

117. Religion, Philosophie und Sprachgeschichte: Iberische Halbinsel Religion, philosophie et histoire des langues: Péninsule ibérique

[[131] in: Ernst, Gerhard / Glessgen, Martin-Dietrich / Schmitt, Christian / Schweickard, Wolfgang (eds.), Romanische Sprachgeschichte. Ein internationales Handbuch zur Geschichte der romanischen Sprachen, Berlin: de Gruyter, 2, 2006, 1333-1346]

1. Einleitung: Die Hispania der drei Religionen
2. Mittelalter
3. Zwischen Mittelalter und Neuzeit
4. Neuzeit: Die Ausdifferenzierung des Iberoromanischen
5. Literatur

1. Einleitung: Die Hispania der drei Religionen

Die Iberische Halbinsel ist welthistorisch einzigartig als Schnittstelle zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen, ein Ort ebenso von blutigen Konflikten wie von fruchtbaren Kontakten. Nirgendwo sonst war die Berührung zwischen den drei Religionen so lang andauernd und so eng wie hier. Im arabischen Sizilien, das oft mit dem mittelalterlichen Hispanien verglichen wird, spielte das jüdische Element keine nennenswerte Rolle. In Bosnien, dessen neuere Geschichte ebenfalls mit der spanischen vergleichbar ist, stellen die Juden nur eine kleine, demographisch wie politisch vernachlässigbare Minderheit dar – die Juden von Sarajevo sind übrigens spanischer Herkunft! Nirgendwo sonst ist das Neben- und Gegeneinander von Christentum, Islam und Judentum so sehr prägend für Geschichte und nationale Identität wie in Spanien, bis hin zur Folklore der 'cristianos, moros y judíos'. Die Interaktion der drei Religionen, ob als *convivencia* oder aber als *ġihād*, *reconquista* und *inquisición*, hat die spanische Nation entscheidend bestimmt. Eine solche Prägung durch die Religion hat naturgemäß auch Auswirkungen auf die Sprache. Sprachgeschichte ist mit Religionsgeschichte eng verflochten.

Das Jahr 1492 markiert einen zentralen Wendepunkt in der spanischen Geschichte: Nebrija verkündet den imperialen Anspruch einer Sprache, deren Sprecher soeben die Reconquista beendet haben und am Beginn der Conquista stehen; mit der Eroberung der Alhambra und dem dort verkündeten Vertreibungsedikt ändert sich der Status von Islam und Judentum grundlegend. Wenn die Auswirkungen der Religionsgeschichte auf die Sprachgeschichte der Iberischen Halbinsel dargestellt werden, ist es unumgänglich, die Zeit vor diesem Datum von derjenigen danach zu trennen. Ein anonymes Autor, der die Sprachsituation Hispaniens kurz nach dieser Zeitenwende erlebt und überdacht hat, stellt sie folgendermaßen dar: Vier Sprachen gebe es in ganz Spanien, und zwar in dieser Reihenfolge: die älteste, nämlich das Baskische; sodann das Arabische, ein Idiom, in dem auch zahlreiche Spanier gut und «agudamente» ihre Werke verfasst haben; das Katalanische, das als bedeutende Kultursprache gerühmt und mit dem Provenzalischen gleichgesetzt wird; und schließlich die «lengua vulgar de España», welcher das Spanische und das Portugiesische als gleichberechtigte Dialekte zugeordnet sind (Anonymus 1559, zit. nach Bossong 1990, 80ss.). Bemerkenswert an dieser Darstellung ist u. a. die Selbstverständlichkeit, mit welcher das Arabische unter die hispanischen Sprachen eingereiht wird; es wird ihm sogar der zweite Rang eingeräumt, was Alter und literarischen Wert betrifft. Hierbei wird zwischen dem Arabischen als Kultursprache und dem Vulgärarabischen der Moriscos unterschieden, das damals noch «en el reino de Granada i en parte delos reinos del'Andaluzia, de Valencia, i Aragón» gesprochen

wurde. Wir stellen die unkonventionelle Sicht des unbekanntem Autors aus den spanischen Niederlanden an den Anfang unserer Betrachtung der hispanischen Sprachsituation, da sie die Grenzen zwischen den Bereichen des Romanischen und des Semitischen souverän ignoriert; nur wenn man beides gleichermaßen im Blick hat, wird man der Sprachgeschichte der Iberischen Halbinsel gerecht.

2. Mittelalter

Die mittelalterliche, d. h. bis 1492 reichende Sprachsituation versteht man am besten, wenn man es als komplexes, historisch sich wandelndes Nebeneinander mehrerer Diglossien darstellt. Zu berücksichtigen sind, in vereinfachter Übersicht, vier standardisierte Schriftsprachen als 'Hochvarianten' (*high varieties*) und vier Dialektbündel als 'Niedrigvarianten' (*low varieties* im Sinne der Diglossie-Theorie).

Die vier Schriftsprachen sind:

(a) Lateinisch; (b) Hebräisch; (c) 'klassisches' oder Schrift-Arabisch (= S-Ar); (d) 'Schrift-Romanisch' (= S-Rom; als Oberbegriff für die seit dem ausgehenden 12. Jh. sich konstituierenden und ausdifferenzierten Schriftformen des Iberoromanischen: Spanisch (einschließlich aragonesischer Varietäten), Portugiesisch (einschließlich galicischer Varietäten) und Katalanisch).

Die vier Dialektbündel sind:

(a) Baskisch; (b) Berberisch; (c) dialektales oder Vulgär-Arabisch (= V-Ar; also das, was Corriente als «Hispano-Arabic dialect bundle» oder «Andalusi Arabic» bezeichnet hat); (d) dialektales oder 'Vulgär-Romanisch' (= V-Rom; also das gesamte Kontinuum der gesprochenen romanischen Dialekte unter Einschluss des sogenannten Mozarabischen).

Baskisch und Berberisch haben im spanischen Mittelalter praktisch nur als gesprochene Sprachen fungiert. Das Berberische war nur ephemere und marginal präsent, das Baskische ist für das Thema dieses Beitrags unerheblich; diese beiden Sprachen werden daher im Folgenden nicht berücksichtigt.

Das Hebräische war, wie stets in der Diaspora, nur Schriftsprache, keine gesprochene Primärsprache (was sekundären oralen Gebrauch natürlich nicht ausschließt).

Zwischen V-Ar und S-Ar bestand eine ähnliche Diglossie-Beziehung, wie sie seit Beginn der islamischen Expansion bis heute

überall in der arabischen Welt zu beobachten ist: V-Ar ist gesprochene Primärsprache in allen Lebensbereichen; S-Ar herrscht uneingeschränkt im Bereich der formalen und schriftlichen Kommunikation. Allerdings kam es in Al-Andalus zum ersten und einzigen Mal in der arabischen Sprachgeschichte zu Ansätzen einer literarischen Kultivierung des Vulgäridioms (*ḥaraḡāt* in arabischen und hebräischen *muwaššahāt*; die *zaḡal*-Dichtung von Ibn Quzmān und al-Šuštari), was jedoch ohne weitreichende Folgen blieb. Die Diglossie von V-Ar und S-Ar bildet ein Kontinuum: eine gegebene Sprachverwendung kann einer der beiden polaren Ausprägungen näher oder ferner stehen. Die Diglossie-Situation war, soweit wir dies zwischen dem 10. und 15. Jh. verfolgen können, stabil.

Die romanische Diglossie-Situation hat sich im gleichen Zeitraum tiefgreifend verändert. In einer ersten Phase war dem romanischen Dialektkontinuum als Niedrigvariante das Lateinische als Hochvariante zugeordnet. Auch hier bestand ein Kontinuum: lateinisch Intendiertes konnte bereits mehr oder weniger romanisiert sein. Etwa zeitgleich mit Ibn Quzmān, d. h. im 12./13. Jh., beginnen ausdifferenzierte romanische Idiome sich vom Lateinischen zu emanzipieren, ein Prozess, der schließlich in die Schaffung nationaler Standardsprachen einmündet. Der immer größer werdende Abstand zwischen den beiden Polen führt zu einem Bruch; am Ende resultiert eine neue Situation: im Unterschied zur arabischen Welt wird in der Romania die klassische Schriftsprache durch neue, an der Sprechsprache orientierte Schriftsprachen abgelöst. Die 'Diglossie' (wenn man sie denn so nennen mag) zwischen S-Rom und V-Rom ist eine Form des Nebeneinanders von formal-standardisierten und informell-dialektalen Varianten ein und desselben Diasystems. Daneben lebt das nunmehr vom Dialektkontinuum losgelöste Latein in bestimmten formalen Bereichen fort, sein Geltungsreich wird aber immer mehr eingeschränkt.

Diese Diglossie-Situationen waren in unterschiedlichem Maße mit individuellem Bilinguismus verknüpft. Im islamischen Spanien (d. h. in Al-Andalus mit seiner historisch wandelbaren Ausdehnung) ist davon auszugehen, dass die Masse der Bevölkerung in der ersten Zeit einsprachig in V-Rom war, aber in wachsendem Umfang auf das V-Ar übergang. Es dürfte lange Perioden gegeben haben, in denen individueller Bilinguismus (V-Rom + V-Ar) weit verbreitet war; die *ḥa-*

raġāt mit ihrer charakteristischen Sprachmischung von Elementen aus beiden Sprachen legen hiervon Zeugnis ab. Im christlichen Spanien waren Kenntnisse des Arabischen stets auf einzelne Individuen beschränkt, sie dürften indessen in den Grenzregionen relativ weit verbreitet gewesen sein. Unter den Juden war die Mehrsprachigkeit zu allen Zeiten stark ausgeprägt.

Alles bisher Ausgeführte hat mit Religion zunächst noch nichts zu tun. Primäre Umgangssprache ist immer die Sprache der Gemeinschaft, in die man hineingeboren wird. Eine Wahlmöglichkeit, die Identität und Zugehörigkeit zum Ausdruck bringt, besteht nur bei einer Schriftsprache, die in einem formalen Prozess als Zweitsprache erlernt wird, mit Dante zu sprechen, bei einer «lingua artificialis», nicht einer «lingua naturalis» (Bossong 1990, 52s.). Und hier kommt nun in der Tat die Religion zum Tragen. Entscheidend für den Gebrauch der einen oder anderen Schriftsprache war die Religionszugehörigkeit, und zwar weitgehend unabhängig davon, was die jeweilige gesprochene Primärsprache war. Der Status der einzelnen Sprachen war ganz unterschiedlich. Von den vier Schriftsprachen waren zwei eindeutig religiös markiert und außerhalb der jeweiligen Gemeinschaft nicht verwendbar: Lateinisch und Hebräisch. Kein Jude, kein Muslim hätte

te sich jemals des Lateinischen bedient, kein Nicht-Jude des Hebräischen. Im Unterschied dazu waren das Arabische (S-Ar) und auch das Schrift-Romanische über die Grenzen der jeweiligen Religionsgemeinschaften hinaus verbreitet. S-Ar war für die Juden des Goldenen Zeitalters (11./12. Jh.) das primäre Medium für diskursive Prosa, über religiöse wie über nicht-religiöse Themen; dem Hebräischen war die Dichtung vorbehalten, sei sie religiös oder säkular. Nach dem Ende der Gran Reconquista (1248) nutzten die Juden dann auch S-Rom für ihre Übersetzungen wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen sowie für eigene literarische Produktionen. Auch Christen bedienten sich des Arabischen, wenn auch nur marginal. Gelegentlich blüht V-Rom auf in den Versen der *ħaraġāt* und in der *zaġal*-Dichtung, aber S-Rom haben Muslime im Mittelalter nie systematisch verwendet (dies ändert sich dann im 16. Jh.). Schematisch kann man diese Verhältnisse folgendermaßen visualisieren (Fig. 117.1.).

2.1. Die Mozaraber (9. Jh.)

Das S-Ar war zu Beginn Kultursprache nicht nur der Muslime, sondern auch der Christen. Diejenigen Hispano-Romanen, die im islamischen Machtbereich das Christentum bewahrt hatten, bedienten sich in der

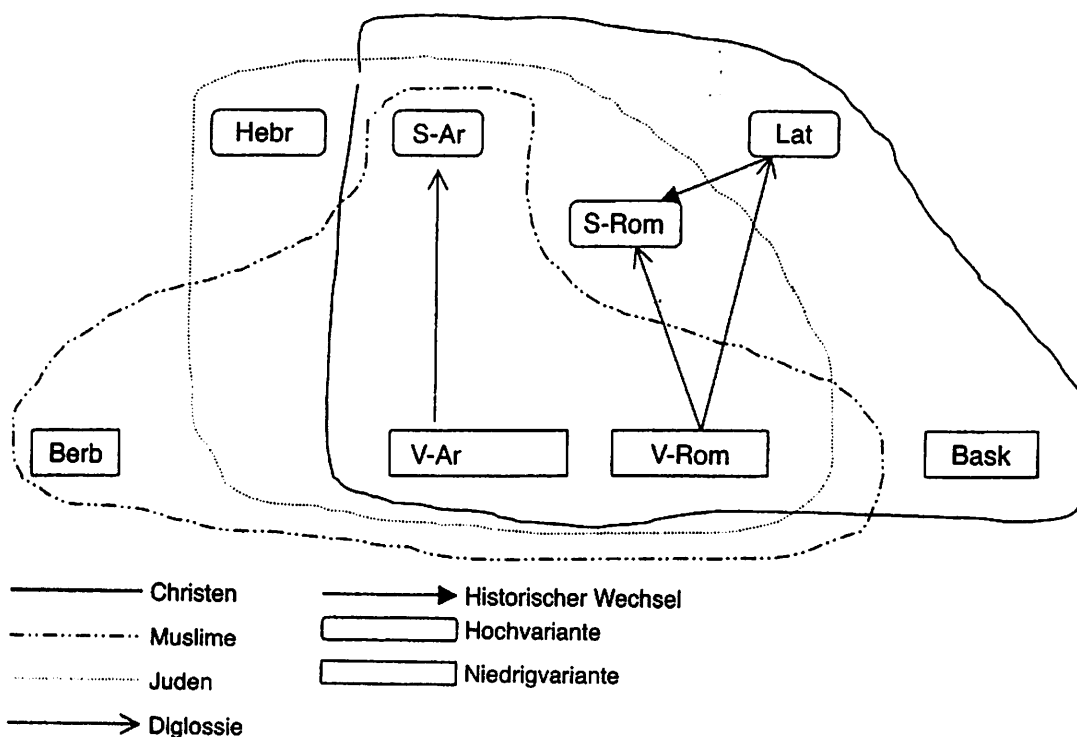


Fig. 117.1. Die Sprachverhältnisse im Mittelalter

Anfangszeit auch des Arabischen; deswegen nannte man sie ja Mozaraber, also sprachlich-kulturell (nicht religiös) 'Arabisierte', deswegen auch beklagt Alvaro aus Córdoba in seinem 854 geschriebenen *Indiculus luminosus*, dass die Christen ihre eigene Sprache vergessen und sich von der Eleganz des Arabischen hätten blenden lassen. Der berühmte, seit Menéndez Pidal's *Orígenes* (1972, 417s.) immer wieder zitierte Passus sei hier in der Version von Bernardo de Aldrete (1606) angeführt (cf. auch Delgado León 1996, 184s.; Coope 1995, 65s.):

«Nonne homines iuuenes Christiani [...] gentilia eruditione praeclari, Arabico eloquio sublimati, volumina Caldaeorum audissime eructant, intensissime legunt ardentissime diserunt & [...] laudando diuulgant. Ecclesiasticā pulchritudinem ignorant, & Ecclesiæ flumina de Paradiso manantia, quasi villissima contemnent, (heu pro dolor) legem suam nesciunt Christiani ET LINGUAM PROPRIAM NON ADVERTVNT LATINI. Ita vt ex omni Christi collegio vix inueniatur vnus in milleno hominum numero, qui saluatorias fratri possit rationabiliter dirigere literas» (Jiménez 1972, 141).

Dies schreibt ein Autor, der sich selbst als lateinischer Dichter versucht hat (Cerro Calderón / Palacios Royán 1998). In seinen Hymnen preist er nicht nur die Bibel des Alten wie des Neuen Testaments als heilbringendes ewiges Licht der Menschheit (IX, 52–66), sondern auch die Tat des Hieronymus, der den hebräischen und griechischen Text «fulgender» ins Lateinische übertragen hat (X, 68). Seine Begeisterung für die Vulgata als Quelle des Glaubens gipfelt in den Worten:

«Hunc fidei serui semper sub axe beabunt,
Cuius nunc lingua fulgit per tempora secli,
Dum noba et uetera proprio formata per hore
Eclesia retinet cantans sine fine dierum» (X, 70).

Diese Texte sind bemerkenswert als ein Zeugnis einerseits dafür, wie in dieser Zeit des mozarabischen Märtyrertums, als der Islam unaufhaltsam alles überrollte, an der lateinischen Tradition des christlichen Glaubens festgehalten wurde, andererseits aber auch dafür, wie tief die lateinische Bildung bereits gesunken, wie dürftig und unsicher die realen Kenntnisse bereits geworden waren (Betazismus, Schwanken bei den nicht mehr als quantitativ empfundenen Längen und Kürzen, Schreibweisen wie *hore* für *ore* etc.).

Ein Beleg für den realen Hintergrund von

Alvaros Klage, nämlich für die Arabisierung der Mozaraber und die Durchdringung der lateinisch-westgotischen durch die arabische Kultur, ist die Übersetzung des Psalters ins Arabische durch Ḥafṣ ibn Albar al-Quṭī, von der Herausgeberin 'Hafs le Goth' genannt (Urvoy 1994; cf. Levi della Vida 1971, 65). Hier werden die Psalmen nach der Version der Vulgata in das episch-heroische Versmaß der Araber, das Metrum *rağaz*, übertragen: aus dem biblischen Text wird eine *urğūza*. Der Übersetzer ist ein Gote, was auf die Kontinuität der westgotischen Traditionen auch unter islamischer Herrschaft verweist. Vermutlich handelt es sich sogar um den Sohn des soeben zitierten Alvaro; dies zumindest ist die plausibelste Erklärung der *kunya* 'ibn Albar'. Der Text, vermutlich 889 entstanden, wäre somit eine direkte Antwort auf Alvaros Klage. Seine implizite Botschaft ist so zu deuten: christlicher Glaube kann sich ebenso auf Arabisch artikulieren wie auf Lateinisch, denn nicht die Sprache zählt, sondern der Inhalt; gerade aus der Umschmelzung des Bibeltextes in die Sprache des Koran geht das Christentum gestärkt hervor. Das Ziel von Ḥafṣ ist nicht die Qualität von Satzbau und Metrum als Selbstzweck, vielmehr will er den Inhalt so klar wie möglich wiedergeben (v. 87ss.); allerdings sagt er auch, dass eine Prosaübersetzung dem Text seinen Glanz (v. 29) nehmen würde. Besonders bemerkenswert ist seine Aussage, dass das Metrum *rağaz* dem Versmaß des Originals fast gleichkommt (v. 24ss.); dies läuft darauf hinaus, dass im Arabischen, trotz der Vermittlung über das Lateinische des Hieronymus, der Rhythmus des Althebräischen durchschlägt und gleichsam wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt. Ḥafṣ der Gote hat darum gerungen und darüber reflektiert, wie man die Kraft des sakralen hebräischen Grundtextes über die Vermittlung des kanonisierten Lateins der Vulgata in ein seiner eigenen Zeit entsprechendes, elegant reimendes Arabisch transponieren kann. Dies ist ein bemerkenswertes Dokument für den Versuch der sprachlich-religiösen Selbstfindung in einer historischen Wendezeit.

2.2. Vom Kalifat zur Gran Reconquista (10. – Mitte 13. Jh.)

Die Erregung der mozarabischen Märtyrerbewegung von Córdoba (um 864) legt sich bald. Das kalifale Al-Andalus wird zu einem Schmelztiegel, wo Muslimisches, Christliches

und Jüdisches einander durchdringen und befruchten. Irgendwann zu Beginn des 10. Jh. hat der halblegendäre blinde Dichter Muqaddam (aus dem nahe dem jüdischen Lucena gelegenen Cabra) die Strophenform des *muwaššah* erfunden, die im 11./12. Jh. zum Inbegriff der kulturellen Verschmelzung der drei Religionsgemeinschaften werden soll. Um 960 hat der aus Fes kommende, in Córdoba wirkende Jude Dunaš ben Labrāt die quantifizierende Metrik des Arabischen auf das Hebräische übertragen und so die Voraussetzung für die klassische Blüte der hebräischen Dichtung des Goldenen Zeitalters geschaffen; die Sakralsprache Hebräisch öffnet sich weit der bunten Fülle weltlicher Themen, sie beginnt, sich mit dem Glanz der arabischen Metaphorik zu schmücken. Die Zeit der Taifa-Könige und auch noch der Almoraviden-Dynastie bringt eine einzigartige Hochblüte der Dichtung hervor, in welcher die Grenzen zwischen den Sprachen und Religionen verschwimmen. Im Rahmen der islamisch-arabisch geprägten Kultur von Al-Andalus entfalten sich jüdisch-arabische Philosophie und Theologie sowie jüdisch-hebräische Dichtung. In den *haraġāt* gelangt die romanische Umgangssprache der – christlichen, muslimischen oder jüdischen Bevölkerung – zum ersten Mal überhaupt zu literarischen Ehren. Von dem Dichter Ibn Quzmān aus Córdoba (1086–1160) wird erstmals die arabische Umgangssprache verschriftet; später wird sie von al-Šuštārī aus Guádix (1212–69) zum Ausdrucksmittel mystischer Erfahrung gesteigert (Corriente 1996; 1988).

Während im Süden die Almoraviden herrschen, ruft Raimund, Erzbischof der 1085 wiedereroberten Hauptstadt des Westgotenreiches, die Erste Übersetzerschule von Toledo ins Leben (ca. 1130–50); hier werden die arabischen Aristoteles-Kommentare des Ibn Rušd sowie Werke von Ibn Sīnā, al-Ġazālī und Ibn Gabirol ins Lateinische übersetzt. Juden wirken als Vermittler: sie übersetzen mündlich ins Romanische, christliche Kleriker halten diese Version dann auf Lateinisch schriftlich fest. Ein Jahrhundert später, unter Alfons dem Weisen von Kastilien (ca. 1252–84), übersetzen Juden in Toledo fachspezifische Werke verschiedenster Art aus dem Arabischen direkt in jenes frühe Spanisch, das sich eben damit zu einer universalen Kultursprache entfaltet hat (Hilty 1954; Bossong 1979). Während das Lateinische noch Jahrhunderte lang unan-

gefochten die Sprache der Theologie und der philosophischen Spekulation bleibt (noch im 16. Jh. schreiben Philosophen wie Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives und Francisco Suárez in lateinischer Sprache), emanzipiert sich die verschriftete und standardisierte romanische Volkssprache bereits im 13. Jh. zum Werkzeug so unterschiedlicher Disziplinen wie Mathematik, Astronomie, Mineralogie, Spielkunde, Jura und Historiographie. Der Unterschied zwischen der Ersten und Zweiten Übersetzerschule von Toledo ist sicherlich auch durch die Abneigung der vermittelnden Juden gegen das religiös allzu eindeutig als christliche Sprache markierte Latein zu erklären. Schematisch kann man die Entwicklung so zusammenfassen:

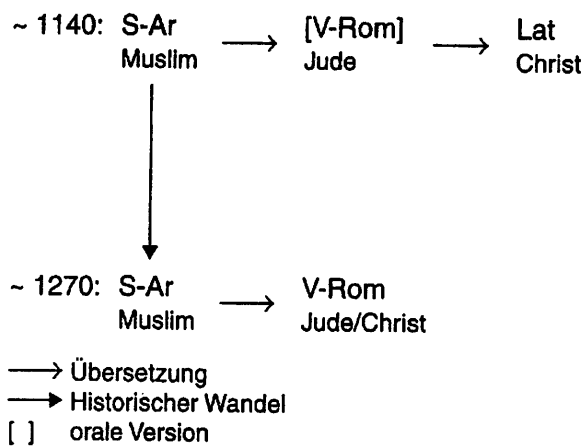


Fig. 117.2. Erste und Zweite Übersetzerschule von Toledo

Das Neben- und Miteinander der Sprachen im hispanischen Mittelalter in Abhängigkeit von der Religion kann man am besten anhand konkreter Einzelfälle aufzeigen. Am Beispiel einiger herausragender Gestalten des Geisteslebens soll im Folgenden die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der Sprachsituation dargestellt werden. Dabei muss ich mich aus Gründen äußerster Raumbeschränkung auf summarische Hinweise begnügen.

(a) Šelomo ibn Gabirol (1020 Málaga – 1058 Valencia)

Nach Šemu'el ha-Nagid war Ibn Gabirol der erste in der Reihe der herausragenden jüdischen hebräisch-arabischen Dichter-Philosophen von Al-Andalus (Millás Vallicrosa 1945). Sein poetisches Werk ist ausschließlich hebräisch. Es umfasst einerseits weltliche Gedichte zu allen damals gängigen Themen, die in quantifizierenden arabischen Metren nach der nicht-strophischen Form der *qaṣī-*

da abgefasst sind (Romero 1978; Cano 1987) und andererseits geistliche Dichtungen, die teils in freier Hymnik die Form der biblischen Psalmen nachbilden (Cano 1992). Das berühmteste, heute noch in der synagogalen Liturgie lebendige Gedicht ist der Hymnus *Keter malëxut* ("Krone des Königums"). Als Philosoph wird Ibn Gabirol dem Neoplatonismus zugeordnet. Sein Hauptwerk, *Yanbū' al-ḥayāt* ("Lebensquelle") ist arabisch geschrieben. Das Werk wurde um 1150 in Toledo unter dem Titel *Fons vitae* ins Lateinische und im 13. Jh. von Šem Tov ibn Falaqera als *Mëqor ḥayyim* ins Hebräische übersetzt. Den zu 'Avicebron' verballhornten Autor hielt man im lateinischen Europa für einen christlichen Autor, denn inhaltlich verrät nichts seine jüdische Herkunft. Erst 1846 deckte Munk in Paris die wahre Identität des Verfassers auf (publiziert 1857). Auch sein Jugendwerk zu Moral und Ethik ist auf Arabisch abgefasst (*Kitāb 'islāh al-'aḥlāq* "Buch der Vervollkommnung der Charaktere"), doch wurde es in der europäischen Judenheit erst mit der 1167 in Granada entstandenen hebräischen Übersetzung von Yēhuda ibn Tibbon (*Tiqqun middot ha-nefeš* "Verbesserung der Regeln der Seele") bekannt und populär.

(b) Moše ibn 'Ezra' (1055–1135, aus Granada)

Er ist der nächste in der Reihe der großen jüdischen Dichter-Philosophen (Diez Macho 1953). Sein poetisches Œuvre umfasst alle Gattungen, Themenbereiche und Formen. Es weist ihn als einen der Virtuosen im Umgang mit der hebräischen Sprache aus. Moše ibn 'Ezra' hat eine Reihe von Strophengedichten (*muwaššahāt*) mit umgangssprachlicher *ḥarḡa* verfasst; in den meisten Fällen ist diese vulgärarabisch, in zwei Gedichten jedoch romanisch. Bezeichnenderweise ist eines von diesen beiden seinem jugendlichen Freund Yēhuda ha-Lewi gewidmet. Seine Strophendichtung ist ein aufschlussreiches Zeugnis für die Sprachsituation im Granada des ausgehenden 11. Jh., mit der Diglossie V-Ar / S-Ar und dem Bilingualismus V-Ar / V-Rom. Moše ibn 'Ezra' ist auch der Autor der einzigen Poetik der hebräischen Dichtkunst von Al-Andalus. Wie fast alle jüdischen Prosawerke jener Zeit ist auch dieses auf Arabisch formuliert, wenn auch mit hebräischen Zitaten durchsetzt und in hebräischer Schrift geschrieben. Dieses Werk mit dem Titel *Kitāb al-muḥādara wal-mudākara* ("Buch des Vortrags und Stu-

diums"; Abumalhan Mas 1985/86) ist die wichtigste Quelle für unsere Kenntnis der eigenen Reflexion der Dichter jener Zeit. Selbst bei einem Thema, das so eindeutig der hebräischen Sprache und Dichtung gewidmet ist, zieht der Autor, obgleich ein Virtuose im Hebräischen, als Sprache der Erörterung und Diskussion das Arabische vor.

(c) Yēhuda ha-Lewi (1075–1141, aus Tudela)

Der größte Klassiker der nachbiblischen hebräischen Literatur (Millás Vallicrosa 1947; Sáenz-Badillos / Targarona Borrás 1994; Ithzaki 1997), der Sänger der Zionssehnsucht, ist zugleich auch der «erste namentlich bekannte spanische Dichter», wie Menéndez Pelayo mit profunder Intuition schon Ende des 19. Jh. erkannt hat:

«El primer poeta castellano de nombre concocido (¿quién lo diría?), es muy probablemente el excelso poeta hebreo Judá Levi, de quien consta que versificó, no solamente en su lengua, sino en árabe y en la lengua vulgar de los cristianos» (1941, 208).

Sein Diwan umfasst alle Gattungen und Formen; Strophengedichte (*muwaššahāt*) sind bei ihm besonders zahlreich: von den 54 weltlichen *muwaššahāt* enthalten 28 eine hebräische, 16 eine arabische (V-Ar oder S-Ar) und 11 eine romanische *ḥarḡa* (eine ist mit zwei verschiedenen *ḥaraḡāt* überliefert (V-Ar + V-Rom), daher die höhere Summe). Damit ist er mit Abstand der produktivste Dichter romanischer *ḥaraḡāt*. Eine dieser Kompositionen ist das älteste datierbare romanische Gedicht, das eine individuelle Schöpfung darstellt; da es auch in religiöser Hinsicht relevant ist, soll es hier etwas genauer betrachtet werden. Der Text lautet (auf Einzelheiten der Rekonstruktion kann hier nicht eingegangen werden; cf. Stern 1953, 3s.; Sola-Solé 1973, 219–222):

«deš kand meu Sidiello venid
tan bona albišaraaa
kom rayo de šol ešid
en wād al-ḥiḡāra»

[Sobald mein Cidiello kommt – so gute Kunde! – geht er auf wie ein Sonnenstrahl in Guadalajara].

Gemeint ist die Ankunft des von der jüdischen Gemeinde als Befreier gefeierten Josef ibn Ferrusiel in Guadalajara (vor 1095). Er ist ein Sinnbild für die messianischen Hoffnungen des unterdrückten Volkes. In diesem Text werden drei Zitate aus dem biblischen Intertext ineinander verwoben, in denen von Flüssen die Rede ist: Micha 6, 7

«Flüsse von Öl», Ps. 36, 8 «Fluss der Freuden» und v.a. 1. Sam. 17, 40, wo von dem Bach die Rede ist, aus dem der junge David die fünf Kiesel für seine Schleuder holte, mit denen er den Riesen Goliath niederstreckte. Der «Steinfluss» der Bibel wird transferiert in das kastilische Guadalajara, was im Arabischen nichts anderes bedeutet als eben «Steinfluss». Ein Arabismus des Spanischen wird mit innerer Sprachform des biblischen Hebräisch aufgeladen und so das jüdische 'Prinzip Hoffnung' in der Geographie von Altkastilien konkretisiert: wie einst David mit einer Steinschleuder den als unbesiegbar geltenden Unterdrücker besiegt hat, so soll jetzt der Cidiello das geknechtete Volk zu neuer Größe führen. Der spanische Arabismus *albricias* wird ebenso behandelt: kurz zuvor ist im hebräischen Text der *muwaššaha* von *běšora* die Rede, was dem arabischen *bišāra* etymologisch entspricht: die "frohe Botschaft" des Bibeltextes wird in Al-Andalus arabisch-spanisch transformiert. Schematisch kann man die kunstvolle Verflechtung der Sprachen der drei Religionen in diesem kurzen Text (der mit Gewissheit eine persönliche Schöpfung des in allen drei Idiomen versierten Sprachvirtuosen Yēhuda ha-Lewi darstellt) folgendermaßen resümieren:

| Hebräisch | Arabisch | Spanisch |
|----------------------|----------------------|---|
| <i>běšora</i> | <i>bišāra</i> | <i>albišara</i> (→ <i>albricias</i>) |
| <i>naḥal' āvanim</i> | <i>wād al-ḥiḡāra</i> | <i>wād al-ḥiḡāra</i> (→ <i>Guadalajara</i>) |

Wie die anderen bisher genannten Dichter-Philosophen hat auch Yēhuda ha-Lewi sein philosophisch-theologisches Hauptwerk auf Arabisch abgefasst: seine Apologie des Judentums, das in einem imaginären Streitgespräch vor dem König der Khazaren (dem einzigen Volk, das sich jemals zum Judentum bekehrt hat) die Vorzüge und Nachteile von Judentum, Christentum und Islam darstellt, markiert die Abkehr des Autors vom aristotelischen Rationalismus, der versucht hat, die Offenbarung mit der Vernunft zu versöhnen (Ibn Rušd, wie später Maimonides und Thomas von Aquin); stattdessen wird die historische Einmaligkeit der Beziehung des auserwählten Volkes zu Gott ins Zentrum gerückt und Israel als das Herz aller Nationen dargestellt. Dieses Werk mit dem Titel *Kitāb al-ḥuḡḡa wal-dalīl fī naṣr al-dīn al-dalīl* ("Buch der Argumentation und

des Beweises über den Triumph der gedemühten Religion") wurde 1170 von Yēhuda ibn Ṭibbon als *Sefer ha-Kuzari* ins Hebräische übersetzt und fand in dieser Form in Europa weite Verbreitung (Cassel ⁵1922). Während der Judenverfolgungen am Anfang des 15. Jh. wurde das Werk in ein jüdisches Spanisch übersetzt, das man aber noch nicht als *Ladino* bezeichnen kann (*pace* Lazar 1990).

(d) Moše ben Maimon, gen. Maimonides (1135–1204, aus Córdoba)

Auch bei diesem größten aller jüdischen Philosophen ist das Arabische noch Primärsprache des Prosa-Diskurses, allerdings wird bei ihm für die Formulierung philosophisch-theologischer Werke erstmals auch das Hebräische eingesetzt – ein Jahrhundert bevor Ramón Llull in der iberoromanischen Christenheit das Katalanische für die gleichen Zwecke tauglich gemacht hat. Die weitaus meisten Werke zu Theologie und Wissenschaft sind jedoch noch auf Arabisch abgefasst, darunter sein Opus magnum, das philosophische Hauptwerk der jüdischen Literatur: unter dem Titel *Dalālat al-ḥā'irīn* ("Leitung der Umherirrenden", um 1190 vollendet) wurde es bereits 1204 von Šēmu'el ibn Ṭibbon ins Hebräische übersetzt; diese Version mit dem Titel *More ha-něvuxim* ("Lehrer der Unschlüssigen") war und ist, im Unterschied zum arabischen Original, in der ganzen Judenheit verbreitet. Auch dieses Werk ist im 15. Jh. von einem Juden ins Spanische übersetzt worden (Lazar 1989). Das andere Hauptwerk von Maimonides, *Mišnetora* ("Wiederholung der Tora"), ist das einzige, das er auf Hebräisch abgefasst hat. Er hat selbst gesehen, dass die Zukunft nicht dem Arabischen, sondern dem Hebräischen gehörte: er wünschte, selbst seine Werke ins Hebräische übertragen zu können, und bedauerte, dafür keine Zeit zu finden; die Übersetzung von Ibn Ṭibbon hat er nicht nur mit Sympathie, sondern auch mit Kommentaren und Hinweisen begleitet. Obgleich er dem geistigen Nährboden von Al-Andalus entstammte und ihm der Gebrauch des Arabischen noch selbstverständlich war, kündigte sich bei ihm bereits der Niedergang des Arabischen als religionsübergreifender Universalsprache an.

(e) Al-Šuštari (1212–69, aus Guádix)

Mehr als ein Jahrhundert nach Ibn Quzmān wurde der arabische Dialekt von Al-Andalus in die religiöse Sphäre erhoben. Der granadinische Dichter Abū l-Ḥasan

al-Šuštari verwendete die vulgär-arabische Strophenform des *zağal* (sp. *céjel*) zum Ausdruck seiner mystischen Erfahrungen. Wie sein Herausgeber Corriente (1988, 19s.) hervorgehoben hat, oszilliert die Sprache zwar zwischen V-Ar und S-Ar, sie ist indes aber eindeutig als primär dialektal einzureihen. Es ist bemerkenswert, dass wir gerade in Al-Andalus einen solchen Ausbruch aus der vorgegebenen Hierarchie der Sprachen finden. Al-Šuštari ist hierin mit Meister Eckehart (1260–1328) vergleichbar, der aus dem gewohnten Latein ausgebrochen ist in ein neues, noch unverbrauchtes Deutsch, die primäre, ungekünstelte, nicht durch formalen Unterricht verstellte Sprache, in der sich das mystische Erleben unmittelbar Bahn bricht. Eckehart sagt in einer Predigt: «swaz eigentlich gewortet mac werden, daz muoz von innen her üz komen ... daz lebet eigentliche in dem innersten der sêle» (zit. nach Apel 1975, 99). Das 'Worten aus der Seele Abgrund' bedarf der Unmittelbarkeit der natürlichen Primärsprache. Es ist diese Sprache, von der Al-Šuštari sagt, dass die Seele auf sie hören soll:

«'asma' yā nafsī wa-hu kalamāk
fīkrak wa-šawtak kamā l-'ahruf nizāmāk»
[höre, oh meine Seele, das Wort, denn es ist dein
Wort, / dein Gedanke und deine Stimme, wie die
Buchstaben deine Ordnung] (Corriente 1988,
107/267; Transkription und Übersetzung GB).

Die hispano-arabischen Gedichte von Al-Šuštari sind literarisch-ästhetisch noch nie gewürdigt worden; formale und linguistische Aspekte standen in der wissenschaftlichen Forschung bislang ausschließlich im Vordergrund. Dies ist in der populären Rezeption ganz anders: im Maghreb erfreuen sich seine Dichtungen bis heute großer Beliebtheit. In der Entwicklung von Sprachen der religiösen Erfahrung ist sein Werk von herausragendem Rang; erst wieder die großen spanischen Mystiker des 16. Jh., allen voran San Juan de la Cruz, haben die eigene Muttersprache zu solchen Höhen der Musikalität und Expressivität geführt.

2.3. Von der Gran Reconquista zum Fall Granadas (13.–15. Jh.)

1248 endete mit der Einnahme von Sevilla durch Fernando VI. das, was man als die 'Gran Reconquista' bezeichnet hat. Militärisch lag der Islam auf der Iberischen Halbinsel darnieder, das christliche Spanien hatte im Wesentlichen gesiegt (das bis 1492 noch

bestehende nasridische Königreich von Granada wurde geduldet, es war dem kastilischen König tributpflichtig). Seit dieser Zeit wurden im christlichen Hispanien die romanischen Vulgärsprachen zu eigenständigen Literatursprachen ausgebaut. Der Ablösungsprozess vom Lateinischen beschleunigte sich. Früher als in anderen Gebieten der Romania wurden selbst kirchlich-klerikale Texte auf V-Rom statt auf Latein abgefasst: so ist bereits um 1270 der Beichtspiegel *Diez mandamientos* entstanden, vermutlich in Tarragona und damit in einer Zone, wo das Aragonesische des Textes navarresischen und kastilischen Einflüssen ausgesetzt war (Franchini 1992, 133). In der lyrischen und epischen Dichtung wurden die romanischen Vulgäridiome schon früh für religiöse Themen verwendet:

(a) das Kastilische in den Heiligenviten und Mariengedichten von Gonzalo de Berceo (1197 – nach 1246);

(b) das Kastilisch-Aragonesische in der anonymen *Razon de amor*, wo die Probleme des christlichen Klerus mit den verschärften Zölibatsbestimmungen infolge des 4. Laterankonzils in poetisch-allegorischer Form thematisiert werden (Franchini 1993, 400s.).

(c) das Galicische in den *Cantigas de Santa María* von Alfonso X. el Sabio (1221–84), der als König von Kastilien sowohl der Vater der kastilischen Prosa als auch einer der bedeutendsten Vertreter der galicisch-portugiesischen Lyrik gewesen ist (Mettmann 1986–89).

V.a. aber ist in diesem Zusammenhang das Katalanische hervorzuheben, das von Ramón Llull erstmals zur Kultur- und Literatursprache geformt worden ist. Llull (1232–1315, gebürtig aus dem gerade rückerobernten Palma de Mallorca) steht am Schnittpunkt der Religionen und Sprachen. Unter seinen zahlreichen Werken sind lateinische, katalanische sowie einige, die zunächst auf Arabisch formuliert und dann von ihm selbst ins Katalanische übersetzt worden sind, wie etwa der mystische Traktat *Llibre de contemplació en Déu* (1272) und die Yehuda ha-Lewis *Kuzari* ähnelnde Apologie *Llibre del gentil e los tres savis* (1273). Zwar hat sich keiner der arabischen Originaltexte erhalten (Courcelles 1993, 45), doch lässt sich in der Syntax dieser Werke deren arabische Herkunft deutlich nachweisen (Galmés 1999, 152–159). Auch wo Llull nicht direkt aus dem eigenen Arabisch übersetzt hat, sind die Einflüsse des Islam unverkennbar,

am deutlichsten in den Aphorismen des *Llibre d'amice e amat* (nach 1281; cf. Galmés 1954), das an mystisch-erotische Betrachtungen der Sufis angelehnt ist. Erstmals finden wir hier in der romanischsprachigen Literatur die Gleichsetzung von irdischer und göttlicher Liebe: die mystische Erfahrung wird mit der Sprache der Liebe beschrieben (Galmés 1999; cf. auch Bossong 1998). Dass hierfür die Muttersprache eingesetzt wird, nicht die *lingua artificialis* Latein, ist bedenkenswert; es entspricht der 'Entdeckung der Muttersprache im Abendland' und dem 'Worten aus des Herzens Abgrund' (cf. Apel 1975), das wir soeben bei dem granadinischen Mystiker al-Šuštari konstatiert haben. Llull weiß um die Schwierigkeit der Anpassung des V-Rom an die neuen Ausdrucksbedürfnisse und erweitert das Katalanische bewusst mit neuen Elementen. Sein Werk markiert den Beginn des Katalanischen als Schriftsprache im Geist einer islamisch geprägten Liebesmystik.

Eine bemerkenswerte Gestalt ist auch Šem Tov ibn Arduġiel (auch Sem Tob oder Santob de Carrión, 1290–1369). In ihm verkörpert sich die Mehrsprachigkeit des mittelalterlichen Spanien nochmals in einer ganz eigentümlichen Konstellation. Gleichmaßen des Hebräischen wie des Spanischen mächtig, hat er sich beider Sprachen literarisch bedient. Auf Hebräisch verfasste er liturgische Stücke sowie ein fiktives Streitgespräch zwischen Feder und Schere (*Ma'āše*, Nini / Fruchtman 1980). Sein Nachruhm gründet auf seinen spanisch verfassten, teils in hebräischer Schrift überlieferten *Proverbios morales* (Ciceri 1998), ein Werk, in dem die biblische Spruchweisheit des Ecclesiastes (Qohelet) mit der mittelalterlichen Aphoristik, wie sie aus dem Arabischen ins Spanische übersetzt worden war (Bücher wie *Los bocados de oro* oder das *Libro de los buenos proverbios*), eine unverwechselbar eigenständig geprägte Verbindung eingegangen sind (Perry 1987).

3. Zwischen Mittelalter und Neuzeit

Im Mittelalter sind religiös determinierte Sprachvarietäten noch nicht ausgeprägt. Die von mehreren Religionsgemeinschaften genutzten Sprachen sind noch nicht nach Religionszugehörigkeit differenziert. S-Ar ist fundamental dieselbe Sprache, gleich ob sie von Muslimen, von Christen wie Ḥafṣ oder Llull, oder von Juden wie Ibn Gabirol oder Maimonides benutzt wird; ebenso

bleibt V-Ar dieselbe Sprache, gleich ob Juden wie Moše ibn 'Ezra' oder Muslime wie al-Šuštari sie verwenden. Das in den *ḥaraġāt* aufscheinende V-Rom trägt sicher die Züge einer Arabisierung, welche die Sprachsituation in Al-Andalus widerspiegelt; doch gibt es dabei keine signifikanten Unterschiede zwischen der Sprache muslimischer Autoren wie Ibn Baqī und seinen jüdischen Zeitgenossen wie Yēhuda ha-Lewi. Sem Tob de Carrión verarbeitet biblische Anklänge in literarischer Form, doch seine Sprache ist dasselbe V-Rom wie bei seinen christlichen Zeitgenossen; es gibt noch kein Judenspanisch. Vorläufer der späteren muslimischen und jüdischen Sonderformen des Spanischen sind nur dort auszumachen, wo der Bezug auf die semitischen Grundsprachen von vornherein dominant ist: bei den Übersetzungen der heiligen Schriften. In ihnen manifestiert sich sprachlich der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit.

3.1. Übersetzungen der Bibel

Die frühesten Übersetzungen der hebräischen Bibel ins Spanische werden auf das 13. Jh. datiert; weitere Versionen sind aus dem 14. und 15. Jh. erhalten. Von Alfonso X. el Sabio wurden weite Teile der biblischen Geschichtsbücher in seine *General Estoria* integriert. Die meisten erhaltenen Versionen wurden von Juden auf Grund des hebräischen Originals angefertigt, wenige nach der lateinischen Vulgata. Sie sind in einer Reihe von Manuskripten erhalten, die zu den größten Schätzen der Bibliothek des Escorial gehören. In gewissem Maße präluieren diese jüdischen Übersetzungen der später entwickelten jüdischen Sakralsprache *ladino*, doch sind die für diese 'Sprache' so charakteristischen harten und ungrammatischen Hebraismen noch nicht ausgeprägt (Amigo 1983). Die frühen Versionen weisen nicht jenen extremen Grad an Wörtlichkeit auf, welchen das spätere Ladino des 16. Jh. zeigt; noch handelt es sich um eine Sprache, die zwar einen hebräischen Einschlag aufweist, aber doch in Einklang mit dem zeitgenössischen Spanisch der Christen steht. Betrachten wir ein einziges kurzes Beispiel. Deut. 3, 24s., lautet im Urtext:

«'ādonay <yhwh> 'atta haḥillota lē-har'ot 'et-'avdēxa 'et-godlēxa wē-'et-yadēxa ha-ḥāzaqa 'āšer mi-'el ba-šamayim u-va-'areš 'āšer-ya'āše kē-ma 'āsexawē-xi-gēvurotēxa: 'e'bēra-na' wē-'er'e 'et-ha-'areš ha-ṭova 'āšer bē-'ever ha-yarden ha-har ha-ṭov ha-ze wē-ha-lēvanon».

Die Vulgata-Übersetzung lautet:

«Domine Deus, tu coepisti ostendere servo tuo magnitudinem tuam, manumque fortissimam: neque enim est alius Deus vel in coelo, vel in terra, qui possit facere opera tua, et comparari fortitudini tuae. Transibo igitur, et videbo terram hanc optimam trans Jordanem, et montem istum egregium, et Libanum».

Es ist eindeutig, dass Esc. I.j.4 (von Llamas 1950/56 als «Biblia judio-cristiana» bezeichnet) auf dem Hebräischen basiert:

«señor, dios, tu has comenzado a mostrar a tu siervo tu grandeza e tu mano fuerte, ca quién es el dios, en los çielos e en la tierra que faga segunt tus obras e segunt tus estremydades? Pase yo agora e vea la tierra buena que es allende el jordán, esta buena sierra e el libano».

Dies wird besonders klar, wenn man denselben Passus in Esc. I.j.8 (Llamas 1950/56: «Biblia prealfonsina») vergleicht; diese Version – mit der typischen, auf hohes Alter deutenden Apokope – folgt wörtlich dem Satzbau und der Wortwahl der Vulgata:

«Seynnor Dios, tu compecest a demostrar al tu sieruo la tu grandez e la tu muy fuert mano; e no a otro Dios en cielo ni en tierra que pueda fazer las tus obras ni pueda seer egualado a la tu fortaleza. Passare, pues, e vere esta tierra muy buena allend de Jordan, et esta sierra noble, e Libano».

Allerdings sind wir auch bei dem hebräisch-basierten Text I.j.4 noch Welten entfernt von der gewaltsamen, das Hebräische 'durchpausenden' Wörtlichkeit der späteren Ladino-Versionen; ich zitiere, um den Verfremdungseffekt der Translitteration zu vermeiden, die mit lateinischen Lettern gedruckte Version von Ferrara 1553 (Lazar 1996), die mit der hebräisch gedruckten von Konstantinopel 1547 (Lazar 1988) bis auf geringfügige Details wörtlich übereinstimmt:

«A. Dio, tu empeçaste por amostrar a tu sieruo a tu grandeza y a tu mano la fuerte, que qual Dio, en los cielos y en la tierra, que faga como tus hechos y como tus barraganias? Passare, agora, y vere a la tierra la buena que allende del Yarden, el monte el bueno este y el Lebanon!»

In der Treue zum hebräischen Satzbau stimmen I.j.4 und Ferrara überein, nicht aber in der Verbiegung der spanischen Grammatik. Typische Ladinismen in der Ferrara-Version sind beispielsweise:

(a) Verwendung der Präp. *a* beim Akk.: sie erfolgt nach den Regeln von hebr. 'et: *a tu grandeza* würde als Abstraktum im Spanischen niemals das *a* des Akkusativs erhal-

ten, während im Hebräischen 'et bei jedem definiten Objekt, unabhängig von dessen Semantik, obligatorisch ist; ähnlich *a tu mano / a la tierra*;

(b) Fehlen der Kopula: hebr. *mi'el l'àser bē-^cever ha-yarden* erscheint im Lateinischen ebenso wie im V-Rom mit den entsprechenden Kopula-Formen: *est / es / a*; hingegen folgt Ferrara mit der fehlenden Kopula exakt der hebräischen Vorlage (*que qual Dio / que allende del Yarden*);

(c) Nominalsyntagma mit Adj: getrouden Regeln des Hebräischen wird das Adjektiv mit dem wiederholten Artikel nachgestellt, ebenso auch das Demonstrativum (*yadēxa ha-hāzaqa* → *tu mano la fuerte*; *hahar ha-ze ha-ṭov* → *el monte el bueno este*);

(d) Paronomasie: zur Wiedergabe der so typisch semitischen Verwendung von zwei Ableitungen aus derselben Wurzel *vāšē kē-mā'āšēxa* verwendet nur Ferrara Verb und Nomen aus derselben Wurzel: *faga* (Konstantinopel: *haga*) *como tus hechos*;

(e) Wortwahl: der Pl. *cielos* ist zwar nicht ungewöhnlich, aber dass er gerade in den hebräisch induzierten Übersetzungen erscheint, ist vom hebr. (Pseudo)pl. *tamayim* erklärbar; *barraganias* ist bis heute ein typisches Wort des Judenspanischen, es wird hier für hebr. *gēvura* "Männlichkeit, Tapferkeit, Stärke" gebraucht, statt des Allerweltsworts *fortitudo / fortaleza*; im Semitischen ist eine Wortwiederholung wie *ṭov ... ṭov* stilistisch nicht anstößig, sie wird dementsprechend in den hebräisch induzierten Versionen mit *bueno ... bueno* wiederggeben, während die Vulgata und die ihr folgende Version I.j.8 Wortvariation bevorzugen (*optimus ... egregius / muy bueno noble*).

Insges. ergibt sich ein Bild, wonach diejenigen mittelalterlichen Übersetzungen, die direkt auf dem Hebräischen basieren und allem Anschein nach von Juden angefertigt worden sind, zwar gewisse Schattierungen aufweisen, die diesen jüdischen Ursprung belegen, aber ansonsten fest in der spanischen Gemeinsprache der Epoche verwurzelt sind; von einer jüdischen Sondersprache kann im Mittelalter keine Rede sein, nicht einmal bei den vergleichsweise wörtlichen Bibelübersetzungen jener Zeit. Dasselbe gilt für andere religiös fundierte Übersetzungen der Zeit, wie die spanischen Versionen von ha-Lewi's *Kuzari* und Maimonides' *Dalil*, die beide in der ersten Hälfte des 15. Jh. entstanden sind (Lazar 1989; 1990); trotz der zahlreichen Hebraismen, die in einem sol-

chen religiösen Kontext ganz natürlich sind, kann man diese Texte noch nicht dem *Ladino* zuschreiben, wie immer man diesen Begriff definiert. Im Gegensatz dazu ist das Ladino der Bibelübersetzungen des 16. Jh. ein Kunstprodukt, in dem hebräische Sprachsubstanzen sich in spanische Form kleidet: diese Sprache tut dem System des Spanischen so sehr Gewalt an, dass der resultierende Text ohne Kenntnis des zugrundeliegenden Hebräisch oft unverständlich bleibt. Das Ladino entwickelt sich seit dem 16. Jh. als ein didaktisches Mittel zur Heranführung der Gläubigen an den Sakraltext, der allein in seiner Originalfassung kanonische Geltung beanspruchen kann. Die Versionen von Konstantinopel und Ferrara und die reiche Produktion an Übersetzungen und liturgischen Stücken, die auf ihnen basiert, sind nichts anderes als Hilfen, welche das Eindringen in den heiligen Urtext erleichtern sollen (die umfangreiche Debatte um den Begriff *Ladino* kann hier nicht aufgegriffen werden; cf. Sephiha 1979; Busse 1999).

3.2. Übersetzungen des Koran

Die älteste Übersetzung des Koran ins Spanische ist historisch bezeugt, aber nicht direkt überliefert; sie stammt von Yça Gidelli (ʿĪsā ibn Gābir) aus Segovia, der sie im Auftrag von Juan de Segovia 1456 in Savoyen angefertigt hat (Cabanelas 1949; López-Morillas 1982; Wiegers 1994). Yça war Vorsteher der mudéjar-Gemeinde von Toledo; der Auftrag erging, weil Juan eine zuverlässige Textgrundlage für seine gegen den Islam gerichtete Apologetik brauchte. Nach diesem Pionierwerk entstanden im 16. Jh. viele partielle Koranversionen; die einzige vollständige Übersetzung ist in lateinischer Schrift in T 235 der Bibliothek von Toledo erhalten; mit Wiegers ist zu vermuten, dass diese 1606 datierte Abschrift auf die Version von Yça zurückgeht. Um eine Vorstellung davon zu geben, führe ich einen Passus aus der von López-Morillas analysierten Sure 79 an (v. 27–33):

«ʿa-ʿantum ʿašaddu ḥalqan ʿami l-samāʿu banāhā
rafāʿa samkahā fa-sawwāhā
wa-ʿaḡṭaša laylahā wa-ʿaḥraḡa duḥāhā
wal-ʿarḡa baʿda dālika daḥāhā
ʿaḥraḡa minhā māʿahā wa-marʿāhā
wal-ḡibāla ʿarsāhā
matāʿan lakum wa-li-ʿan ʿāmikum».

→

«sois vosotros de mas fuerte halecamiento o el cielo y su fraguacion

que alçó su sostenimiento y alteça y los emparejó y escuraçió su noche, y sacó su sol y resplandor y la tierra despues de aquello tendiola y sacó della su agua y sus pastos y los montes asentolos espleyte a vosotros y a vuestros animales».

Auf den ersten Blick ist klar, dass dies keine das Arabische durchpausende Kunstsprache ist; gewiss geben syntaktische und lexikalische Arabismen dem Text ein unverkennbares Gepräge, aber es gibt hier keine grammatikalisierten Umwälzungen des Sprachsystems, wie sie für das Ladino so charakteristisch sind. Insges. unterscheidet sich die Sprache der Koranübersetzung nicht grundlegend von der Sprache anderer Morisco-Texte.

Lexikalisch hier nur zwei kurze Kommentare:

(a) Das in den Aljamiado-Texten häufige Verbum *halecar* (in transkribiertem Aljamiado *ḥaleqar* oder *ḥaleqar*; Kontzi 1974) leitet sich von ar. *ḥalaqa* ab, das den göttlichen Schöpfungsvorgang bezeichnet. Für den gläubigen Muslim ist die Schöpfungsmacht Allahs etwas so überwältigend Inkommensurables, dass er es mithilfe des arabischen Wortstammes zum Ausdruck bringt; eine Übersetzung in lat.-rom. *creare* würde die Botschaft des Propheten verfälschen, dessen allererste Offenbarung mit diesem Verbum anhebt (Sure 96, 1 s.). Das Verbalabstraktum *halecamiento* bildet den arabischen *mašdar* nach.

(b) *Espleyte* ist ein Aragonismus. Es entspricht dem okz. *espleyt* und kat. *esplet*, das bis heute "Überfülle" bedeutet (lat. *explicitus*, cf. afrz. *espleit*, nfr. *exploit*). Die Sprache der Moriscos war zunächst stark aragonesisch geprägt, was damit zusammenhängt, dass die Hauptsiedlungsgebiete im Osten der Halbinsel lagen. Im Laufe des 16. Jh. ging der aragonessische Anteil mehr und mehr zurück, bis schließlich gegen Ende der Morisken-Zeit nur noch geringfügige Anklänge im Wortschatz übrig waren (López-Morillas 1982, 45).

4. Neuzeit: Die Ausdifferenzierung des Iberoromanischen

Nach 1492 ändert sich das Verhältnis der Sprachen zueinander grundlegend. Die klassischen Sakralsprachen der Religionen verschwinden aus dem aktiven Gebrauch; ihr Stellenwert in der Religionsausübung verringert sich, stattdessen nimmt die Bedeutung

des Romanischen zu. Zugleich entwickeln sich religiös determinierte Sonderformen des Romanischen, die stark von der jeweiligen Sakralsprache beeinflusst sind (Bossong 1991). Dies gilt im Grundsatz für jede der drei Religionen, wenn auch in jeweils unterschiedlicher Konstellation.

4.1. Das arabisierte Spanisch der Moriscos

1492 werden mit der Eroberung Granadas Hunderttausende von Muslimen Untertanen der Katholischen Könige. Nach anfänglicher Toleranz kommt es seit Beginn des 16. Jh. zu Zwangskonversionen, bis schließlich 1525 alle Muslime getauft sind: aus den *moros* von einst sind *moriscos* geworden. Sie leben in dem an der Oberfläche religiös vereinheitlichten Spanien als eine Minderheit, die zu einer wirklichen Assimilation weder bereit noch in der Lage ist. Die Kenntnis des Arabischen nimmt dramatisch ab; in einem Text, der wie ein Echo auf die oben zitierten Klagen des Mozarabers Alvaro über den Niedergang des Lateinischen klingt, schreibt ein Morisco:

«ni un solo de nuestros correligionarios sabe algarabía en que fue revelado nuestro santo alcorán, ni comprende las verdades del adin (Religion; G. B.) ni alcanza su excelencia apurada, como no le sean convenientemente declaradas en una lengua extraña, cual es la de estos perros cristianos, nuestros tiranos y opresores. ¡Confúndalos Alá!» (zit. nach López-Baralt 1985, 123).

Die Moriscos versuchen, die Substanz ihrer Religion trotz Verfolgung und Unterdrückung zu bewahren. Sie bemühen sich, ihre Traditionen weiterzugeben, und zwar in der Sprache, die ihnen geblieben ist: jenem ostzentralspanischen Idiom, das auf kastilischer Basis anfangs mehr, zu Ende dann nur noch wenige aragonesische Einschläge aufweist. Sie schreiben es (größtenteils) mit arabischen Buchstaben und schaffen damit die Literatur, die man mit einem spanischen Arabismus als *aljamiado* bezeichnet. Schrift wird zum 'Kulturem', zum sinnfälligen Ausdruck der Zugehörigkeit zum islamischen Kulturkreis, an der auch dann noch festgehalten wird, als der Sprachwechsel V-Ar (S-Ar) → V-Rom längst vollzogen ist. Eine islamisierte und arabisierte Sonderform des Spanischen entsteht, ein 'heterodoxes' Spanisch, das man einfach als *Morisco* bezeichnen kann; dieser Begriff sollte für die Sprachform reserviert bleiben und von *Aljamiado* als Bezeichnung der Schriftform terminolo-

gisch getrennt werden. Erst als *Morisco* öffnet sich das V-Rom dem Einfluss der Sakralsprache Arabisch; Lexik, Idiomatik und Syntax werden profund arabisiert. Eine Entwicklung zeichnet sich ab, wie wir sie bei der Herausbildung des Neupersischen, des Osmanisch-Türkischen und anderer Sprachen des islamischen Kulturbereichs beobachten können: die sprachliche Islamisierung. Doch während diese für das Persische und Türkische grundlegend geworden ist und die standardsprachliche Entwicklung zentral bestimmt hat, blieb sie im Spanischen eine vorübergehende Randerscheinung; das *Morisco* ist ein Kulturdialekt geblieben, der sich nur so lange halten konnte, wie es noch Moriscos gab, also bis zur Ausweisung im Jahre 1609.

4.2. Das hebraisierte Spanisch der Sepharden

Auch für die Juden war die Schrift ein Kulturem. Das mittelalterliche S-Ar eines *Yéhuda ha-Lewi* oder Maimonides erscheint im Gewand der hebräischen Schrift, ebenso wie das V-Rom von Šem Tov de Carrión. Der größere Teil der spanisch-jüdischen Literatur nach der Vertreibung von 1492 ist in hebräischer Schrift niedergelegt; allerdings gibt es auch wichtige Werke in lateinischer Schrift, bes. in Italien (die Bibel von Ferrara 1553) und den Niederlanden (z. B. das 1659 in Amsterdam erschienene Werk *Esperança de Israel* von Menasseh ben Israel). Sprachlich bildet sich ein eigenes *Judenspanisch* heraus, und zwar in zwei Hauptvarietäten, die sich gegenseitig beeinflusst, aber nicht vermischt haben: einerseits das bereits charakterisierte *Ladino* der Bibelübersetzungen als didaktisches Hilfsmittel zur Annäherung an die Sakralsprache Hebräisch; und andererseits die sprachliche Sonderform der Juden in der orientalischen Diaspora, die sich infolge mangelnden Kontaktes mit der spanischen Welt immer weiter von der Standardsprache entfernt. Diese gesprochene und geschriebene jüdische Sonderform des Spanischen prägt sich in zwei Hauptdialekten aus, dem östlichen von Saloniki, den Balkanländern und der Türkei, den man als *Gudezmo* bezeichnet; und dem *Haketiya* genannten Idiom des Maghreb. In West-Europa (Italien, Niederlande, England, Deutschland) haben sich jüdisch geprägte Varianten des V-Rom nicht herausbilden können. Der Kontakt mit den Standardsprachen Spanisch und Portugiesisch blieb erhalten, jüdische

Kulturdialekte hat es hier nicht gegeben; schließlich wurden Spanisch wie Portugiesisch zugunsten der jeweiligen Landessprachen ganz aufgegeben. Das Judenspanische des Orients stellt hingegen einen eigenständigen Kulturdialekt dar; seine Spezifität manifestiert sich in dreierlei: zum einen in der äußeren Form der Schrift (die Raši-Kursive des hebräischen Alphabets); zum anderen in der Sonderentwicklung in Phonetik, Morphologie, Syntax und Lexikon nach der Abspaltung vom Standardspanischen seit dem 16. Jh.; und schließlich in der Beeinflussung durch andere Sprachen, nämlich einerseits die Judaisierung durch die Einwirkung des Hebräischen, andererseits die Einflüsse weiterer Sprachen wie Türkisch, Italienisch sowie – seit dem 19. Jh. in starkem Ausmaß – Französisch. Die kulturell-religiöse Prägung durch das Hebräische ist vergleichbar mit derjenigen des Morisco durch das Arabische. Im Unterschied zum Morisco hat sich das Judenspanische (in seiner Gudezmo-Variante) bis heute erhalten; allerdings wurde ihm während des Holocaust ein so tödlicher Schlag versetzt, dass seine Tage gezählt sind.

4.3. Das latinisierte Spanisch der Christen

Das Standardspanische (das man dementsprechend als 'orthodox' bezeichnen kann) hat einerseits das Lateinische als Sprache von Wissenschaft und Philosophie nach und nach abgelöst; andererseits wurde es vom Lateinischen während der gesamten Sprachgeschichte immer wieder und gerade im Laufe des 16. Jh. beeinflusst. Im Zeitalter des Humanismus wurde das Spanische so stark relatinisiert wie nie zuvor: dem klassischen und auch kirchlichen Latein entlehnte *cultismos* haben die Sprache tiefgreifend geprägt. An dieser Relatinisierung haben weder das islamisierte Spanisch der Morisken noch das Judenspanische partizipiert; die Trennungslinien, die sich zwischen den religiösen Varietäten des Spanischen seit 1492 aufgetan haben, sind nicht nur durch arabischen und hebräischen, sondern auch durch lateinischen Einfluss bestimmt: nicht nur das arabisierte Spanisch der (Krypto-)Muslime und das hebraisierte Spanisch der (vertriebenen) sephardischen Juden, sondern auch das unter dem Einfluss von Humanismus und Kirche relatinisierte Spanisch der Christen entfernte sich immer weiter von der Sprache des Mittelalters, welche den drei Religionen gemeinsam gewesen war. So erscheint das Spanische nach 1492 in drei reli-

giös 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.

5. Literatur

Abumalhan Mas, Montserrat (ed.), *Moše ibn 'Ezra'. Kitāb al-muḥāḍara wal-muḍākara. Edición y traducción*, Madrid, 1985/86.

Amigo, Lorenzo, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medieval romanceada judeoespañola: criterios y fuentes de traducción*, Salamanca, 1983.

Apel, Karl Otto, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante e Vico*, Bologna, 1975 (dt. Orig.ausg. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963).

Balbin, Rafael de / Roldán, Antonio (eds.), *Anonymus, Gramática de la Lengua Vulgar de España. Lovaina, 1559*, Madrid, 1966.

Bossong, Georg, *Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Weisen*, Tübingen, 1979.

–, *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie in der Romania*, Tübingen, 1990.

–, *Moriscos y sefardies. Variedades heterodoxas del español*, in: Strosetzki, Christoph / Botrel, Jean-François / Tietz, Manfred (eds.), *Actas del I encuentro franco-alemán de hispanistas*, Frankfurt a.M., 1991, 368–392.

–, *Sprache, Mystik, Intertextualität bei Ibn 'Arabi und San Juan de la Cruz*, in: Maier-Troxler, Katharina / Maeder, Costantino (eds.), *Fictio poetica. Studi italiani e ispanici in onore di Georges Güntert*, Firenze, 1998, 141–167.

–, *Das Wunder von al-Andalus. Die schönsten Gedichte aus dem Maurischen Spanien. Aus dem Arabischen und Hebräischen ins Deutsche übertragen und erläutert von Georg Bossong*, München, 2005.

Busse, Winfried, *Die Sprache(n) der Sepharden: Ladino, Ladino*, in: Rehrmann, Norbert / Koehert, Andreas (eds.), *Spanien und die Sepharden: Geschichte, Kultur, Literatur*, Tübingen, 1999, 133–144.

Cabanelas, Darío, *Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe*, Al-An 14 (1949), 149–173.

Cano, María José (ed.), *Selomoh ibn Gabirol. Poemas seculares*, Granada, 1987.

–, (ed.), *Ibn Gabirol. Poeta religiosa*, Granada, 1992.

Cassel, David (ed.), *Sefer ha-Kuzari. Das Buch Kusari des Jehuda ha-Levi*, Berlin, 1922 (1853).

Cerro Calderón, Gonzalo del / Palacios Roldán,

- José (eds.), *Lirica mozárabe. Introducción, comentarios, texto latino y traducción*, Málaga, 1998.
- Ciceri, Marcella (ed.), *Sem Tob de Carrión. Proverbios morales. Edizione critica*, Modena, 1998.
- Coope, Jessica A., *The martyrs of Córdoba. Community and family conflict in an age of mass conversion*, Lincoln, 1995.
- Corriente, Federico (ed.), *Poesía estrófica (céjeles y l o muwaššahāt) atribuida al místico granadino al-Suštari (siglo XIII d. C.)*, Madrid, 1988.
- , (ed.), *Ibn-Quzman, Cancionero andalusi (edición íntegra de céjeles y fragmentos)*, Madrid, 1996.
- Courcelles, Dominique de, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris, 1993.
- Delgado León, Feliciano, *Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El 'Indiculus Luminosus'*, Córdoba, 1996.
- Díez Macho, Alejandro, *Moše ibn 'Ezra como poeta y preceptista*, Madrid, 1953.
- Franchini, Enzo, *Los 'Diez mandamientos'*, Paris, 1992.
- , *El manuscrito, la lengua y el ser literario de la razón de amor*, Madrid, 1993.
- Galmés, Salvador (ed.), *Ramón Llull. Llibre d'Evast i Blanquerna*, Barcelona, 1954.
- Galmés de Fuentes, Alvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el 'Llibre d'amic e amat'*, Barcelona, 1999.
- Hilty, Gerold (ed.), *Aly Aben Ragel. El Libro Complido en los Iudizios de las Estrellas*, Madrid, 1954.
- Izhaki, Masha, *Juda Halevi. D'Espagne à Jérusalem 1075-1141*, Paris, 1997.
- Jiménez, Lido Nieto (ed.), *Aldrete, Bernardo José de, Del origen, y principio de la lengua castellana o romance qui oi se usa en España (Roma), 1606*, Madrid, 1972.
- Kontzi, Reinhold (ed.), *Aljamiado-Texte*, Wiesbaden, 1974.
- Lazar, Moshe (ed.), *Ladino Pentateuch (Constantinople. 1547)*, Culver City, 1988.
- , (ed.), *Maimonides. Guide for the perplexed. A 15th century Spanish translation by Pedro de Toledo*, Culver City, 1989.
- , (ed.), *Yehudah Halevi. Book of the Kuzari. A book of proof and argument in defense of a despised faith. A 15th century Ladino translation*, Culver City, 1990.
- , (ed.), *Biblia de Ferrara*, Madrid, 1996.
- Levi della Vida, Giorgio, *I mozarabi tra Occidente e Islam*, in: id., *Note di storia letteraria arabo-ispanica*, Roma, 1971, 55-77 (1965).
- Llamas, José (ed.), *Biblia medieval romanceada judío-cristiana. Versión del Antiguo Testamento en el siglo XIV, sobre los textos hebreo y latino*, 2 vol., Madrid, 1950/56.
- López-Baralt, Luce, *Huellas del islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, 1985.
- López-Morillas, Consuelo, *The Qur'an in sixteenth-century Spain: six morisco versions of sūra 7^o*, London, 1982.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (ed.), *Edición Nacional. VI. Estudios y discursos de crítica histórica y literaria. I*, Santander, 1941.
- Menéndez, Pidal, Ramón, *Orígenes del español*, Madrid, 1972 (1926).
- Mettmann, Walter (ed.), *Alfonso X. el Sabio. Cantigas de Santa María*, 3 vol., Coimbra, 1986-89.
- Millás Vallicrosa, José María, *Šelomo ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid, 1945.
- , *Yehudá ha-Levi como poeta y apologista*, Madrid, 1947.
- Munk, Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857.
- Nini, Yehudah / Fruchtman, Maya (eds.), *Santob de Carrión. Ma'āše ha-Rav, Debate between the pen and the scissor*, Jerusalem, 1980.
- Perry, Theodore A., *The 'Moral proverbs' of Santob de Carrión. Jewish wisdom in Christian Spain*, Princeton, 1987.
- Romero, Elena (ed.), *Selomo ibn Gabirol. Poesía secular*, Madrid, 1978.
- Sáenz-Badillos, Angel / Targarona Borrás, Judit (eds.), *Yehuda ha-Levi. Poemas*, Madrid, 1994.
- Sephiha, Haim Vidal, *Le ladino (judéo-espagnol calque). Structure et évolution d'une langue liturgique*, Paris, 1979.
- Sola-Solé, José María, *Corpus de poesía mozárabe*, Barcelona, 1973.
- Solalinde, Antonio G. (ed.), *Alfonso X. el Sabio, General Estoria*, Madrid, 1930ss.
- Stern, Samuel M., *Les chansons mozarabes. Les vers finaux (kharjas) en espagnol dans les muwashshahs arabes et hébreux*, Palermo, 1953.
- Urvoy, Marie-Thérèse, *Le psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, 1994.
- Wieggers, Gerard, *Islamic literature in Spanish and aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), his antecedents and successors*, Leiden, 1994.

Georg Bossong, Zürich