch zu den Worten des Unglaubens zwingen, und es ist euch möglich, euch zu verstellen, so tut es, und eure Herzen seien beständig im Glauben und das, was ihr unter Zwang sagt, sollen sie [die Herzen] ablehnen.²⁷

Damit waren die Morisken autorisiert, scheinbar gegen ihren Glauben zu handeln, wenn sie in ihrer wahren Überzeugung am Islam festhielten. Trotz dieser (legalen) Vorsichtsmaßnahmen bemerkten Altchristen diese Praxis.

Es gab jedoch auch andere Stimmen: Der Rechtsgelehrte Ahmad al-Wanšārīsī (834-914/1431-1508)²⁸ hatte beispielsweise eine umfangreiche *fatwā*-Sammlung zusammengestellt, in welcher der Standpunkt vertreten wird, dass Muslime nicht unter christlicher Herrschaft leben dürften und christlich dominierte Gebiete verlassen müssten, um der Apostasie zu entgehen:²⁹ „Lieber muslimische Tyrannei als christliche Gerechtigkeit.“³⁰

2.2 Formen des Widerstands

Viele Morisken übten Widerstand nicht als offene Rebellion, sondern indem sie weiter an ihrer Religion und an ihrer Kultur festhielten, soweit dies unter dem Druck von Verboten und Gefahren, denen man sich aussetzte, möglich war. Das eigene Heim entwickelte sich zu dem Raum, wo der Islam gelebt wurde. Den Kern der Glaubensgemeinschaft (*umma*) bildete die jeweilige Familie. Männer wie Frauen initiierten Zirkel, in denen der Koran rezitiert wurde. Vielen Familien wurden die Kinder genommen, um sie christlich zu erziehen.³¹ Diese stellten häufig eine Gefahr dar, da es ihnen nicht immer gelang, zu verheimlichen, dass die Eltern an islamischer Glaubens- und Lebenspraxis festhielten, was einige Eltern vor die Inquisition führte. Es blieb nur, die Kinder bis zu einem gewissen Alter christlich zu erziehen und erst in späteren Jahren, wenn sie reif genug wären, sich nicht zu verplappern, im Islam zu unterweisen. Oder man versteckte sie in den eigenen vier Wänden vor den Behörden, was auf Grund genauerer Kontrollen mit der Zeit sehr schwierig wurde.³² Teilweise wurde der

²⁶ Vgl. Wensinck: *Niyya*, S. 66f. Zum Genuss von Wein und zum Weinhandel vgl. allgemein Wensinck – Sadan: *Khamr*, S. 994-998 und zu den Morisken Nadeau: *Moscatele morisco*, S. 153-165.

²⁷ Wiedergegeben wird eine Abschrift der *fatwā* aus dem Jahr 1563; zitiert in Galmés de Fuentes: *Estudios*, S. 31f. (Übers. R.F.). Harvey gibt eine Übersetzung ins Englische, vgl. Harvey: *Muslims*, S. 61-63. Zum Muftī von Oran vgl. Stewart: *Identity*, S. 265-301.

²⁸ Vgl. zu ihm Lagardère: *al-Wanšārīsī*, S. 139-141 sowie Stewart: *Identity*, S. 298ff.

²⁹ Harvey: *Muslims*, S. 65; Watt [Peters]: *Hidjra*, S. 366f.

³⁰ Zitiert nach Lewis: *Juden in der islamischen Welt*, S. 31; vgl. dort auch Fußnote 21.

³¹ Vgl. Perry: *Maiden*, S. 137f.

³² Vgl. Perry: *Maiden*, S. 65-87.

Kontakt zu anderen Morisken verboten.³³ Damit lebten die Mitglieder der *umma* in Spanien ohne die Möglichkeit einer ausgeprägten Interaktion, und sie konnten nicht offen als Gemeinschaft auftreten.³⁴ Es ging somit oft darum, den Islam überhaupt zu erhalten.

Hat dieser Zwang, den Islam im Geheimen auszuüben, nun zu Besonderheiten über die Geheimhaltung hinaus geführt, so dass von einer eigenen Strömung im Islam gesprochen werden kann? Für eine Tradition, die den Morisken eigen ist, könnte sprechen, dass nach der Ausweisung 1609-1614 zahlreiche Exilanten, die etwa nach Nordafrika auswanderten, dort in vielen Fällen nicht als vollwertige Muslime anerkannt wurden. Doch dies scheint mehr die Position mancher Gelehrter widerzuspiegeln, aus deren Sicht, die Morisken sich der Apostasie schuldig machten, wenn sie nicht in die islamische Welt auswanderten.³⁵ Darüber hinaus verfassten sie eine Literatur in einer ihnen eigenen Sprachform, auf die in den folgenden Abschnitten näher eingegangen wird. Viele der wahrgenommenen Unterschiede beruhen jedoch auf einer Außenperspektive, welche die gesellschaftlichen Bedingungen unter denen die spanischen Muslime der frühen Neuzeit lebten, zu wenig berücksichtigt.

2.2.1 Sprache und Schrift als Widerstand: Die Aljamiadotexte der spanischen Muslime

Die Aljamiadoliteratur ist nicht auf romanische Dialekte begrenzt. Es sind Aljamiadotexte in sehr verschiedenen Sprachen bekannt. Dabei handelt es sich um Sprachen, die üblicherweise in einer anderen Schrift als der arabischen geschrieben werden. Gerade die Verwendung der arabischen Schrift für diese Sprachen kennzeichnet die Aljamiadotexte. Neben romanischen Sprachen und Dialekten finden sich beispielsweise Texte auf Serbokroatisch, Albanisch, auf Chinesisch, Griechisch, Latein, Ungarisch und auch auf Deutsch.³⁶

Dabei weisen sie gewisse Gemeinsamkeiten auf: zum einen die Verwendung der arabischen Schrift; zum anderen ist die Funktion der Texte meist auf einen (im weiteren Sinne) religiösen Bereich beschränkt und zwar innerhalb der Religionsgemeinschaft, so dass diese Art von Literatur den nichtmuslimischen Zeitgenossen selten bekannt wurde. Schließlich zeigt die Sprache einen hybriden Charakter: Konzepte aus der islamischen, v.a. aber der koranischen Ideenwelt, werden meist auch mit dem entsprechenden arabischen Wort wiedergegeben,

³³ Vgl. Perry: Maiden, S. 137.

³⁴ Nicht wenige Morisken assimilierten sich und wurden gläubige Christen. Zu regionalen und individuellen Unterschieden siehe Dadson: Tolerance.

³⁵ Siehe etwa die erwähnte Sammlung von al-Wanšārīsī. Andere Rechtsgelehrte sahen jedoch Ausnahmen vor und verlangten nicht, dass Bürgen in Gefahr gebracht werden sollten oder Familien ruiniert würden. Siehe dazu die Positionen von Kairoer Gelehrten der vier Rechtsschulen bei Harvey: Muslims, S. 65-69. Zur Situation der Morisken in der islamischen Welt siehe Domínguez Ortiz – Vincent: Historia, S. 230-245 sowie García-Arenal – Wiegers: Expulsion.

³⁶ Vgl. Hegyi: El uso, S. 153-158.

ebenso erscheinen viele Koranzitate auf Arabisch.³⁷ Der hybride Charakter findet sich meist nicht nur im Bereich des Wortschatzes und der Semantik, sondern auch in der Morphologie, Wortbildung und Syntax.³⁸ Die Sprache ist meist dialektal geprägt und weist umgangssprachliche Kennzeichen auf. Die arabische Schrift wird an die Besonderheiten der Sprache mit Hilfe von diakritischen Zeichen angepasst, indem entweder neue Zeichen eingeführt oder arabische Zeichen umfunktioniert werden. Abweichende Schreibungen arabischer Wörter weisen darauf hin, dass das Arabische nicht (mehr) korrekt beherrscht wurde.³⁹

Auf Grund der Tatsache, dass viele Aljamiadotexte in den verschiedenen Sprachen neben individuellen Eigenschaften auch große Gemeinsamkeiten aufweisen, ist der Begriff *Aljamiadoliteratur* für die Handschriften der spanischen Krypto-Muslime zu präzisieren.

Es erweist sich dabei als sinnvoll, die Schriftform von der Sprache zu trennen. Für in arabischen Buchstaben geschriebene Sprachen, die man für gewöhnlich nicht dem arabisch-islamischen Kulturkreis zuordnet, ist der Begriff *Aljamiadoliteratur* durchaus geeignet, da in vielen dieser Schriftformen auch ein ähnliches Wort existiert, das auf Arabisch *'ağamī* zurückgeht (Fremdsprache, das Nicht-Arabische).⁴⁰ *Aljamiado* stellt folglich einen allgemeinen Begriff dar. Im Spanischen findet sich daher oft der Ausdruck *literatura aljamiado-morisca*, um die Bezeichnung zu präzisieren. Georg Bossong will das Wort *Aljamiado* ebenfalls für die Schriftform reservieren und sie terminologisch von der Sprachform trennen, die er im Fall der Morisken einfach als *Morisco* (Moriskisch) bezeichnet.⁴¹ Problematisch ist sein Vorschlag jedoch, weil die Bezeichnung *Morisco* nahe legen könnte, dass es eine gemeinsame Sprache der Morisken gäbe, unabhängig vom Grad der Assimilierung. Außerdem handelt es sich wieder um die oben angesprochene Fremdzuschreibung und als Sprache der spanischen Muslime eignet sich ein Begriff, welcher die Neuchristen bezeichnet, nur bedingt. *Morisco* ist darüber hinaus nicht eindeutig, da es sich hierbei seit dem Mittelalter um das Adjektiv zu *moro* handelt und somit in vielen Kontexten der Bedeutung *muslimisch* entspricht. Auch lässt sich für das 17. Jahrhundert noch nachweisen, dass mit *lengua morisca* die *maurische Sprache* gemeint sein konnte, worunter man das (Dialekt-)Arabische verstand.⁴² Die Trennung zwischen Sprache und Schriftform bleibt dennoch wichtig, in einigen Fällen griff man nämlich auf lateinische Buchstaben

³⁷ Vgl. Hegyi: *El uso*, S. 148-153.

³⁸ Siehe hierzu auch Hegyi: *Sprache*, S. 736-753 und die Einleitung in Kontzi (Hg.): *Aljamiadotexte*. Bd. 1.

³⁹ Vgl. Hegyi: *El uso*, S. 153f.

⁴⁰ Siehe Hegyi: *Sprache*, S. 736.

⁴¹ Siehe Bossong: *Religion*, S. 1344.

⁴² Vgl. Harvey: *Muslims*, S. 4.

zurück.⁴³ Die Morisken konnten sich im Laufe der Zeit kaum noch sprachlich von ihren altchristlichen Landsleuten abgrenzen. Die Kenntnis des Arabischen hatte in Aragón und Altkastilien in ihren Reihen bereits vor der Reconquista stark abgenommen. Die Verwendung der arabischen Schrift hatte somit nicht in erster Linie praktische, sondern vor allem sakrale Gründe:⁴⁴ „Schrift wird zum ‚Kulturreim‘, zum sinnfälligen Ausdruck der Zugehörigkeit zum islamischen Kulturkreis“⁴⁵. Die Verwendung dieser Schrift war nicht nur ein Bekenntnis, sondern diente auch der Abgrenzung gegen den Katholizismus und dem Widerstand gegen sprachliche Assimilierungsbestrebungen,⁴⁶ v.a. nachdem die arabische Schrift und Sprache verboten worden waren. Auf Grund der Zugehörigkeit zum islamischen Kulturkreis, hat diese Form des Spanischen besonders viele arabische Elemente in sich aufgenommen. Georg Bossong spricht in diesem Zusammenhang von *heterodoxem Spanisch*, dazu gehöre ebenfalls das hebraisierte Spanisch der Sepharden, das Judenspanische. Beiden steht das *orthodoxe Spanisch*, das latinisierte Spanisch der Christen gegenüber, das starke humanistische Einflüsse erfahren hat:⁴⁷

So erscheint das Spanische nach 1492 in drei religiös determinierte Varietäten aufgespalten: eine islamische, die nach 1609 untergegangen ist; eine jüdische, die sich bis heute behauptet hat; und eine markiert christliche, welche die Norm der Standardsprache bestimmt.⁴⁸

Deshalb spricht Hegyi auch von einer islamischen Variante des Spanischen (*variante islámica del español*).⁴⁹ Wie das Arabische die Sprache ist, welche man typischerweise mit dem Islam verbindet, so wird die Sprache der spanischen Muslime in der verschrifteten Gestalt der Aljamiadoliteratur zu einer Varietät, die man dem Krypto-Islam zuordnen kann.

Die Aljamiadotexte kreisen in einem weiteren Sinne meist um den Islam.⁵⁰ Sie dienten der Unterweisung, der Bewahrung der eigenen Tradition und Identität. Mit einem islamisch geprägten Spanisch, das Wortentlehnungen aus dem Arabischen, semantische und syntaktische Arabismen enthielt, konnten nicht nur Inhalte übersetzt werden, auch der ursprünglichen Form kam man näher und Stile ließen sich leichter übertragen. Die Abweichung von der christlich geprägten Norm diente nicht nur der Abgrenzung, sondern konservierte Eigenheiten, die sonst geglättet worden wären.⁵¹ Es handelt sich nach Galmés de

⁴³ Vgl. Hegyi: Sprache, S. 737.

⁴⁴ Vgl. Hegyi: El uso, S. 159-162.

⁴⁵ Bossong: Religion, S. 1344.

⁴⁶ Vgl. Hegyi: El uso, S. 162f. Zu den Protestanten hatten die Morisken durchaus ein anderes Verhältnis. Vgl. Cardaillac: Moriscos y cristianos, S. 119-141, 145.

⁴⁷ Bossong: Moriscos y sefardíes, S. 368-392; Bossong: Religion, S. 1344f.

⁴⁸ Bossong: Religion, S. 1345.

⁴⁹ Siehe Hegyi: Una variante islámica del español, S. 647-655.

⁵⁰ Eine Auflistung der Textsorten/-gattungen gibt Galmés de Fuentes: Estudios, S. 29.

⁵¹ Jan Assmann hat immer wieder betont, dass Schrift mehr der Speicherung als der Kommunikation dient. Siehe z.B.: Assmann: Religion, S. 105-107, 121.

Fuentes um *traditionelle Literatur*, welche auf der individuellen Textebene der *micro-contextos* wenig innovativ war und sich an der arabisch-islamischen Literatur orientierte. Auf der übergeordneten globalen Ebene der *macro-contextos* wurden die Texte jedoch neu angeordnet und entsprachen den aktuellen Lebensverhältnissen und Bedürfnissen der Minderheit.⁵² Ein wichtiges Thema war die Auseinandersetzung mit dem Christentum, wobei die spanischen Krypto-Muslime sich nicht nur vom Christentum distanzieren, sondern sich in einigen Fällen sogar von der koranischen Offenbarung entfernten. Insgesamt standen sie jedoch in islamischer Tradition.

2.2.2 Antichristliche Polemik zur Gottessohnschaft Jesu

An dieser Stelle soll die Auseinandersetzung der Morisken mit dem Christentum genauer untersucht werden an Hand des von Reinhold Kontzi herausgegebenen mittleren Teils der Handschrift der *Biblioteca Nacional* BN 4944.⁵³ Hauptthema in diesem Teil der Handschrift ist die Gottessohnschaft Jesu und der Versuch, diese zu widerlegen. Mit seinem didaktischen Anspruch liefert der Text den Rezipienten auch Argumente, um die Gottessohnschaft Jesu in Frage zu stellen und ruft Lehren des Koran ins Gedächtnis, die in dem christlich geprägten Umfeld, in dem die Morisken lebten, leicht in Vergessenheit geraten konnten. Eingeleitet wird der Text folgendermaßen:

Hier und im Folgenden möchte ich die Blindheit der *goyim* [Ungläubige, Christen] aufzeigen, damit all jene, die in diesem Buch lesen, wissen und verstehen können wie man mit ihnen disputieren soll und welcher ihr Glaube ist.⁵⁴

Es stellt sich die Frage, ob diese einleitenden Sätze ihre ursprüngliche Funktion nicht verloren hatten; mit Christen zu disputieren und ihren Glauben in Frage zu stellen, barg die Gefahr, die Aufmerksamkeit der Inquisition auf sich zu ziehen. Mit der Darstellung der christlichen Lehre konnte vielmehr die eigene Position in Abgrenzung zu jener der Christen vermittelt werden,

⁵² Vgl. Galmés de Fuentes: Estudios, S.47.

⁵³ Kontzi (Hg.): Aljamiadotexte, S. 777-798. Zur Transliteration sei angemerkt, dass der Textedition von Kontzi gefolgt wird, der sich im Wesentlichen am System der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) orientiert, es aber an die sprachlichen Eigenheiten der Aljamiadotexte anpasst. Die arabischen Wörter erscheinen nicht immer in ihrer „korrekten“ Schreibweise. Dabei wird ganz der Ausgabe von Kontzi gefolgt und Abweichungen nicht gesondert gekennzeichnet. Alle Übersetzungen des von Kontzi edierten Textes stammen von mir. Dabei wurde nahe am Wortlaut übersetzt, um vom Arabischen beeinflusste sprachliche Eigenheiten auch im Deutschen durchscheinen zu lassen. Arabismen blieben stehen, sofern sie nicht Teil des spanischen Standardwortschatzes sind. Mit Ausnahme der Eigennamen sind die Arabismen zur Hervorhebung *kursiv* wiedergegeben. Übersetzungen der arabischen Termini, Anmerkungen und Ergänzungen wurden in eckige Klammern gesetzt: [...]. Eine vollständige Edition der Handschrift wurde von Denise Cardaillac herausgegebenen: La polémique anti-chrétienne du manuscrit n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. 2 Bde. Montpellier 1972.

⁵⁴ BN 4944 f 36^r (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 778).

wodurch den Beispielen und Kommentaren eine bewahrende Funktion für den internen Gebrauch zukommt.

Die Erzählung von Paulus und El Mūmin

Es folgt ein Text, der laut dem Morisko-Schreiber aus dem fünften Buch einer Geschichte stammt, die Sayfū Ibnu ‘Umar an-Nabī⁵⁵ verfasst habe. Laut diesem erzählte der Cousin des Propheten, Ibnu ‘Abbās (geb. drei Jahre vor der Hidschra),⁵⁶ ‘Īsā Ibnu Maryam (Jesus) habe im Heiligen Land gepredigt, viele seien ihm gefolgt. Ein König namens Pabloš, in der Transliteration auch mit der Graphie „Pawloš“ wiedergegeben, habe sie verfolgen lassen. An diesem Pabloš, der stark an Paulus/Saulus der biblischen Apostelgeschichte erinnert,⁵⁷ nimmt der Morisko-Schreiber Anstoß, er habe nämlich die Lehre Jesu verfälscht, nachdem er Verfolger gewesen war und zum Glauben bekehrt worden sei. Er führt die Gebetsrichtung (*l-alqibla*) in Richtung des Sonnenaufgangs ein. Er meint, alles Essbare sei ein Geschenk Gottes und Geschenke weise man nicht zurück, deshalb sei es erlaubt (*ḥalāl*) von allem zu essen. Der Morisko kommentiert das mit „Und sie aßen all die Speisen [*košaš*], die verboten waren.“⁵⁸ Des weiteren habe Paulus, unter Ausschluss aller anderen, vier Männern, nämlich Ya‘qūb, Naštur, Malqun und El Mūmin gesagt, dass ‘Īsā (Jesus) Allāh sei und er sich den Menschen ähnlich gemacht habe. Ya‘qūb und Naštur hätten sich seiner Meinung angeschlossen, Malqun sagte, es seien drei (Trinität). El Mūmin (schlicht als „der Gläubige“ bezeichnet) aber bezichtigt sie alle der Lüge und verlässt sie und warnt seine Freunde und Verwandten vor ihnen:⁵⁹

„Brüder, ihr wisst nicht, dass *almasīh* [der Messias] ein Mensch aus Fleisch [und Blut] war, und er war Diener und Bote des Schöpfers. Und so sagte er es euch.“ Und sie sagten: „Du hast wahr gesprochen.“ Er sagte: „So wisst, dass dieser falsche Paulus diese Menschen betrogen hat, und seht euch vor, dass er euch nicht betrüge, wie er sie betrogen hat.“⁶⁰

Verfolgungen und Gefangensetzung sind die Folge. El Mūmin und seine Anhänger wollen in der Einsiedelei, in Höhlen im Gebirge, leben und kein Land beanspruchen.⁶¹

⁵⁵ Vgl. Donner: Sayf b. ‘Umar, S. 102f. Sayf b. ‘Umar galt vielen als unglaubwürdig, da er vertrauenswürdigen Muslimen erfundene Berichte in den Mund gelegt haben soll. Der berühmte Historiker al-Ṭabarī stützte sich jedoch auf ihn als Hauptquelle für die frühen islamischen Eroberungen. Vgl. Cardaillac (Hg.): La polémique anti-chrétienne du manuscrit n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Bd. 1, S. 174.

⁵⁶ Veccia Vaglieri: ‘Abd Allāh b. al-‘Abbās, S. 40f.

⁵⁷ Cardaillac (Hg.): La polémique anti-chrétienne du manuscrit n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Bd. 1, S. 174f. Zu den Quellen und Hintergründen siehe S. 175-178.

⁵⁸ BN 4944 f 36^v-f 39^v (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 778-781). Siehe auch Cardaillac (Hg.): La polémique anti-chrétienne du manuscrit n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Bd. 1, S. 182f.

⁵⁹ Siehe BN 4944 f 39^v-f 40^v (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 781f.).

⁶⁰ BN 4944 f 40^v (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 782).

⁶¹ Siehe BN 4944 f 40^v (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 782).

An dieser Stelle bringt der Morisko-Schreiber ein Koranzitat auf Arabisch, das er übersetzt und im Kontext der Erzählung um Paulus und El Mūmin auslegt. Bei der Koranstelle handelt es sich um einen Teil von Sure 57,27:

[...] [U]nd wir ließen im Herzen derer, die sich ihm anschlossen [‘Īsā], Milde Platz greifen (w. wir setzten in das Herz derer, die sich ihm anschlossen, Milde), Barmherzigkeit und Mönchtum [*umillansa*]. – Sie brachten es (d.h. das Mönchtum) (von sich aus) auf. Wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben. (Sie haben es) vielmehr (von sich aus) im Streben nach Gottes Wohlgefallen (auf sich genommen) [das heißt El Mūmin und diejenigen, die mit ihm waren]. Doch hielten sie es (nachdem sie es erst einmal auf sich genommen hatten) nicht richtig ein. – Und wir gaben denjenigen von ihnen, die (an die Wahrheit der ihnen übermittelten Offenbarung) glaubten, ihren Lohn. Aber viele von ihnen waren Frevler [die Gegner El Mūmins].⁶²

Pabloš kommt die Rolle des Frevlers zu, während El Mūmin nach Gottes Wohlgefallen strebt. Dies scheint auch der Rollenverteilung zu entsprechen, die er Christen und Muslimen zuschreibt. Die Christen, die an die Gottessohnschaft Jesu glauben, erscheinen als Frevler, während die Muslime den Geboten Gottes folgen. Er betont mehrfach die Blindheit und die fehlende Einsicht der Christen. Die Ursachen des Frevels sieht er somit womöglich gerade in diesen Unzulänglichkeiten, weniger in einem bösen Vorsatz. In dieser Erzählung ist bereits thematisiert, was sich durch den übrigen Text zieht: die Verfälschung der göttlichen Lehre in Form der Gottessohnschaft Jesu. Zugleich spricht diese einleitende Geschichte die Gefahren für die Rechtgläubigen an und stellt somit eine Identifikationsmöglichkeit und Handlungsorientierung für die spanischen Muslime dar.

Die Auseinandersetzung mit den Evangelien

Im Folgenden setzt sich der Verfasser der Handschrift BN 4944 mit den Evangelien auseinander, um zu zeigen, dass die Christen sie falsch interpretieren. Die Evangelien selbst böten keine argumentative Grundlage für die Gottessohnschaft Jesu:

Wisse Bruder, dass ich dir die mangelnde Übereinstimmung der Christen, und natürlich das Wissen davon, sehr leicht verkünden und zeigen will [ki(y)ero], durch ihr Evangelium. [...] Und diejenigen, welche das Evangelium schrieben, waren vier: Yūḥanā [Johannes] und Matthäus und Markus und Lukas. Und der erste war Matthäus.⁶³

Der Verfasser zitiert nun ausführlich Matthäus 5,3-6,18 (von den Seligpreisungen bis zur rechten Einstellung beim Fasten). Mehrere Passagen fehlen, der Zusammenhang bleibt aber gewahrt. Dem Evangelientext folgt ein Kommentar:

Wisse gehorsamer Bruder, dass Matthäus dies aus den Worten, die ‘Īsā [Jesus] sprach, zusammengetragen hat. Und er sagte: „Euer Schöpfer sieht euch und hört euch.“ Und er sagte nicht: „Ich sehe und höre euch.“ Und er sagte: „Vater unser, der in den Himmeln ist, dein Name sei geheiligt.“ Und er sagte nicht: „Ich bin im Himmel, geheiligt sei mein Name.“ Und es scheint hier, dass er nicht sagte: „Betet mich an.“ Zuvor sagte er ihnen, dass sie einen einzigen Gott, Herr des Himmels und der Erde,

⁶² Übers.: Rudi Paret. Vgl. für die Einschübe in eckigen Klammern BN 4944 f 41^v-f 42^f (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 782f.).

⁶³ BN 4944 f 42^f (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 783).

anbeten sollten. Nun, was für eine große Blindheit ist diese, dass sie lesen und nicht verstehen, wie ein Esel, der Bücher trägt.⁶⁴

Jesus (‘Īsā) hätte, wenn er Gott wäre, in der Ich-Form sprechen müssen, doch er äußert sich über Gott stets in der dritten Person. Dieses Argument wird einen Anhänger der Trinitätslehre kaum überzeugt haben. Der Verfasser zeichnet die Christen als ausnehmend einfältig – deshalb der Vergleich mit dem Esel⁶⁵ – und setzt mit dieser rhetorischen Strategie den Gegner zugleich herab.

In den Ausführungen zu Markus werden Textstellen (bewusst?) verfälscht. Während es bei Markus 1,11 beispielsweise heißt: „Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“, gibt der Morisko diese Textstelle wieder mit „Mein Freund bist du“⁶⁶, was seine Behauptung stützt, die Gottessohnschaft Jesu widerspreche den Evangelien:

Und er [Markus] sagte, dass die Stimme aus dem Himmel gesagt habe: „Mein Freund bist du“, das heißt „mein *an-nabī* [Prophet] bist du“, so wie es wahr ist, dass er Prophet war und Bote und Diener von *Allāh*, *subhānahu* [gelobt sei Er], und Sohn seiner Dienerin, denn es ist ein großes Wunder, wie sie nicht wissen und nicht verstehen und ein falsches Zeugnis ablegen über sich selbst.⁶⁷

Der Bibeltext bei Markus 1,11 spricht in verschiedenen Ausgaben vom „Sohn“ (hijo, Filius, υἱός).⁶⁸ Der Morisko ändert die Stelle, um den Nachweis zu erbringen, „Freund“ (amigo) sei mit „Prophet“ gleichzusetzen und Jesus sei der Prophet Gottes, nicht aber sein Sohn gewesen. Er hält den Christen vor, dass sie nicht einmal im Sinne des Evangeliums argumentierten, sondern es entweder falsch verstünden oder gar bewusst falsch interpretierten. Dabei weichen gerade die Zitate vom kanonischen Text ab, indem Textteile ausgelassen oder verändert werden.

Auch das Lukasevangelium wird zitiert, insbesondere das erste Kapitel, in dem Gabriel Maria die Geburt Jesu verheißt.⁶⁹ Die Stelle fehlt, in welcher das Kind „heilig und Gottes Sohn“ genannt wird (Lk 1,35). Der Schreiber zitiert auf Latein mit arabischen Buchstaben das *Ave Maria*⁷⁰ und kommentiert das *gratia plena* der Maria, wobei er wieder zeigen will, dass Jesus und Gott nicht identisch sind: „[...] [D]ie Gnade und der Segen des Schöpfers ist [eš] im Himmel und in der Erde und im Meer und über allen Menschen [ğenteš]. Und die Gnade ist nicht der Schöpfer, eher ist sie vom Schöpfer den Menschen gegeben [...]“⁷¹ Die Gnade,

⁶⁴ BN 4944, f 44^v-f 45^r (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 785). Zu Jesus im Islam siehe Anawati: ‘Īsā, S. 81-86.

⁶⁵ Vgl. zur Symbolik des Esels im Islam Cook: Donkey (eschatological aspects).

⁶⁶ BN 4944 f 45^r (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 786).

⁶⁷ BN 4944 f 46^r (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 786).

⁶⁸ Siehe im Literaturverzeichnis die Bibelausgaben.

⁶⁹ Zu Maria vgl. Wensinck – Johnstone: Maryam, S. 628-632; zu Gabriel vgl. Pedersen: *Djabrā’īl*.

⁷⁰ Vgl. BN 4944 f 46^v-f 47^r (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 787).

⁷¹ BN 4944 f 47^v (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 788).

welche Maria „anfüllt“, ist Jesus. Diese Gnade der Maria kommt von Gott und ist daher nicht mit ihm identisch. Deshalb sind auch Gott und Jesus nicht identisch.

[...] [S]ie wissen sehr wohl, dass niemand *Allāh, subḥānahu* [gelobt sei Er], ähnlich ist noch ähnlich sieht, und sie geben ihm Gestalt und Ähnlichkeit und sagen, ‘Īsā Ibnu Maryam [Jesus Sohn Marias] sei *Allāh*, und sie glauben auch, dass *Allāh, subḥānahu*, Trinität ist, dass er drei Personen ist, und sie glauben auch, dass ‘Īsā der Sohn von *Allāh, subḥānahu*, ist. Diesen Glauben will *Allāh* nicht, und wir Muslime glauben nicht, dass er wahr ist, vielmehr glauben wir, dass *Allāh* keinen Herrn hat außer Ihm [selbst], es gibt keinen, der Ihm gleicht, und dass ‘Īsā der *an-nabī* [Prophet] und Bote des Schöpfers war und Diener des Schöpfers, *subḥānahu*.⁷²

Da ja der Zwang bestand, sich in den christlichen Lehren unterweisen zu lassen, wird die Notwendigkeit verständlich, sich von diesen abzugrenzen und daran zu erinnern, was Muslime glauben sollen. Viele Argumente basieren auf den (zum Teil verfälschten) Aussagen der Evangelisten über Jesus, dessen Rolle als Prophet anerkannt wird, der aber stets als Mensch gesehen wird, seiner Göttlichkeit wird deutlich widersprochen.

Anders erscheint ein Kommentar zum Beginn des Johannes-Evangeliums:⁷³

Wenn *Almasīh* [der Messias] das Wort des Schöpfers ist und das Wort von ihm Schöpfer ist, dann ist *Almasīh Allāh*; so wären alle erschaffenen Dinge *Allāh*, die durch das Wort geschaffen wurden, [...]. Und *Almasīh* wurde durch die Macht des Schöpfers geschaffen; *Allāh, subḥānahu*, wurde nicht geschaffen, also ist *Almasīh* nicht *Allāh*.⁷⁴

Der Morisko unterstreicht, dass Jesus menschliche Eigenschaften besaß, dass er geboren wurde, ein Kind war und zum Erwachsenen wurde. Gott aber wachse nicht und werde nicht geringer. Daher sei Jesus unmöglich Gott.⁷⁵ Die Lehre eines einzigen nicht gezeugten, nicht zeugenden Gottes, der niemandem gleicht, findet sich in Sure 112, die hier vollständig zitiert wird:

Sag: Er ist Gott, ein Einziger, Gott durch und durch (er selbst) (?) (w. Der Kompakte) (oder: der Nothelfer(?)), w. Der, an den man sich (mit seinen Nöten und Sorgen) wendet, genauer: den man angeht?) Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. Und keiner ist ihm ebenbürtig.⁷⁶

Der Morisko bringt noch folgenden (unvollständig zitierten) Koranvers in Zusammenhang mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums; gemeinsam ist ihnen das Thema des „Wortes“:

Und wenn (alles), was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre [plumas]⁷⁷ wären, und das Meer (Tinte, und), nachdem es erschöpft ist, (w. nach ihm) sieben (weitere) Meere als Nachschub erhielte (damit die Worte Gottes alle niedergeschrieben werden können), würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen. Gott ist mächtig und weise.⁷⁸

Widersprüche im christlichen Dogma veranlassen den Morisko, seine „Brüder“ mit Argumentationshilfen zu unterstützen:

⁷² BN 4944 f 48^v-f 49^r (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 788f.). Vgl. zur Trinitätslehre Thomas: *Tathlith*, S. 373-375.

⁷³ Vgl. Joh 1,1ff.

⁷⁴ BN 4944 f 51^v-f 52^r (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 791f.).

⁷⁵ Vgl. BN 4944 f 52^r (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 792).

⁷⁶ Sure 112,1-4 (Übers.: Paret). Vgl. zur Setzung der Klammern und Fragezeichen das Vorwort bei Paret.

⁷⁷ Vgl. BN 4944 f 53^r (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 793).

⁷⁸ Sure 31,27. Hier wird er vollständig in der Übersetzung von Paret wiedergegeben.

Sie [die Christen] werden sagen, dass Gott der Vater einen Sohn hatte. „Und wer war der Sohn?“ Und sie werden sagen: „’Isā, und Gott der Vater der gestorbene [i Di(y)óš el padre mu(w)erto].“ Sprich: „Gott der Vater starb nicht.“ Dann werden sie sagen: „Gott der Sohn.“ „Wer war jener?“ Sie werden sagen: „*Almasīh* [der Messias].“ „Und hatte *Almasīh* einen Sohn?“ „Nein“, werden sie sagen. „Dann [ist] Gott der Vater und starb nicht, und *Almasīh* hat keinen Sohn und starb. Es scheint, dass der lebendige Vater nicht *Almasīh* ist, noch dass (der) gestorbene *Almasīh* der lebendige Vater ist, denn Er ist *Allāh* und Er ist nicht *Almasīh*, noch ist *Almasīh Allāh* [...]“.“ Oh [Anredepartikel *yā*] Herr, wie sind sie blind, sie lesen und sie verstehen nicht.⁷⁹

An einer anderen Stelle wird in einem ähnlichen Zusammenhang gesagt: „Dann wäre Er [Gott] sein eigener Sohn. Dies glaubt niemand, der Hirn, Verstand und Erinnerungsvermögen hat.“⁸⁰

Der Morisko stellt die Abstrusität und Widersinnigkeit der christlichen Lehre heraus: Wie könnte ein Vater sein eigener Sohn sein! In der Argumentation stellt sich der Schreiber nicht die Frage, ob und inwiefern diese Gottessohnschaft wörtlich zu nehmen und mit einem irdischen Verwandtschaftsverhältnis überhaupt vergleichbar ist. Zum anderen will er einen logischen Widerspruch aufzeigen. Dafür folgt er zunächst der Prämisse, dass Gott einen Sohn habe, nämlich den Messias, der ebenfalls Gott sei (zweite Prämisse), aber keinen Sohn habe (dritte Prämisse). Wenn Gott einen Sohn hat, der mit Gott identisch ist, wie kann dieser keinen Sohn haben? Der Schluss, der sich daraus ergäbe (nämlich *Gott hat einen Sohn* und *Gott hat keinen Sohn*), erscheint ihm widersprüchlich und somit inakzeptabel.

Die Gottessohnschaft wird zum einen mit einem unmöglichen Verwandtschaftsverhältnis, zum anderen auf Grund eines widersprüchlichen logischen Schlusses, abgelehnt. Ein weiteres Gegenargument stellt der Wortlaut des Koran dar:⁸¹

Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Jesus Christus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und *Sein Wort, das Er Maria entboten hat, und Geist von ihm*. [„Wa kalimātihi alqāhā ilā Maryama wa rūḥ(un) minhu“, dize: „I šu palabra lansóla a Maryam e-špiritu d-él.“] Darum glaubt an Gott und an seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (vielmehr alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.⁸²

*Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei! da war er.*⁸³

Das folgende Zitat bringt der Morisko in der Handschrift auf Arabisch, diesmal ohne Erläuterung: „Und sag: Lob sei bei Gott, der sich kein Kind (oder: keine Kinder) zugelegt hat,

⁷⁹ BN 4944 f 52^v-f 53^r (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 792f.).

⁸⁰ BN 4944 f 56^f (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 795f.).

⁸¹ Der Morisko zitiert in BN 4944 f 53^v (Kontzi [Hg.]: Aljamiadotexte, S. 793) auf Arabisch aus dem Koran. Hier werden die beiden Verse ganz wiedergegeben. Der Teil, der in der Handschrift erscheint, ist kursiv wiedergegeben. Vgl. die beiden folgenden Fußnoten.

⁸² Sure 4,171 (Übers.: Paret).

⁸³ Sure 3,59 (Übers.: Paret).

und der keinen Teilhaber an der Herrschaft hat, und keinen Freund (der ihn) vor Erniedrigung (schützen müsste)! Und preise ihn allenthalben!“⁸⁴

Diese Zitate belegen die ablehnende koranische Haltung zur Gottessohnschaft Jesu. Aus islamischer Sicht ist der Korantext freilich Gotteswort, vermittelt durch Gabriel an den Propheten, und somit ein schwer wiegendes Argument gegen das christliche Dogma. Es sollte nachgewiesen werden, dass Jesus durch Gottes Wort geschaffen wurde, wie die gesamte Schöpfung. Gott mit dem Wort zu identifizieren, würde ihn mit der Schöpfung gleich setzen. Gott aber ist nicht das Wort, er ist nicht die Schöpfung, er ist deren Ursache.

Die Argumentation beruht hauptsächlich auf drei Verfahren: Zum einen werden aus dem Koran Verse zitiert, welche die Gottessohnschaft Jesu und die Trinitätslehre ablehnen. Zum anderen wird versucht, mit Hilfe der Evangelientexte den Christen Fehlinterpretationen nachzuweisen, wobei sie nicht dem Wortlaut nach wiedergegeben werden. Die Gottessohnschaft Jesu wird auch auf der Basis logischer Schlüsse zurückgewiesen. Diese Verfahren finden sich in den meisten Texten der Morisken mit antichristlicher Polemik.⁸⁵ Mit dem Versuch der Widerlegung der Gottessohnschaft Jesu und damit der Trinität, stehen die Morisken in islamischer Tradition, welche die Eineinzigkeit (*tawḥīd*)⁸⁶ Gottes betont und die Trinitätslehre bereits als Beigesellung (*širk*) interpretiert.⁸⁷ Jesus erhält aber eine ungemein bedeutendere Rolle als in den meisten Strömungen des Islam üblich und stellt eines der Hauptthemen in der Literatur der Morisken dar. Um der Abgrenzung vom Christentum willen wurde beispielsweise die Jungfräulichkeit Marias in Frage gestellt oder gar abgelehnt,⁸⁸ weil man dies als typisch christlich identifizierte. Morisken mit genauen Korankenntnissen vertraten diese Meinungen im Regelfall nicht, was sich in Einzelfällen jedoch auch nachweisen lässt! Darüber hinaus werden Aussagen getroffen, welche die Identität von *Allāh* und dem christlichen Gott abstreiten. Neben das koranische Fundament tritt also ein antichristliches Verständnis, das bei vielen Morisken, wohl vor allem bei den weniger gebildeten, den Korantext überschattet und ihm widerspricht.⁸⁹

Der Islam hat in Spanien im Laufe des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts eigene Ausprägungen erfahren. Durch den Zwang von christlicher Seite, war es den Muslimen nur möglich, ihren Glauben im Geheimen auszuüben. Die ständige Konfrontation mit dem

⁸⁴ Sure 17,111; BN 4944 f 57^v (Kontzi [Hg.]: *Aljamiadotexte*, S. 797).

⁸⁵ Vgl. Cardaillac: *Moriscos*, S. 211-233.

⁸⁶ Vgl. Gimaret: *Tawḥīd*, S. 389. Die Radikale *whd* finden sich auch im arabischen Wort für „eins“.

⁸⁷ Vgl. Cardaillac: *Moriscos*, S. 207. Siehe auch Gimaret: *Širk*, S. 484-486.

⁸⁸ Vgl. Sure 19 (vor allem Vers 20).

⁸⁹ Vgl. Cardaillac: *Moriscos*, S. 247-258, 275-278.

Christentum hat das Denken und somit auch die Literatur der spanischen Krypto-Muslime geprägt. Dass sich in einigen Fällen die Aljamiadotexte von der koranischen Offenbarung entfernten, weil sie sich möglichst vom Christentum distanzieren wollten, kann jedoch nicht zu dem Schluss führen, dass es sich um eine eigene Strömung des Islam handelt; die Auseinandersetzung mit islamischer Tradition diente dazu, diese zu erhalten, nicht etwa besondere Positionen und ein eigenes Profil zu entwickeln. Die dominante Weltanschauung zwang zu einem verborgen gelebten Glauben im Kleid eines abgelehnten Christentums. Man war isoliert von der zeitgenössischen islamischen Gelehrsamkeit und konnte deren Impulse nur schwer aufnehmen. Abweichungen von orthodoxen islamischen Strömungen waren oft nicht beabsichtigt, wollte man doch den Glauben weniger erneuern als ihn bewahren, der auf Grund der Auflösung der Glaubensgemeinschaft bedroht war von einem kulturellen Gedächtnisschwund.⁹⁰

⁹⁰ Nicht vergessen werden darf dabei, dass nicht alle Morisken als Krypto-Muslime lebten; viele hatten sich assimiliert und ihrer christlichen Umgebung angepasst. Die Positionen, die in den analysierten Beispielen eingenommen werden, stehen somit auch im Gegensatz zum Bekenntnis von Morisken, die das Christentum aus Überzeugung angenommen haben.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980.

Biblia Sacra. Iuxta Vulgata Versionem. Hg. von Robert Weber – Bonifatius Fischer (Bearb.) – Roger Gryson (Bearb.). Stuttgart 1994⁴.

Denise Cardaillac (Hg.): La polémique anti-chrétienne du manuscrit n° 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid. 2 Bde. Montpellier 1972.

Theodor Hampe (Hg.): Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz: Von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden (1531/32). Nach der in der Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums zu Nürnberg [!] aufbewahrten Handschrift. Mit 113 einfarbigen und 41 mehrfarbigen Tafeln. Berlin – Leipzig 1927.

Reinhold Kontzi (Hg.): Aljamiadotexte. Ausgabe mit einer Einleitung und Glossar. 2 Bde. Wiesbaden 1974.

Der Koran: Übers. von Rudi Paret. Stuttgart 2007¹⁰.

Novum Testamentum Graece. Hg. von Barbara und Kurt Aland – Johannes Karavidopoulos – Carlo M. Martini u.a. Stuttgart 1993²⁷.

La santa Biblia. Traducida de los textos originales. Hg. von Evaristo Martín Nieto. Madrid 1989¹⁷.

Sekundärliteratur

G. C. Anawati: 'Īsā. In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 4. Leiden 1973², S. 81-86. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.

Jan Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis. München 2018⁵.

Georg Bossong: Moriscos y sefardíes: variedades heterodoxas del español. In: Christoph Strosetzki – Jean-François Botrel – Manfred Tietz (Hgg.): Actas del I Encuentro Franco-Alemán de Hispanistas. (Mainz, 9.-12.3.1989) (Iberoamericana. Editionen der Iberoamericana. Reihe 3. Monographien und Aufsätze. Bd. 33). Frankfurt a. M. 1991, S. 368-392.

Georg Bossong: Religion, Philosophie und Sprachgeschichte: Iberische Halbinsel. In: Gerhard Ernst – Martin-Dietrich Gleßgen – Christian Schmitt u.a. (Hgg.): Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der Romanischen Sprachen. Bd. 2

- (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Bd. 23,2). Berlin – New York 2006, S. 1333-1346.
- Louis Cardaillac*: Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640). Übers. von Mercedes García Arenal. Madrid – México – Buenos Aires 1979 (Franz. Original: Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique [1492-1640]).
- Louis Cardaillac*: Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y „taqiyya“. In: Emilio García Gómez (Hg.): Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca. Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo 10 al 16 de julio de 1972 (Colección de literatura española aljamiado-morisca. Bd. 3). Madrid 1978, S. 107-122.
- David B. Cook*: Donkey (eschatological aspects). In: Kate Fleet – Gudrun Krämer – Denis Matringe – u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Leiden 2007ff. [3. Aufl.]. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>, 7. Februar 2019.
- Trevor J. Dadson*: Tolerance and Coexistence in Early Modern Spain. Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava. Woodbridge 2014.
- Antonio Domínguez Ortiz – Bernard Vincent*: Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría. Madrid 1978.
- F. M. Donner*: Sayf b. ‘Umar. In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 9. Leiden 1997², S. 102f. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- Álvaro Galmés de Fuentes*: Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca. Madrid 2004.
- Álvaro Galmés de Fuentes – Mercedes Sánchez Álvarez – Antonio Vespertino Rodríguez* u.a. (Hgg.): Glosario de Voces Aljamiado-Moriscas (Biblioteca árabo-románica. Bd. 1). Oviedo 1994.
- Mercedes García Arenal*: Los Moriscos. Faks.-Auszg. Granada 1996.
- Mercedes García-Arenal – Gerard Wiegers*: The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora. Leiden 2014.
- D. Gimaret*: Shirk. In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 9. Leiden 1997², S. 484-486. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.

- D. Gimaret*: Tawḥīd. In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 10. Leiden 2000², S. 389. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- Leonard Patrick Harvey*: Muslims in Spain, 1500 to 1614. Chicago – London 2005.
- Ottmar Hegyi*: Die Sprache der Aljamiadoliteratur und der Moriscos/La lengua de la literatura aljamiado-morisca. In: Günter Holtus – Michael Metzeltin – Christian Schmitt (Hgg.): Lexikon der Romanistischen Linguistik. Bd. 2,2. Die einzelnen romanischen Sprachen und Sprachgebiete vom Mittelalter bis zur Renaissance. Tübingen 1995, S. 736-753.
- Ottmar Hegyi*: El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada. Resultantes de circunstancias históricas y sociales. In: Emilio García Gómez (Hg.): Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca. Departamento de Filología Románica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Oviedo 10 al 16 de julio de 1972 (Colección de literatura española aljamiado-morisca. Bd. 3). Madrid 1978, S. 147-164.
- Ottmar Hegyi*: Una variante islámica del español: la literatura aljamiada. In: Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes. Bd.1. Oviedo – Madrid 1985, S. 647-655.
- V. Lagardère*: al-Wanṣharīsī. In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 11. Leiden 2002², S. 139-141. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- Henry Charles Lea*: The Moriscos of Spain. Their Conversion and Expulsion. Philadelphia 1901.
- Bernard Lewis*: Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Übers. von Liselotte Julius (Engl. Original: The Jews of Islam. Princeton 1984). München 2004.
- Francisco Márquez Villanueva*: On the Concept Mudejarism. In: Kevin Ingram (Hg.): The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Bd. 1. Departures and Change (Studies in Medieval and Reformation Traditions. Bd. 141) Leiden 2009, S. 23-49.
- Leïla Maziane*: Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVII^e siècle. Caen 2007.
- Carolyn A. Nadeau*: Moscatel morisco. The Role of Wine in the Formation in Morisco Identity. In: Bulletin of Hispanic Studies 90,2 (2013), S. 153-165.

- J. Pedersen: Djabrā'īl.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 2. Leiden 1965², S. 362-364. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- Mary Elisabeth Perry: The Handless Maiden. Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain.* Princeton 2005.
- Devin Stewart: The Identity of „the Muftī of Oran“, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Jum'ah al-Maghrāwī al-Wahrānī.* In: Al-Qanṭara 27,2 (2006), S. 265-301.
- R. Strothmann [Moktar Djebli]: Taḳīyya.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 10. Leiden 2000², S. 134-136. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- D. Thomas: Tathlīth.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 10. Leiden 2000², S. 373-375. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- L. Veccia Vaglieri: 'Abd Allāh b. al-'Abbās.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 1. Leiden 1960², S. 40f. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- W. Montgomery Watt: Hidjra.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 3. Leiden 1965², S. 366f. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- A. J. Wensinck: Niyya.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 8. Leiden 1995², S. 66f.
- A. J. Wensinck – Penelope C. Johnstone: Maryam.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 6. Leiden 1991², S. 628-632. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.
- A. J. Wensinck – J. Sadan: Khamr.* In: Peri J. Bearman – Thierry Bianquis – Clifford Edmund Bosworth u.a. (Hgg.): The Encyclopaedia of Islam. Bd. 4. Leiden 1973², S. 994-998. Im Internet einsehbar unter: <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>, 7. Februar 2019.