

Francia – Forschungen zur westeuropäischen

Geschichte Bd. 32/1

2005

DOI: 10.11588/fr.2005.1.45305

---

#### Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

WOLFRAM DREWS

## PROPAGANDA DURCH DIALOG

Ein asymmetrisches »Selbstgespräch« als Apologie und berufliche  
Werbestrategie in der Frühscholastik

### Zusammenfassung

Der jüdische Konvertit Petrus Alfonsi versuchte zu Beginn des 12. Jahrhunderts, sich als freier Lehrer der Astronomie zu etablieren<sup>1</sup>. In den Kontext seiner beruflichen Propaganda können auch die »autobiographisch« gefärbten Dialoge eingeordnet werden, in denen er ein Selbstgespräch zwischen seinem früheren, jüdischen, und seinem neuen, christlichen »Selbst« inszeniert. Der Autor interpretiert seine Konversion als Suche nach philosophischer Wahrheit; erst im Zuge dieses Lernprozesses habe sich seine »Person« konstituiert, wie er durch subtile Textstrategien zu verstehen gibt. Die Dialoge dienen der Überwindung einer Existenzkrise, die in der prekären Situation des Autors als »marginal man« zwischen zwei Kulturen begründet liegt. Weil er die Schilderung seiner persönlichen und philosophischen Adoleszenz mit dem überlieferten patristischen Modell einer teleologisch determinierten Heilsgeschichte verbindet, kann die Form des Gesprächs ihr kreatives Potential jedoch nicht entfalten. Petrus Alfonsi nutzt den Dialog nicht als kommunikatives Medium der Wahrheitsfindung, sondern als propagandistisches Mittel, um seine Konversion einerseits vor Christen plausibel erscheinen zu lassen und um sich andererseits als Meister der zeitgemäßen Form »wissenschaftlicher« Kommunikation, des scholastischen Lehrgesprächs, zu inszenieren. In der Gestalt des christlichen Gesprächspartners präsentiert er ein Selbstbild, das dem Habitus des theologisch und »naturwissenschaftlich« umfassend gebildeten Lehrers entspricht, der in der Lage ist, interessierten Schülern enzyklopädische Kenntnisse zu vermitteln.

### 1. Eine inszenierte Bekehrung vor dem Richtstuhl der Vernunft

Petrus Alfonsis ursprünglicher Name lautete Mose (Moyses); er war als Jude im islamischen Teil Spaniens geboren worden, hatte sich jedoch am Peter-und-Pauls-Tag des Jahres 1106 in der erst wenige Jahre zuvor von den Christen eroberten Stadt Huesca in Aragonien taufen lassen. König Alfons I. von Aragón war sein Taufpate, weshalb der Täufling seinen neuen Namen aus demjenigen des königlichen Paten und demjenigen des Namenspatrons des Kirchenfestes zusammensetzte; seine erhaltenen Schriften sind unter dem Namen Petrus Alfonsi verbreitet worden. Alle wur-

1 Für Hinweise und Anregungen danke ich Prof. John Tolan, Nantes, und Marcus Pyka, München.

den vermutlich erst nach seiner Taufe verfaßt; sie richten sich – in lateinischer Sprache – an ein christliches Publikum. Bemerkenswert ist, daß er nicht den Namen des Heidenapostels Paulus wählte, des Helden der prototypischen neutestamentlichen Bekehrungsgeschichte, der gerade im Spätmittelalter häufig von getauften Juden angenommen wurde<sup>2</sup>. Allerdings kann sein christlicher Name unter Umständen (wegen der engen Assoziation beider Apostel in der kirchlichen Tradition) als indirekter Verweis auf Paulus verstanden werden; immerhin könnte der »Eifer«, mit dem Moyses angeblich früher die jüdischen Gebote beachtet und Gegner bekämpft haben soll<sup>3</sup>, als Parallele zum Eifer des Christenverfolgers Saulus verstanden werden, auch wenn der Eifer in beiden Fällen inhaltlich anders bestimmt wird. Die Tatsache, daß er auch den Namen des Bischofs, der ihn getauft hatte, nicht übernahm, und sich statt dessen unter den »namentlichen« Schutz seines königlichen Taufpaten begab, könnte damit zusammenhängen, daß er um politische Protektion durch die christlichen Eliten bemüht war. Wenn diese Vermutung zutrifft, wäre dies ein frühes Beispiel für das weiter unten behandelte Bestreben des Petrus Alfonsi, seine gesellschaftliche Marginalisierung durch gezielte sprachliche Strategien zu überwinden.

Bekannt wurde er vor allem durch sein Hauptwerk, die *Disciplina clericalis*, eine Sammlung orientalischer Fabeln und Exempla arabischer, persischer und indischer Herkunft, die er der westlichen Kultur übermittelte und die eine unerschöpfliche Fundgrube für Prediger und Schriftsteller werden sollte<sup>4</sup>. Petrus selbst sah sich vermutlich in erster Linie als Astronom; er übersetzte astronomische Tafeln aus dem Arabischen ins Lateinische und versuchte, die auf diesem Gebiet weit unterlegenen westeuropäischen Gelehrten, die sich zumeist noch am Wissensstand des spätantiken Autors Macrobius orientierten, für Erkenntnisse und Methoden der arabisch-islamischen Astronomie und Astrologie (einschließlich der Meteorologie) zu begeistern, die er auch als unerläßliche Hilfswissenschaften der Medizin ansah<sup>5</sup>. Zur Ver-

- 2 Zur Frage der Namenswahl Thomas RICKLIN, Der »Dialogus« des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: Klaus JACOBI (ed.), Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, S. 139–156, hier S. 155.
- 3 *Dialogi, liber*: ed. Klaus-Peter MIETH, Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften, Diss. FU Berlin 1982; Neuabdruck mit spanischer Übersetzung: Pedro Alfonso de Huesca, Diálogo contra los judíos (Larumbe 9), Huesca 1996, S. 8f. (letzte Ausgabe im folgenden zitiert: MIETH mit Seitenzahl).
- 4 Ed. Alfons HILKA, Werner SÖDERHJELM, Heidelberg 1911 (im folgenden zitiert: HILKA, SÖDERHJELM). Zu seiner Bedeutung für den Kulturtransfer Kurt SMOLAK, Petrus Alfonsi als Mittler zwischen lateinisch-orientalischer Tradition und orientalisch-arabischer Weisheit, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, ed. Alfred EBENBAUER, Klaus ZATLOUKAL, Wien, Köln, Weimar 1991, S. 261–273. Zur Verankerung der *disciplina clericalis* in der Tradition der jüdischen ethischen Literatur (*sifre musar*) Manfred KNI EWASSER, Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny († 1156), in: Kairos 22 (1980) S. 34–76, hier S. 37.
- 5 Vgl. John TOLAN, Reading God's Will in the Stars. Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille Defend the New Arabic Astrology, in: Revista Española de Filosofía Medieval 7 (2000) S. 13–30; David ROMANO, Mošé Sefardí (= Pedro Alfonso) y la ciencia de origen árabe, in: María Jesús LACARRA (ed.), Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca (Colección de Estudios Altoaragoneses 41), Huesca 1996, S. 367–375. Zum Auftreten Petrus Alfonsis gegenüber der christlichen »wissenschaftlichen« Öffentlichkeit Joaquín LOMBA FUENTES, El papel de la Frontera Superior en la transmisión del pensamiento islámico a Europa, in: Horacio Santiago OTERO (ed.), Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica (Rencontres de Philosophie Médiévale 3), Turnhout 1994, S. 371–397, hier S. 377.

mittlung astronomischer Kenntnisse verbrachte er nicht nur mehrere Jahre am Hof Heinrichs I. von England, wohin er zu einem unbekanntem Zeitpunkt zwischen 1108 und 1116 übersiedelte, sondern später auch einige Zeit in Nordfrankreich. Ebenso wenig wie Geburtsjahr und -ort sind Angaben zu Sterbejahr und -ort überliefert. Da sich die meisten älteren Handschriften der autobiographisch konnotierten Dialoge in Frankreich und England befinden, ist das Werk womöglich außerhalb Spaniens entstanden, vermutlich nach 1109, als Alfons I. von Aragón den Kaisertitel annahm, der im Kontext des Berichts über die Taufe erwähnt wird<sup>6</sup>. Der Lobpreis des »Kaisers« Alfons I. von Aragón ist kein Indiz dafür, daß sich der Autor zum Zeitpunkt des Verfassens der Dialoge noch in Spanien befand<sup>7</sup>; vielmehr dürften diese Äußerungen im Kontext des in diesem Werk durchgängig zu beobachtenden Selbstlobes des Autors zu interpretieren sein, der seinen Religionswechsel als gleichsam von kaiserlicher Autorität sanktioniert präsentiert. »Kaiserliche« Verbindungen konnten ihm auch in England oder Frankreich propagandistisch von Nutzen sein.

In seinen Dialogen präsentiert Petrus Alfonsi eine überspitzte Stilisierung seines Selbstbildes, das auf zwei komplementären und zugleich antagonistischen Bildern von Judentum und Christentum beruht. Absicht des Autors ist es, den von ihm biographisch bereits vollzogenen Religionswechsel durch literarische Repräsentation plausibel zu machen und als unausweichlich hinzustellen. Besonders faszinierend ist die Serie von zwölf Dialogen deshalb, weil Petrus hier gleichsam ein Selbstgespräch literarisch inszeniert, einen Dialog zwischen sich selbst und seiner früheren »Rolle«; die Gesprächspartner tragen bezeichnenderweise die Namen Petrus und Moyses, also den neuen und den alten Namen des Autors. Das fiktive Streitgespräch<sup>8</sup> erscheint so als literarische Objektivation eines inneren, subjektiven Konfliktes. Im ersten Teil (Tituli 1–4) widerlegt der Autor Lehren und Praxis des Judentums, im zweiten Teil (Dialog 5) den Islam, um im dritten Teil (Tituli 6–12) den christlichen Standpunkt darzulegen und mit philosophischen und exegetischen Argumenten zu untermauern.

Beiden Seiten weist der Autor literarisch eine Maske (*persona*) zu, was ihm die Möglichkeit gibt, den so konzipierten Konflikt durch interaktives Spiel beider Rollen aus-

6 John TOLAN, *Los Diálogos contra los judíos*, in: LACARRA, *Estudios* (wie Anm. 5) S. 181–230, hier S. 182f., datiert die Schrift mit plausiblen Argumenten in das Jahr 1110. Zur Widerlegung älterer Spekulationen zum Geburtsjahr und seinem angeblichen Beruf als Arzt vgl. Horacio SANTIAGO OTERO, Klaus REINHARDT, *Los Dialogi de Pedro Alfonso: tradición manuscrita e impresa*, in: *Azafea* 1 (1985) S. 33–43, bes. S. 34–36. Ob er vor seiner Taufe als Rabbiner der Gemeinde von Huesca amtierte, ist unklar. Sicher ist nur, daß er später *magister* und Lehrer der freien Künste war.

7 Gegen TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville u. a. 1993, S. 13.

8 *Altercatio* (*titulus* 3; MIETH S. 82); an späterer Stelle des Werkes wird der Begriff *disputatio* verwendet (*tit.* 5; MIETH S. 98). Von Moos bezeichnet das Werk als »dialogue introspectif ou autobiographique« (Peter VON MOOS, *Le dialogue latin au Moyen Âge: l'exemple d'Évrard d'Ypres*, in: *Annales* 44, 1989, S. 993–1028, hier S. 1004). Zu »Autobiographien« im Mittelalter Wilhelm KÖLMEL, *Autobiographien der Frühzeit*, in: Jan A. AERTSEN, Andreas SPEER (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter* (*Miscellanea Medievalia* 24), Berlin, New York 1996, S. 667–682; Walter BERSCHIN, *Biografie e autobiografie nel Medioevo*, in: *L'Autobiografia nel Medioevo* (*Atti del XXXIV Convegno storico internazionale Todi 1997*), Spoleto 1998, S. 1–8; Jean-Claude SCHMITT, *La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris 2003, S. 63–88.

tragen zu lassen<sup>9</sup>. Beide »Personen« sind literarische Konstrukte, so daß seine Dialoge als ein frühes Beispiel für die ab dem 12. Jahrhundert zunehmende Praxis der »creation of a textual self« angesehen werden können<sup>10</sup>. Besonders deutlich wird das inszenierte Rollenspiel, wenn Moyses an einer Stelle nicht im eigenen Namen widerspricht, sondern in die Gestalt eines hypothetischen *adversarius* schlüpft und dessen Argumente vorbringt<sup>11</sup>. Bei diesem Lehrgespräch handelt es sich um eine konstruierte Situation, die ihre besondere Qualität dadurch gewinnt, daß der Fortschritt des Schülers in philosophischer Erkenntnis mit einem Religionswechsel in Verbindung gebracht wird, der durch den inszenierten Dialog intellektuell legitimiert werden soll. Petrus Alfonsi zeichnet sich in seiner früheren Rolle als philosophisch Suchenden, der vorbehaltlos nach nichts als der philosophischen Wahrheit strebt.

Leitbegriff der literarischen Auseinandersetzung ist die Vernunft. Die *ratio* dient als überzeugendstes Argument; gleichzeitig ist sie oberste Richterin über beide Teilnehmer, die ihre Standpunkte vor dem imaginären Richtstuhl der Vernunft austauschen<sup>12</sup>. Höchste Autoritäten sind *ratio* und *sapientia*<sup>13</sup>, die bereits zu Beginn des Prooemiums als die herausragenden Qualitäten des Menschen bezeichnet werden; charakteristisch ist, daß genau dies auch auf den *prologus* der *Disciplina clericalis* zutrifft, wo im ersten Abschnitt *sapientia* dreimal und *ratio* zweimal erwähnt werden<sup>14</sup>. Der Autor läßt auch den jüdischen Gesprächspartner Moyses von der *gravitas profundarum rationum* sprechen<sup>15</sup>, so daß er auch in seiner früheren »Rolle« als Repräsentant des »scholastischen Feldes« erscheint.

- 9 Die im Text präsentierte Ich-Identität ist ein literarisches, aber gleichzeitig – wie jede Ich-Identität – auch ein gesellschaftliches Konstrukt (hierzu Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 132), das in diesem Fall maßgeblich von den Traditionen christlich-jüdischer Polemik und dem Habitus des scholastischen Lehrers geprägt ist. Noch nicht einsehen konnte ich folgenden einschlägigen Sammelband: Peter von MOOS (ed.), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vor-modernen Gesellschaft (Norm und Struktur 23)*, Köln, Weimar 2004.
- 10 Zu dieser Praxis Willemien OTTEN, *The Bible and the Self in Medieval Autobiography: Otloh of St. Emmeram (1010–1070) and Peter Abelard (1079–1142)*, in: *The Whole and Divided Self*, ed. D. E. AUNE, John MCCARTHY, New York 1997, S. 130–157, hier S. 147; vgl. auch Christoph DARTMANN, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage. Die Genese und Struktur von Aelreds von Rievaulx *De spiritali amicitia**, in: *Frühmittelalterliche Studien* 35 (2001) S. 293–312; zum »Rollenspiel« vgl. auch SCHMITT, *Hermann le Juif* (wie Anm. 8) S. 60: Hermann von Köln erklärt, er wolle die Maske (*persona*) der Christen annehmen.
- 11 *Adversarius igitur insistere poterit dicens ...* (tit. 1; MIETH S. 36). Klar wird dies auch im fünften Dialog, wo Moyses die Rolle des Muslims spielt: *ut enim in me eorum personam suscipiam* (tit. 5; MIETH S. 91).
- 12 *Hanc igitur rem diligenter discutiamus, donec ad eius indaginem ratione et argumento perveniamus* (tit. 1; MIETH S. 12). Zur *ratio* in der antijüdischen Polemik Gilbert DAHAN, *L'usage de la ratio dans la polémique contre les juifs XII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles*, in: SANTIAGO OTERO, *Diálogo filosófico-religioso* (wie Anm. 5) S. 289–307. Allerdings bestand bereits im Frühmittelalter die Tendenz, die *ratio* als ein *proprium* des Christentums zu betrachten; vgl. Ildephons von Toledo (7. Jh.), *de cognitione baptismi* 76 (ed. J. CAMPOS RUIZ, *Santos Padres Españoles* 1, Madrid 1971, S. 305): ... *quod inter congregationem unde synagoga et convocationem, unde ecclesia nomen accepit, distat aliquid; quod scilicet congregari et pecora solent, quorum et greges proprie dicimus; convocari autem maius est utentium ratione, sicut homines*.
- 13 Tit. 1 (MIETH S. 37).
- 14 HILKA, SÖDERHJELM S. 1.
- 15 Tit. 3 (MIETH S. 77).

Beide Disputanten erkennen die führende Rolle der – in scholastischer Terminologie – *necessaria ratio* an<sup>16</sup>, aber es kann wenig überraschen, daß der Autor den Gang der Dialoge so stilisiert, daß die Waffen ungleich verteilt sind: Der christliche Gesprächspartner Petrus ist seinem jüdischen *alter ego* weit überlegen<sup>17</sup>. In diesem Lehrgespräch ist Petrus Subjekt, Moyses jedoch mehr oder weniger passives Objekt der Auseinandersetzung. Letzterer ist zwar formal gleichberechtigter Gesprächspartner; er bringt Gegenargumente vor und kritisiert sogar christliche Glaubenssätze und kultische Praktiken, aber er läßt sich generell leicht überzeugen. Nie stellt er die philosophische Argumentation des Christen Petrus in Frage. Ansätze zu einer wirklichen Auseinandersetzung finden sich fast ausschließlich im dritten Teil, im Zuge der Diskussion bibelexegetischer Fragen.

Der Autor zeichnet Petrus durchweg als überlegenen philosophischen Lehrer, dem ein gelehriger, zu immer neuen Fragen aufgelegter Schüler gegenübersteht. Der Christ erscheint als Exponent der *ratio* und das Christentum als Religion der Vernunft, zu der der jüdische Schüler hinstrebt. Sein Suchen nach philosophischer Erkenntnis, die Ablehnung der rabbinischen Haggadah und die seitens der jüdischen Zeitgenossen erfahrene Kritik verarbeitet der Autor in zwölf Dialogen, er transformiert und stilisiert seine Erfahrungen in einem Text, in dem er den Religionswechsel des Juden gleichsam wie in zwölf Akten vorbereitet. Nach Abschluß dieser philosophisch-katechetischen *praeparatio evangelica* bricht er jedoch überraschend ab, die Taufe selbst wird nicht mehr geschildert.

Während diese Dialoge bisher vor allem als Zeugnisse für die christlich-jüdische Auseinandersetzung und vereinzelt auch als Quelle für mittelalterlichen Kulturtransfer interpretiert worden sind, wird hier ein anderer Zugang erprobt: Der Text soll im Hinblick auf die intellektuelle Sozialisation des Autors untersucht werden, um Aufschluß über das Beziehungsgeflecht zu gewinnen, innerhalb dessen er sein – diachron gespaltenes – Selbstbild entwirft, mit dessen Hilfe er einem spezifischen »Habitus« zu entsprechen sucht<sup>18</sup>. Dabei wird zunächst die Frage der allmählichen Subjektkonstitution behandelt, die nach Ansicht des Petrus Alfonsi erst durch den Wechsel des religiösen Bekenntnisses erfolgt, um anschließend zu zeigen, wie der Autor ein Selbstbild propagiert, das auf der Generierung einer spezifischen professionellen Identität als Lehrer enzyklopädischen Wissens beruht.

16 *Tit.* 3 (MIETH S. 71). Auch Anselm von Canterbury spricht im Prolog seines Monologions von *rationis necessitas* (ed. Franciscus Salesius SCHMITT, Stuttgart, Bad Cannstatt 1964, S. 26); zur Rolle der *ratio* im Hinblick auf Anselms Haltung zu den Juden Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, Los Angeles, London 1999, S. 167–179.

17 Wiederholt erklärt der christliche Disputant: *Stare, quod dicis, non potest* (so etwa *tit.* 3; MIETH S. 82). Moyses wird ein derartiges Diktum bezeichnenderweise nie in den Mund gelegt.

18 Zwar ist der Habitus für Pierre Bourdieu ein nicht gewähltes Prinzip, das implizit zu einer Art zweiter Natur avanciert und daher nur in der Praxis, nicht aber im Bewußtsein der Akteure manifest wird. Doch kann auch das Streben nach Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe als bewußte oder unbewußte Übernahme eines bestimmten Habitus interpretiert werden. Gerade in Fällen von »Identitätswechsel« oder bei der Übernahme neuer Rollenvorbilder muß das Verhältnis von Bewußtem und Unbewußtem im Zusammenhang mit der Genese und Inkorporation eines Habitus differenziert problematisiert werden.

## 2. Subjektwerdung durch Konversion

Erst im sechsten Dialog, unmittelbar nach Beginn des dritten Teils, der Darstellung des Christentums, bezeichnet sich Moyses erstmals mit dem Pronomen *ego*<sup>19</sup>. Dieses Personalpronomen bezieht sich vorher ausschließlich auf Petrus, und auch später darf sich Moyses nur selten sprachlich als »ich« ausweisen. Auffallend ist, daß sich die allmähliche Subjektwerdung des jüdischen Gesprächspartners erst im dritten Teil des Werkes vollzieht, im Zuge der fortschreitenden Darlegung, Entwicklung und Anerkennung der christlichen Dogmen, nachdem er die Widerlegung von Judentum und Islam akzeptiert hat. In dem Maße, wie Moyses nach dem »vernünftigen« christlichen Glauben fragt, wird er sprachlich zur Person aufgewertet<sup>20</sup>. Somit darf er Petrus auch erst im achten Dialog namentlich ansprechen, was dann später noch häufiger der Fall ist<sup>21</sup>. Unmittelbar im Anschluß an die erste namentliche Anrede des christlichen durch den jüdischen Gesprächspartner wird ausgeführt, daß die Kirche auf Fels (*petra*) errichtet ist. Möglicherweise will Petrus Alfonsi hier seinen neuen Namen mit dem Fundament der Kirche in Verbindung bringen und seine neue Rolle auf diese Weise zusätzlich »untermauern«.

Die literarische Strategie, die allmähliche Subjektwerdung des sich bekehrenden Juden durch den Gebrauch entsprechender Pronomina und gezielt dosierte direkte, namentliche Anrede zu repräsentieren, spricht gegen die Vermutung, lediglich im Prolog werde die Figur des Moyses mit dem vorbaptesimalen Autor identifiziert<sup>22</sup>. Vielmehr rechtfertigt Petrus Alfonsi seine Bekehrung zum Christentum gerade mit seiner vor der Taufe – als »Moyes« – begonnenen vorbehaltlosen Suche nach der philosophischen Wahrheit, was die Voraussetzung für die plausible, glaubwürdige Präsentation seiner vollkommenen und »erfolgreichen« Bekehrung ist<sup>23</sup>. Die sich aus der literarischen Spaltung der Identität des Autors ergebenden Textstrategien dienen dem Ziel, jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit der Konversion zu zerstreuen, um so Anspruch auf gesellschaftliche und berufliche Anerkennung erheben zu können. Der Autor identifiziert sich zwar mit beiden »Personen«, aber zum »wahren« Sub-

19 *Tit.* 6 (MIETH S. 104).

20 Der Verweis auf die »Vernunft« entspricht der bekannten, für die mittelalterliche Philosophie maßgeblichen Definition des Personbegriffs durch Boethius: *Persona vero, rationabilis naturae individua substantia* (*De duabus naturis contra Eutychen et Nestorium* 4; MIGNE PL 64, Sp. 1345); vgl. hierzu und allgemein zu mittelalterlichen Anschauungen von Personalität und Individualität Berthold WALD, *Rationalis natura individua substantia*. Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter, in: *Individuum und Individualität* (wie Anm. 8) S. 371–388. Zur Subjektivität vgl. auch Francesco STELLA, *Lo spazio della soggettività nella letteratura carolingia*, in: *L'Autobiografia nel Medioevo* (wie Anm. 8) S. 49–80. Bezeichnend ist die Parallele zum kanonischen Recht, wonach Ungetaufte keine juristischen Personen waren; vgl. Rainer Christoph SCHWINGES, *Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186) und Rodrigo Ximénez' de Rada († 1247)*, in: *Toleranz im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 45), ed. Alexander PATSCHOVSKY, Harald ZIMMERMANN, Sigmaringen 1998, S. 101–127, hier S. 117.

21 *Tit.* 8; 10; 12 (MIETH S. 127, 149, 151, 184).

22 Gegen RICKLIN, *Dialogus* (wie Anm. 2) S. 152.

23 Daher stellt sich für den Autor auch nicht das Problem der Identität der Person in der Zeit, womit er ein Problem des bewußtseinstheoretischen Personbegriffs umgeht; vgl. WALD (wie Anm. 20) S. 375.

jekt stilisiert er sich erst im Zuge der Präsentation des Prozesses, in dessen Verlauf er die philosophisch-christliche Wahrheit erkennt<sup>24</sup>. So wie zahlreiche andere »autobiographische« Texte die Erfahrung einer *conversio* (zum Christentum, zur Philosophie, oder zum monastischen Leben) thematisieren<sup>25</sup>, behandelt auch Petrus Alfonsi eine vergleichbar strukturierte Erfahrung, seine *conversio* zur *vita academica*.

Er zeichnet sich keineswegs als unverwechselbares Individuum im modernen Sinne; vielmehr formt er seine beiden literarischen Selbstbilder nach Rollenmustern, durch *imitatio*, was durchaus gängiger Praxis entsprach<sup>26</sup>. Bemerkenswert ist in seinem Fall die dezidierte Entscheidung für ein neues Leitbild, der bewußte und literarisch prononciert inszenierte Wechsel der inneren Orientierung<sup>27</sup>. Zeittypisch ist auch die Option für das Leitbild einer Gruppe, verbunden mit der Übernahme des entsprechenden Habitus, die in diesem Fall noch programmatisch durch die literarische Namenswahl repräsentiert wird<sup>28</sup>. Entscheidend ist hierbei nicht die Kategorie der Individualität, sondern die der Persönlichkeit<sup>29</sup>. Bei Petrus Alfonsi handelt es sich

- 24 Auch in den wenigen frühmittelalterlichen »Autobiographien« beginnt das »wahre« bzw. eigentliche Leben des Protagonisten in der Regel erst mit seiner *conversio*, allerdings zum monastischen Leben, so etwa bei Otloh von St. Emmeram; vgl. Mary M. McLAUGHLIN, Abelard as Autobiographer. The Motives and Meaning of his »Story of Calamities«, in: *Speculum* 42 (1967) S. 463–488, hier S. 486 Anm. 85. Auch bei Petrus Alfonsi handelt es sich gewissermaßen um ein »self in process«, doch in ganz anderer Art als bei Autoren wie Abälard oder Otloh; vgl. OTTEN, *The Bible and the Self* (wie Anm. 10) S. 133. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auch auf die Praxis der Mehrheit mittelalterlicher Geschichtsschreiber, allen Nichtchristen eine historische Existenz abzuspochen: »Erst die Annahme des Christentums gab den Bekehrten die historische Existenz zurück.« (SCHWINGES, *Die Wahrnehmung des Anderen*, wie Anm. 20, S. 101).
- 25 Zu unterschiedlichen hochmittelalterlichen *conversiones* SCHMITT, *Hermann le Juif* (wie Anm. 8) S. 239.
- 26 Vgl. Aaron GUREVICH, *The Origins of European Individualism*, Oxford 1995, S. 8: »The human individual was searching for itself and finding itself, without rejecting models but adapting itself to forms already in existence.« Mittelalterlichen Vorstellungen adäquater ist es, statt von der »Entdeckung des Individuums« von der Entdeckung des Ich bzw. des Subjekts zu sprechen; vgl. SCHMITT, *Hermann le Juif* (wie Anm. 8) S. 141. Zur Untersuchung der sich wandelnden Formen von Individualität, Ich und Selbst in der neueren Forschung Otto Gerhard OEXLE, *Mittelalterforschung in der sich ständig wandelnden Moderne*, in: Hans-Werner GOETZ, Jörg JARNUT (ed.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung* (Mittelalterstudien 1), München 2003, S. 227–252, hier S. 231.
- 27 Nach Caroline Walker Bynum betonten Autoren des 12. Jhs. generell die individuelle Entscheidung für ein Modell der Lebensführung, durch dessen Umsetzung und Befolgung (also seine »Verkörperung«) sie sich der durch das Modell bezeichneten Gruppe anschließen wollten; vgl. Jeremy COHEN, *The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani*, in: *Jewish Apostasy in the Modern World*, ed. Todd M. ENDELMAN, New York, London 1987, S. 20–47, hier S. 32. Zur Herausbildung von »Individualität« in Auseinandersetzung mit überkommenen Autoritäten vgl. bereits Colin MORRIS, *The Discovery of the Individual, 1050–1200* (Church History Outlines 5), London 1972, S. 57–63.
- 28 Vgl. GUREVICH, *European Individualism* (wie Anm. 26) S. 10: »It is essential to scrutinize the self-awareness of individuals within the context of the social groups of which they were a part.« Zur Identifizierung des Selbst durch Vergleich mit anderen »Personen« *ibid.*, S. 93 und 115 (»The author identifies himself with the figure selected for comparison and becomes totally absorbed within that model«).
- 29 »Personality is what defines the human individual within a specific system of socio-cultural conditions (GUREVICH, *European Individualism*, wie Anm. 26, S. 14).« Die Kategorie bezieht sich auf »that part of an individual's awareness which sets him or her apart from other individuals or groups



um zwei unterschiedliche literarische Ausprägungen von Personalität, die vor dem Hintergrund der Wertvorstellungen des Autors verschieden konnotiert und letztlich auch unterschiedlich literarisch konstruiert werden. Indem Moyses durch fortschreitende Annahme des christlichen Standpunkts langsam Person wird, übernimmt er allmählich auch die grundlegenden Normen des Christentums, d. h. der Repräsentanten derjenigen sozialen Gruppe, der sich der Autor lebensweltlich bereits angeschlossen hat und die er durch sein literarisches *alter ego* vertreten läßt<sup>30</sup>.

Der Ausgang des zwölften und letzten Dialogs ist zwar offen; am Schluß steht nicht – wie in anderen Werken der *Adversus Iudaeos*-Literatur – der Bericht über die Taufe des Juden<sup>31</sup>; aber immerhin gibt sich dieser geschlagen, indem er sich von der Wahrheit des Christentums für überzeugt erklärt. »Vernunft« ist bezeichnenderweise das letzte Moyses in den Mund gelegte Wort<sup>32</sup>. Der wißbegierige Schüler Moyses hat bereits vor Beginn des Gesprächs philosophische Bücher gelesen und ist daher grundsätzlich bereit, sich zum »Gott der Philosophen« zu bekennen<sup>33</sup>. Diese philosophische und theologische Vorkenntnis läßt seine – nicht mehr geschilderte – Bekehrung zum Christentum fast als »natürlich« erscheinen.

Es wird deutlich, daß sich die Subjektwerdung des Juden in dem Maße vollzieht, wie er die Wahrheit des christlichen Standpunktes einräumt<sup>34</sup>, in dem Maße also, wie er das in scholastischer Weise präsentierte Christentum als wahre Philosophie

(ibid.).« Im Unterschied zu Augustins *confessiones* oder zur »Autobiographie« Guiberts von Nogent geht es bei Petrus Alfonsi ebensowenig wie bei Hermann von Köln um Individualität oder die persönliche Suche nach einer inneren, subjektiven Wahrheit, sondern um das »typisch« Christliche; vgl. SCHMITT, Hermann le Juif (wie Anm. 8) S. 85. Zu Augustin vgl. Ubaldo PIZZANI, L'eredità di Agostino e Boezio, in: L'Autobiografia nel Medioevo (wie Anm. 8) S. 9–47.

30 Zur Genese von »Personalität« durch Annahme bestimmter Wertvorstellungen GUREVICH, European Individualism (wie Anm. 26) S. 89f. Allerdings gehört die von ihm angeführte kirchenrechtliche Quelle, wonach *baptismate homo constituitur in ecclesia Christi persona* (ibid. S. 90), nicht ins Jahr 1234, sondern in den *Codex iuris canonici* von 1917 (can. 87). Zur Frage der Konstituierung von »Persönlichkeit« jetzt Thomas Michael KRÜGER, Persönlichkeitsausdruck und Persönlichkeitswahrnehmung im Zeitalter der Investiturkonflikte. Studien zu den Briefsammlungen des Anselm von Canterbury (Spolia Berolinensia 22), Hildesheim 2002.

31 In gewisser Weise offen ist auch der Dialog des Gilbert Crispin (*Disputatio Iudaei cum Christiano de fide christiana*), was diesem Text im Vergleich zu anderen einschlägigen Schriften einen »realistischeren« Anstrich verleiht; vgl. Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jahrhundert). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (Europäische Hochschulschriften XXIII/335), Frankfurt a. M. u. a. 1991, S. 63f. Zu Gilbert Crispin vgl. Klaus JACOBI, Gilbert Crispin – Zwischen Realität und Fiktion, in: JACOBI, Gespräche lesen (wie Anm. 2) S. 125–138; Anna Sapir ABULAFIA, An Attempt by Gilbert Crispin, Abbot of Westminster, at Rational Argument in the Jewish-Christian Debate, in: *Studia Monastica* 26 (1984) S. 55–74; EAD., Christians Disputing Disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm, in: Bernard LEWIS, Friedrich NIEWÖHNER (ed.), Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, S. 135–142, sowie COHEN, Living Letters (wie Anm. 16) S. 180–185.

32 *Multum certe suae tibi deus dedit sapientiae et te magna illustravit ratione, quem vincere nequeo, immo tu obiectiones meas confutasti ratione* (tit. 12; MIETH S. 193).

33 Vgl. tit. 1 (MIETH S. 39), wo Moyses gleichsam ein philosophisches Glaubensbekenntnis ablegt: *Patuit etiam ex verbis tuis deum creatorem omnium rerum, radicem et fundamentum principaliter esse, secundario vero animam et materiam, et quod deus fecerit animam, et quod anima a deo facta operetur in materia*.

34 Insbesondere im dritten Teil strukturiert das Wortfeld *veritas/verum* den Fortgang der Argumentation.

erkennt. Jeder Dialog beginnt mit einem »christlichen« Glaubensbekenntnis des Moyses, in dem der Erkenntnisgewinn des vorhergehenden Kapitels resümiert wird; der Lernerfolg läßt niemals auf sich warten<sup>35</sup>. Da Petrus Alfonsi die Vernunft mit dem in scholastischer Theologie gefaßten Christentum gleichsetzt, ist für ihn nur das im entsprechenden Sinn »vernünftige« Ego Person, die sich durch das christliche Bekenntnis konstituiert. Das in zwölf Dialogen ablaufende Gespräch ist eine Art inszenierte christliche Aufklärung im Sinne einer Befreiung der Vernunft und des Ich aus den vermeintlichen jüdischen Fesseln<sup>36</sup>. Der angeblich notwendige heilsgeschichtliche Fortschritt vom Juden- zum Christentum wird auch literarisch durch Lichtmetaphorik repräsentiert<sup>37</sup>.

Ein christliches Bekenntnis, das den traditionellen antijüdischen Topos des durch die Bekehrung entfernten Schleiers enthält, steht gleich am Beginn des autobiographischen Prologs: ... *me ad rectam semitam direxit ... grave corrupti animi velamen removens*<sup>38</sup>. Sein früheres jüdisches Ich grenzt Petrus Alfonsi aus, er externalisiert und objektiviert es unter seinem früheren Namen. Schon durch diese Namenswahl bezeichnet der Autor sein früheres Ich als das »Nächst-Fremde« bzw. als das »eigene Fremde«<sup>39</sup>, das zwar ausgegrenzt ist, aber nichtsdestotrotz zumindest in der Erinnerung präsent bleibt. Ein eindeutig dichotomes Modell, das auf einer klaren Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem beruht, würde zur Beschreibung und Analyse des fiktiven Gesprächs jedoch zu kurz greifen. Indem das »überwundene« jüdische Gegenüber allmählich an Persönlichkeit gewinnt und Subjekt wird, nähert es sich dem christlichen Pol an. Die stilisierte Gesprächssituation schafft eine Brücke zwischen beiden Positionen, die eine Überwindung der Spaltung – freilich um den Preis der völligen Selbstaufgabe einer Seite – möglich macht<sup>40</sup>.

35 Die meisten Kapitel mit Ausnahme der Dialoge 6 bis 9 schließen mit »Amen«, das stets von Petrus gesprochen wird. Die der Darstellung der christlichen Lehre gewidmeten Tituli sind nach dem vermutlich vom Autor im Prolog eigenständig formulierten Glaubensbekenntnis strukturiert; vgl. RICKLIN, *Dialogus* (wie Anm. 2) S. 143f.

36 Petrus erklärt, daß er durch seine Bekehrung die »jüdische Halsstarrigkeit« abgeworfen habe und mit Hilfe Christi aus der »Gefangenschaft« befreit worden sei (*tit. 2*; MIETH S. 69); vielleicht ist hier eine Anspielung auf die neutestamentliche Befreiungsgeschichte des Apostels Petrus (Apg. 12, 3–11) gegeben.

37 Moyses bringt gegenüber seinem Lehrer Petrus, durch den der *cordium illuminator* Christus spricht, überschwenglich seinen Dank für die geschenkte Erleuchtung zum Ausdruck: *Tibi quoque non inuste maximas grates rependo, qui et apertissimarum et inexpugnabilium luce rationum huius a me infidelitatis errorem tulisti* (*tit. 4*; MIETH S. 85). Diese Lichtmetaphorik läßt der Autor bereits im ersten Dialog von der Figur des Moyses ansprechen, wobei er kontrastierend auf altkirchliche anti-jüdische Stereotypen, wie die vermeintliche jüdische Blindheit, zurückgreift: *Magnae cecitatis velamen de pectore meo educens veritatis lucernam clarissime infudisti* (*tit. 1*; MIETH S. 20); ähnlich wiederum Moyses an späterer Stelle: *Aperte rationis claritas de pectore meo dubitationis totius expulit tenebras* (*tit. 1*; MIETH S. 41); *dubitationis errore sublato iam veritatis lumen aspicio* (*tit. 1*; MIETH S. 45). Zu Beginn des zweiten Dialogs resümiert Moyses die Beweisführung des ersten wie folgt: *tu omnia inexpugnabilium luce rationum ... monstrasti* (*tit. 2*; MIETH S. 50).

38 MIETH S. 5.

39 Vgl. Robert HETTLAGE, A. HETTLAGE-VARJAS, Das eigene und das fremde Fremde, in: *Wege zum Menschen* 45 (1993) S. 316–327.

40 Literarisch unterstrichen wird diese Brückensituation dadurch, daß Petrus Moyses in einigen Fällen, so etwa am Schluß des zweiten und des dritten Dialogs, als »Bruder« anredet (*tit. 2, 3*; MIETH S. 69, 85). Mehrfach spricht Petrus ihn auch namentlich an, wodurch zusätzlich das Moment der

Die Identitätskonstruktion vollzieht sich zwar zunächst antithetisch durch Ausgrenzung, dann jedoch aber in einem zweiten Schritt synthetisch durch transformierende Inkorporation des Ausgegrenzten. Durch literarische Unterwerfung macht sich der Autor sein früheres Ich erneut »zu eigen«, so daß es nach der Externalisierung erneut subjektiviert wird<sup>41</sup>. Im Text ist diese Inkorporation auch literarisch präsent, indem Petrus Alfonsi – erstmals in der Geschichte der *Adversus Iudaeos*-Literatur – Auszüge aus der von ihm vehement kritisierten rabbinischen Literatur in lateinischer Übersetzung in seine Argumentation einbezieht.

Wie erwähnt, zeichnet Petrus Alfonsi Moyses als Wahrheitssuchenden, der der philosophischen Argumentation seines christlichen Kontrahenten niemals widerspricht. Von frühester Jugend an sei ihm, Petrus, sein Freund Moyses vertraut, er sei sein Gefährte und Mitschüler gewesen<sup>42</sup>. Die literarische Inszenierung macht es jedoch erforderlich, daß sein jüdisches *alter ego* ihm zu Beginn unwillig und vorwurfsvoll gegenübertritt. Im Verlauf der zwölf Dialoge wird diese Kritik argumentativ überwunden und die Einheit des durch den Religionswechsel gespaltenen Selbstbildes wiederhergestellt. Generell fällt der vergleichsweise zivile, zumeist unpolemische Ton der Auseinandersetzung auf.

Petrus Alfonsi setzt seine eigene Vergangenheit kaum herab. Zu Beginn des fünften Dialogs, nach Abschluß der Widerlegung des Judentums, bezeichnet er zwar die *fides gentis Iudaicae* als *inanis et inconstans*<sup>43</sup>, und im autobiographischen Prolog erklärt er, bei der Taufe habe er die *tunica iniquitatis* und das *pallium falsitatis* abgelegt<sup>44</sup>. Diese Äußerungen finden sich aber an strukturell besonders bedeutsamen Punkten des gesamten Werkes, wo sie als rhetorische Deklaration der Rechtgläubigkeit des Christen Petrus Alfonsi dienen. Im Zuge der Argumentation mit Hilfe seiner beiden Rollen zeichnet der Autor seine jüdische Vergangenheit aber eher als Phase des Suchens nach Orientierung, als Lebensabschnitt, der ihn auf die religiöse »Wende« (Umkehr) vorbereitet und seiner Vollendung näher bringt. Sein früherer Lebensabschnitt erscheint so eher als Übergangsstadium, als Phase philosophischer und persönlicher Adoleszenz<sup>45</sup>. Der Autor konstruiert eine Parallele zwischen fort-

Einladung, den neuen Glauben anzunehmen, betont wird. Unmittelbar vor Abschluß des vorletzten, des 11. Dialogs, redet Petrus Moyses erstmals als »Freund« an (*amicus*: *tit.* 11; MIETH S. 172). Schon zu Beginn des *liber* hat er ihn allerdings als *amicus* eingeführt, der ihm aber aus Entrüstung über seinen »Abfall« vom Judentum *more non amici* entgegentritt (MIETH S. 8).

41 Cassirer bestimmt die Funktion des Monologs bezeichnenderweise als Entzweiung, die des Dialogs als Wiedervereinigung; vgl. ERNST CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1961, S. 54.

42 *Liber* (MIETH S. 8). Ende des 12. Jhs. verfaßte Evrard von Ypern seinen *Dialogus Ratii et Everardi*, der ebenfalls autobiographisch geprägt und als Gespräch des Autors mit »seiner« Vernunft, dem Griechen Ratius, angelegt ist; vgl. VON MOOS, *Le dialogue latin* (wie Anm. 8) S. 993–1028. Auch in diesem Dialog verläuft das Gespräch zwischen der »Person« des Autors und einem ehemaligen Mitschüler, Ratius, bei dem es sich jedoch um eine autobiographische Repräsentation des Autors (»sa propre raison introspective«) handelt; vgl. *ibid.*, S. 1002.

43 *Tit.* 5 (MIETH S. 91).

44 MIETH S. 6.

45 Im Unterschied zu anderen »autobiographischen« Texten aus dem Mittelalter (besonders Rather von Verona; vgl. KÖLMEL, *Autobiographien der Frühzeit*, wie Anm. 8, S. 668–672) bekennt Petrus Alfonsi nicht seine Sünden, bei ihm handelt es sich auch nicht um »Buße« oder »Gewissenserforschung«; vgl. MORRIS, *Discovery* (wie Anm. 27) S. 84. Allerdings wird man sagen können, daß

schreitender philosophischer Erkenntnis, persönlicher Reifung und theologischer Initiation in das Christentum.

Indem er das Judentum als frühe, mittlerweile überwundene Phase seiner Biographie kennzeichnet, bezieht er das christliche Modell der Heilsgeschichte auf sein eigenes Leben. Nach Paulus werden sich die Juden am Ende der Tage zum Christentum bekehren, nach Augustin sind sie in der Zwischenzeit Zeugen der christlichen Wahrheit, auf die sie dienend hinweisen<sup>46</sup>. Bei seinem literarisch inszenierten Religionswechsel stützt sich Petrus Alfonsi auf beide Theorien: Einerseits verweist das vermeintlich unphilosophische Judentum *ex negativo* auf die Klarheit und Wahrheit christlicher Philosophie, doch andererseits erfüllt Moyses dadurch, daß er am Schluß die Richtigkeit des christlichen Standpunktes bestätigt, den Zweck jüdischer Fortexistenz, indem er die Bekehrung zum Christentum als vermeintlich unausweichliche Alternative anerkennt<sup>47</sup>. In der Rolle des Philosophieschülers Moyses spielt der Autor sozusagen persönlich die Heilsgeschichte durch, wodurch er zur Höhe nicht nur der Philosophie, sondern auch der Theologie gelangt. Die Konversion kann so als ein Akt der Befreiung erscheinen, als ein Gewinn von Wissen und »Personalität«, die auf vernünftiger Erkenntnis beruht<sup>48</sup>.

### 3. Konversion als Karriereweg

Autobiographische Schlüsse sind aufgrund der Dialoge nur bedingt möglich. Der vielseitige Grenzgänger<sup>49</sup> und Brückenbauer zwischen der spanisch-islamischen und der fröhscholastischen Kultur Westeuropas hat sich selbst kaum zu seinen Lebensumständen geäußert, so daß der soziale Kontext seiner Konversion und die *causa scribendi* der Dialoge anhand seines Œuvres rekonstruiert werden müssen; wichtigste Quelle ist neben den Dialogen ein nur in einer einzigen Handschrift überlieferter Brief, die *Epistola ad peripateticos Franciae*, in dem Petrus Alfonsi nordfranzösische Schüler dazu animieren möchte, sich ihm als freiem Lehrer anzuschließen, um von ihm in die Geheimnisse arabischer Astronomie eingeweiht zu werden. Die ungewöhnliche Anrede »Peripatetiker« geht vielleicht auf die Gleichsetzung der aristotelischen Philosophie mit Naturphilosophie und »Naturwissenschaft« zurück, als

Petrus wie die anderen Autoren einen Text der »Selbstoffenbarung« verfaßt hat, den er allerdings besonders stark stilisiert, um der literarischen Form der Dialogs entsprechen und ein neues, professionelles Selbstbild entwerfen zu können. Gemeinsam ist allen genannten Autoren überdies der von Morris (S. 85) konstatierte Stolz auf die eigenen Werke, der im Fall des Petrus Alfonsi maßgeblich zur Genese des professionellen Habitus beiträgt.

46 Vgl. Röm. 11, 25–27; Augustin, *Enarr. in Ps.* 56, 9; 58, 1, 22 (CCL 39, S. 700, 744); *sermo* 374, 15 (ed. François DOLBEAU, Paris 1996, S. 606).

47 Zum Zweck jüdischer Fortexistenz – in Fortführung patristischer Vorannahmen – *tit.* 2 (MIETH S. 64).

48 Anders als Morris annimmt, gab es im Hochmittelalter sehr wohl die Möglichkeit, sich für das Christentum zu entscheiden; die Entwicklung und Behauptung der Personalität mußte sich also nicht zwangsläufig innerhalb der Kirche vollziehen; vgl. MORRIS, *Discovery* (wie Anm. 27) S. 61.

49 Vgl. *tit.* 5 (MIETH S. 98): *Quod superius me libros legisse, linguam scire, nutritum fore semper inter Sarracenos dixisti, non idcirco convenit, ut illorum assequar legem.*

deren Adept sich Petrus Alfonsi präsentiert<sup>50</sup>. In den Dialogen inszeniert er sich als *condiscipulus* aller an »moderner« arabischer Naturforschung Interessierter, und er bemüht sich um Anschluß unter gleichgesinnten christlichen »Kollegen«<sup>51</sup>.

Der autobiographische Aspekt tritt in den Dialogen jedoch insofern zurück, als Petrus Alfonsi keinen Prozeß der Selbsterkenntnis oder der »Selbst-Findung« schildert<sup>52</sup>; er identifiziert seine neue Rolle vielmehr allein mit dem Bekenntnis zu den Dogmen des Christentums in deren »moderner«, scholastischer Darlegung. Sein »neues Selbst« konstituiert sich nicht auf im neuzeitlichen Sinne »individuelle« oder »autonome« Weise, sondern ausschließlich als Ausprägung der »typischen« professionellen Existenz des fröhscholastischen Lehrers<sup>53</sup>. Kurze Zeit später zeichnet sich Abälard im Gegensatz hierzu in der *Historia calamitatum* als »autonomes Individuum, das seine Welt in sich trägt«<sup>54</sup>. Petrus Alfonsi definiert sein Selbstbild jedoch »äußerlich«, durch Reproduktion und Projektion der Tradition<sup>55</sup>; bei ihm ist die innere Welt (die gar nicht angesprochen wird) nicht autonom, sondern er erhebt performativ mit Hilfe scholastischer Praktiken und durch die Präsentation einer nach topischen Mustern konstruierten »intellektuellen Biographie« Anspruch auf die autonome Existenz als »freier« Magister, der aber – wie aus dem Brief an die »Peripatetiker« hervorgeht – offenbar gerade daran scheitert, daß er keinen Platz innerhalb der relevanten Beziehungsnetze findet<sup>56</sup>.

50 Auch Abälard sah sich in der Nachfolge der Peripatetiker; vgl. M. T. CLANCHY, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1999, S. 302.

51 Zum »naturwissenschaftlichen Bildungsideal des Petrus«, das auch klar aus seiner Fassung des Kanons der sieben freien Künste hervorgeht, vgl. KNI EWASSER, *Antijüdische Polemik* (wie Anm. 4) S. 38f. sowie John TOLAN, *La Epístola a los peripatéticos de Francia de Pedro Alfonso*, in: LACARRA, *Estudios* (wie Anm. 5) S. 381–402.

52 Dies ist bei Guibert von Nogent der Fall; vgl. KÖLMEL, *Autobiographien der Frühzeit* (wie Anm. 8) S. 674f. Auch bei Augustin findet sich, im Gegensatz zu Petrus Alfonsi, dieses Verfahren der »Introspektion«; vgl. OTTEN, *The Bible and the Self* (wie Anm. 10) S. 130f. Zur Frage der »Selbstfindung« im Kontext der Bekehrung von Juden jetzt Jonathan M. ELUKIN, *The Discovery of the Self: Jews and Conversion in the Twelfth Century*, in: *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies 10), ed. Michael A. SIGNER, John VAN ENGEN, Notre Dame 2001, S. 63–76.

53 In diesem formalen Sinn entspricht sein Vorgehen der Praxis frühmittelalterlicher autobiographischer Werke im Stile typisierter Bekenntnisschriften, etwa bei Rather von Verona; vgl. GUREVICH, *European Individualism* (wie Anm. 26) S. 114: »... his individuality ... is concealed beneath a veil of literary conventions.«

54 So McLAUGHLIN, *Abelard as Autobiographer* (wie Anm. 24) S. 488; ähnlich GUREVICH, *European Individualism* (wie Anm. 26) S. 144. Zur »Individualität« bei Abälard Francis C. WADE, *Abelard and Individuality*, in: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (*Miscellanea Mediaevalia* 2), ed. Paul WILPERT, Berlin 1963, S. 165–171.

55 Zur »äußerlichen« bzw. »entäußerten« literarischen Konstruktion eines Selbstbildes OTTEN, *The Bible and the Self* (wie Anm. 10) S. 146: »It is not through the introspective method of Augustine's *Confessions* but rather through the »external« composition of a literary text that the selves of Otloh and Abelard become created and revealed inside a monastic framework.«

56 *Non enim docere quicquam incipiet, cui semper defuerint auditores* (ep. 10; ed. TOLAN, wie Anm. 7, S. 168). Tolan hält dieses Eingeständnis für die persönlichste Bemerkung des Autors innerhalb seines Gesamtwerks; vgl. TOLAN, *Epístola* (wie Anm. 51) S. 393. Auch Abälard gelang es allerdings nicht, sich in eine Gruppe zu integrieren; vgl. GUREVICH, *European Individualism* (wie Anm. 26) S. 144: »As a result of his new social status, which he tried to create for himself, he was unable to integrate himself into any group.«

Die Dialoge dürften sich nicht nur wegen der lateinischen Sprache, sondern auch aufgrund der Argumentationsstrategien in erster Linie an christliche Rezipienten gerichtet haben<sup>57</sup>. Diesen präsentiert sich der Autor als einer von ihnen, als Weiser, Philosoph und »moderner« Gelehrter<sup>58</sup>. Die relativ ausführliche Erörterung astronomischer Themen innerhalb der Dialoge läßt vermuten, daß der Text auch seiner persönlichen, professionellen Propaganda als Lehrer der Astronomie dienen sollte. Sein aufgeklärter, gleichsam »religionswissenschaftlicher« Standpunkt zeigt sich bezeichnenderweise nicht im Hinblick auf das Christentum, sondern auf den Islam: Dort hätten zahlreiche heidnische Riten aus dem Gestirns- und Venuskult überlebt<sup>59</sup>. Im Gegensatz dazu präsentiert er das Christentum als die wahre philosophische Religion.

Moyses fungiert oftmals als Stichwortgeber, als Schüler, der um Erleuchtung und Aufklärung bittet. Hier findet sich womöglich ein autobiographischer Reflex. Es ist unbekannt, aus welchen Gründen Petrus Alfonsi zum Christentum konvertierte, ob er sich lediglich den im Zuge der fortschreitenden Reconquista gewandelten politischen Verhältnissen anpassen wollte<sup>60</sup> oder ob reisende Gelehrte aus Nordeuropa in ihm die Hoffnung geweckt hatten, er könne nach der Taufe als freier Lehrer in Frankreich oder England arabische Astronomie und Philosophie unterrichten<sup>61</sup>. Möglicherweise wurde ihm das Bild eines wißbegierigen Europas der Frühscholastik präsentiert, wo sich ihm die Chance einer »wissenschaftlichen« Karriere eröffnen würde<sup>62</sup>. Falls diese Vermutung zutrifft, wäre seine Konversion als Schaffung der Voraussetzungen für seine Publikationstätigkeit in lateinischer Sprache und als Bedingung der Möglichkeit für sein Wirken als Vermittler und Lehrer arabisch-islamischer Philosophie und Naturwissenschaft anzusehen. Allerdings wäre zu fragen, warum er sich, anders als andere Konvertiten, keiner monastischen oder klerikalen

57 Zur Frage der Sprachwahl RICKLIN, *Dialogus* (wie Anm. 2) S. 146f. Angesichts der vorgebrachten Argumente ist es ganz unwahrscheinlich, daß Petrus Alfonsi Juden als Adressaten seiner Dialoge im Blick hatte, wie dies Smolak vermutet; vgl. SMOLAK, *Petrus Alfonsi als Mittler* (wie Anm. 4) S. 263.

58 In der Rolle des Petrus widerlegt der Autor die vermeintlich unphilosophischen Religionen des Judentums und des Islams; in bezug auf letzteren heißt es: *Sapiens minime huiusmodi paradysum credit nec talibus decipitur verbis* (tit. 5; MIETH S. 102). Zur seiner Selbststilisierung als *hakīm* in arabischer Tradition vgl. TOLAN, *Petrus Alfonsi* (wie Anm. 7) S. 81. Im ersten Abschnitt des *prologus* der *Disciplina clericalis* erklärt er selbstbewußt, Gott habe ihn mit mannigfacher Weisheit beschenkt (*multimoda vestire dignatus est sapientia*; HILKA, SÖDERHJELM S. 1).

59 *Tit. 5* (MIETH S. 98).

60 So lautet ein von ihm selbst im Prolog referierter Vorwurf seiner früheren Glaubensbrüder.

61 Baer äußerte die Vermutung, daß er von Cluniazensern bekehrt worden sein könnte, was von Millás Vallicrosa als wahrscheinliche Hypothese bezeichnet wurde; vgl. José M. MILLÁS VALLICROSA, *La aportación astronómica de Pedro Alfonso*, in: *Sefarad* 3 (1943) S. 65–105, hier S. 66. Für diese Annahme gibt es jedoch keinerlei Beleg. Zum Beitrag Petrus Alfonsis zur »europäischen Bildungsrevolution« John TOLAN, *Pedro Alfonso. Precursor de la literatura apologética*, in: *Pedro Alfonso de Huesca. Diálogo contra los judíos* (Larumbe 9), Huesca 1996, S. 7\*–52\*, hier S. \*9: »Pedro Alfonso condujo dichos conocimientos desde una sociedad sofisticada y culta a una joven sociedad inmersa en la construcción de nuevos sistemas e instituciones educativos.«

62 Interessant ist die Parallele im 10. Kapitel des *Opusculums* Hermanns von Köln, der (noch vor seiner Bekehrung zum Christentum) zum Studium »nach Frankreich« gehen möchte, womit aber womöglich auf die Schulen der Tosaphisten angespielt wird (allerdings wäre dann bei den christlichen Autoren des Werks eine gute Kenntnis des aschkenasischen Judentums vorauszusetzen); vgl. SCHMITT, *Hermann le Juif* (wie Anm. 8) S. 105.

Gemeinschaft anschloß, wo er – etwa in Bec – seinen Studien hätte nachgehen können, ohne allerdings in der Öffentlichkeit als Lehrer reüssieren zu können.

Bedeutende Zentren islamischer und jüdischer Kultur wie Tudela und Zaragoza waren von Huesca nicht allzu weit entfernt, so daß Petrus Alfonsi Gelegenheit gehabt haben dürfte, dortige Institutionen der Wissensvermittlung zu besuchen. Das Resultat dieser Inkulturation ist insbesondere in der *Disciplina clericalis*, aber auch in seinen »naturwissenschaftlichen« Schriften und den entsprechenden Passagen der Dialoge sowie in seinen biblischen und hermeneutischen Kenntnissen greifbar. Offenbar sah er jedoch innerhalb des Judentums, sei es im muslimischen, sei es im christlichen Herrschaftsbereich, keine Möglichkeit, als Lehrer und Philosoph zu wirken<sup>63</sup>. Man könnte vermuten, daß er sich möglicherweise unter karäischem Einfluß von der rabbinischen Haggadah so stark abgestoßen fühlte<sup>64</sup>, daß er es vorzog, den gewandelten politischen Bedingungen Rechnung zu tragen (Huesca, die Stadt seiner Taufe, war 1096, also erst 10 Jahre zuvor, unter christliche Herrschaft gelangt) und die politische Wende auch persönlich nachzuvollziehen<sup>65</sup>. Seine sehr optimistische Sicht der Übereinstimmung von christlichem Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie und seine offenbar übermäßigen Hoffnungen, im christlichen Europa Astronomie lehren zu können, könnten dafür sprechen, daß er den Übertritt zum Christentum persönlich als Akt der Befreiung von vermeintlich unphilosophischen rabbinischen Lehren auffaßte und daß er das Christentum etwas blauäugig als Weg zu »wissenschaftlicher« Freiheit verstand<sup>66</sup>.

Erwägenswert ist auch die Hypothese, Petrus habe sich aufgrund seines starken Interesses für naturwissenschaftliche Fragen, vornehmlich der Astronomie, von der in der jüdischen Kultur verbreiteten hohen Wertschätzung der Sprachen distanzieren wollen; immerhin schließt er die Grammatik aus seinem Kanon der freien Künste aus<sup>67</sup>. Möglicherweise sah er das Christentum sogar – angesichts der Ausbreitung

63 Somit unterscheidet er sich grundlegend etwa von Abraham ibn Ezra, Abraham ibn Daud und Maimonides. Wiederholt stellt Petrus Alfonsi die Juden als unphilosophisch hin (vgl. *tit.* 1; MIETH S. 46). Wenn KNEWASSER bemerkt, seine Abwendung vom Judentum sei »als Ergebnis einer angesammelten Bildung zu interpretieren« (Antijüdische Polemik, wie Anm. 4, S. 47), so ist damit ein wesentlicher Faktor benannt, doch führte philosophische Bildung im mittelalterlichen Judentum keineswegs notwendig zur Apostasie, auch wenn es immer wieder innerjüdische Auseinandersetzungen über diese Frage gab, etwa die Maimonideskontroverse. Zum sogenannten »Rationalismus« in der islamischen und jüdischen Kultur im Gebiet des späteren Aragón Joaquín LOMBA, *El marco cultural de Pedro Alfonso*, in: LACARRA, Estudios (wie Anm. 5) S. 147–175, bes. S. 157.

64 Zum Schriftverständnis der Karäer Haggai BEN-SHAMMAI, *The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism*, in: Bernard LEWIS, Friedrich NIEWÖHNER (ed.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4), Wiesbaden 1992, S. 11–26; vgl. auch Camilla ADANG, *Éléments karaïtes dans la polémique antijudaïque d'Ibn Hazm*, in: SANTIAGO OTERO, *Diálogo filosófico-religioso* (wie Anm. 5) S. 419–441.

65 Zu Vermutungen über die mögliche Abfassung der Dialoge in einer Zeit aragonesischer Erfolge im Zuge der christlichen Reconquista KNEWASSER, *Antijüdische Polemik* (wie Anm. 4) S. 36.

66 Womöglich veranlaßten ihn negative Reaktionen aufgrund seiner »demonstrativen Konversion« zum Verfassen der Dialoge, die so als »leidenschaftliche, rachsüchtige Selbstverteidigung« erscheinen können; vgl. María Rosa MENOCA, *Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien*, Berlin 2003, S. 197.

67 *Ep.* 2 (ed. TOLAN, wie Anm. 7, S. 165): Die Grammatik gehöre nicht zu den sieben freien Künsten, weil sie keine *argumentalis scientia* sei; diese Distanzierung von der Grammatik wegen angeblich

der rigiden, bildungsfeindlichen Almoraviden im spanisch-islamischen Raum – als Exponent einer Art von intellektuellem »Fortschritt«<sup>68</sup>. Diese Hypothese entspricht dem in den Dialogen gezeichneten Bild von Judentum und Islam einerseits und Christentum andererseits<sup>69</sup>. Immerhin macht er deutlich, daß seine Bekehrung nicht aus einem Verlangen nach religiösen Überzeugungen und Glaubensinhalten erwächst, sondern aus seiner zielgerichteten Suche nach einem philosophischen System, das den Maßstäben der Vernunft entspricht. Ob er sich vom Judentum deshalb löste, um als freier Lehrer eine größere »Individualität« entfalten zu können<sup>70</sup>, ist unsicher, da wir nichts über sein soziales Umfeld und seine Sozialisation in einer jüdischen Gemeinde wissen<sup>71</sup>. Möglicherweise hegte er aber die Hoffnung, als

fehlenden Allgemeinbezugs entspricht den aristotelischen Vorbehalten gegenüber der Geschichtsschreibung. Hinzu kommt bei Petrus Alfonsi noch der Vorwurf angeblich mangelnder Empirie; vgl. KNIEWASSER, Antijüdische Polemik (wie Anm. 4) S. 39. In der *Disciplina clericalis* heißt es, nur diejenigen, die keine Philosophie treiben, würden die Grammatik zu den sieben freien Künsten rechnen (*disc. cler.* 4; HILKA, SÖDERHJELM S. 11). Allerdings war ein »Bekenntnis« zur Grammatik nicht notwendig, um innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu bleiben, so daß hier keine zu scharfen Antithesen aufgebaut werden sollten. Bemerkenswert ist der Gegensatz zur Feststellung, gerade im Bereich der »Frontera Superior«, d. h. in Aragón, und auch gerade unter den dortigen Juden habe es eine »preocupación constante« für grammatische Themen gegeben; vgl. LOMBA FUENTES, Frontera Superior (wie Anm. 5) S. 383f. Zur Aufwertung der Disziplinen des Quadriviums bei Petrus Alfonsi, verbunden mit einer Abwertung des Triviums, MILLÁS VALLICROSA, La aportación astronómica de Pedro Alfonso (wie Anm. 61) S. 67 und TOLAN, Petrus Alfonsi (wie Anm. 7) S. 70.

- 68 Nach den Angaben seines vorgeblichen Bekehrungsberichts fühlte sich auch der Kölner Konvertit Hermann bezeichnenderweise von der »Rationalität« christlicher Gelehrsamkeit und den entsprechenden Möglichkeiten allegorischer Schriftauslegung angezogen; vgl. COHEN, Mentality (wie Anm. 27) S. 30. Rupert von Deutz versuchte allerdings vergeblich, ihn durch Vernunftgründe und biblische Zitate von der christlichen Wahrheit zu überzeugen; vgl. Hermannus quondam Iudaeus, *Opusculum de conversione sua* 4 (ed. Gerlinde NIEMEYER, MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4, Weimar 1963, S. 82; SCHMITT, Hermann le Juif, wie Anm. 8, S. 260). Zu Fragen der »Echtheit« des Berichtes und seinem möglicherweise fiktiven Charakter (als Komposition von Angehörigen des Stiftes Cappenberg, die Schilderungen mehrerer jüdischer Konvertiten, die dort eingetreten waren, verarbeitet haben könnten), vgl. jetzt die luzide Analyse von SCHMITT, S. 87f. und 235.
- 69 Im Verlauf der 12 Dialoge will Petrus Alfonsi das Christentum als sowohl theologisch wie auch praktisch und ethisch überlegene Religion darstellen, wobei der erste Aspekt in der Auseinandersetzung mit dem Judentum, der zweite in der Polemik gegen den Islam im Vordergrund steht; vgl. TOLAN, Diálogos (wie Anm. 6) S. 205.
- 70 Zur Frage nach »Individualität« im Mittelalter (was Jacob Burckhardt absurd erschienen war) aus kunstgeschichtlicher Perspektive Horst BREDEKAMP, Das Mittelalter als Epoche der Individualität, in: Berlin-Brandenburgische Akad. der Wiss., Berichte und Abhandl. 8 (2000) S. 191–240. Bredekamp konstatiert in der Zeit zwischen 1000 und 1140 eine »extrem sich äußernde Individualität« (S. 228). Kölmel deutet die Konversion des Kölner Juden Hermann als »Möglichkeit entschiedener Individualität in einer Umgebung gesellschaftlicher Zwänge« (KÖLMEL, Autobiographien der Frühzeit, wie Anm. 8, S. 678); dem widersprechen aber die Ergebnisse der Analyse von SCHMITT, Hermann le Juif (wie Anm. 8), der auf das Typische und auf die Eingebundenheit in eine »communauté textuelle« verweist (ibid. S. 83, 235, 240). Kritisch auch Caroline WALKER BYNUM, Did the Twelfth Century Discover the Individual?, in: Journal of Ecclesiastical History 31 (1980) S. 1–17. Zur Differenzierung zwischen »Individualität« und »Selbst« Jan A. AERTSEN, Einleitung: Die Entdeckung des Individuums, in: Individuum und Individualität im Mittelalter (wie Anm. 8) S. IX–XVII, hier S. Xf. sowie GUREVICH, European Individualism (wie Anm. 26) S. 7.
- 71 Vgl. M. A. MOTIS DOLADER, Contexto histórico-jurídico de los judíos del reino de Aragón (siglos XI–XII): Pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas, in: LACARRA, Estudios (wie



Christ in christlichen Territorien freier lehren zu können und leichter Schüler zu finden; das Beispiel seines etwas jüngeren Zeitgenossen Abraham ibn Ezra warnt jedoch davor, die Möglichkeit zu unterschätzen, auch als »freier« jüdischer Gelehrter umherreisen und existieren zu können<sup>72</sup>.

Bemerkenswert ist, daß Moyses im fünften Dialog in die muslimische Rolle schlüpft; bei der Vorstellung des Islams hält er seine längste Rede<sup>73</sup>. Er präsentiert ihn als vernünftige Religion, die aber durch hedonistische Züge verunstaltet werde<sup>74</sup>. Allerdings benutzt der Autor auch die Person des Petrus, um einige Aspekte des muslimischen Glaubens vorzustellen; in diesem Kapitel findet sich auch in formaler Hinsicht ein wirklicher Wettstreit zwischen beiden Seiten wie sonst nirgends in den zwölf Dialogen. Zu fragen ist, warum Petrus Alfonsi vor seinen christlichen Lesern den islamischen Standpunkt so ausführlich darstellt und widerlegt. Das Interesse dürfte nicht zuletzt durch die Kreuzzüge motiviert sein, die allerdings im Text niemals angesprochen werden, im Gegensatz zu den Kriegszügen Mohammeds, die wiederholt Anlaß zum Vorwurf der Gewaltanwendung geben. Für die Vermutung, daß der Autor selbst einmal Muslim war und daß er deshalb auch die islamischen »Irrtümer« durch sein *alter ego* Moyses vorbringen läßt<sup>75</sup>, gibt es keine Anhaltspunkte im kurzen autobiographischen Prolog des Werkes oder an anderer Stelle seines Œuvres.

Nach der Darstellung in den Dialogen erwuchs die Konversion des Petrus Alfonsi allein aus Wißbegier, da angeblich innerhalb des Judentums keine Möglichkeit bestand, zu philosophischer Erkenntnis zu gelangen. Daher attackiert der Autor die nach seiner Meinung unvernünftigen Lehren der talmudischen Haggadah, die er nicht in ein philosophisches System zu integrieren vermag<sup>76</sup>. Letztendlich handelte es sich um die hermeneutische Frage, wie der bildhaft-metaphorische Sprachgebrauch rab-

Anm. 5) S. 49–146. Die Tatsache, daß zu Beginn des 12. Jhs. in Huesca zwei weitere jüdische Konvertiten belegt sind (ibid. S. 52), deutet darauf hin, daß es sich bei Petrus Alfonsi um keinen Einzelfall handelte. Zwar wurden Juden schon 1098 erstmals in Huesca erwähnt, doch dürfte sich eine organisierte Gemeinde erst im Zuge der Reconquista im Verlauf des 12. Jhs. herausgebildet haben; vgl. ibid. S. 67–69.

72 Vgl. Hermann GREIVE, Abraham (ben Meir) ibn Ezra, LexMA 1, 1980, Sp. 51.

73 Tit. 5 (MIETH S. 91–94).

74 Unhaltbar ist die Behauptung von Morris, der Islam sei Anfang des 12. Jhs. in Europa als so »abergläubisch« angesehen worden, daß niemand seinen Lehren vernünftigerweise habe Glauben schenken können; vgl. MORRIS, Discovery (wie Anm. 27) S. 60. Er geht zu stark von der Vorstellung eines monolithischen, christlichen Europa aus und vernachlässigt die vielfältigen Kontakte zu anderen Religionen und Kulturkreisen; letzteres hat auch Auswirkungen auf seine These von der Genese der Individualität, die entsprechend zu modifizieren ist.

75 Diese Rollenverteilung ist genau umgekehrt wie in der *Disputatio cum gentili* des Gilbert Crispin; vgl. ABULAFIA, An Attempt by Gilbert Crispin (wie Anm. 31) S. 57. Zum möglichen autobiographischen Hintergrund der interessierten Beschäftigung mit dem Islam Bernhard BLUMENKRANZ, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters (Miscellanea Medievalia 4), ed. Paul WILPERT, Berlin 1966, S. 264–282, hier S. 274.

76 Zur konstruierten Opposition zwischen der Klarheit der Philosophie einerseits und den vermeintlich kindischen Fabeln der Haggadah andererseits, die der Autor stets wörtlich, niemals jedoch allegorisch interpretiert, tit. 1 (MIETH S. 50); zur These des Petrus, daß es im Judentum kein adäquates philosophisches System gebe, auch KNIEWASSER, Antijüdische Polemik (wie Anm. 4) S. 47.

binischer Rede von Gott interpretiert werden konnte<sup>77</sup>. Daß hier auch innerhalb des Judentums allegorische Deutungen möglich waren, zeigte sich in der jüdischen Philosophie namentlich des 12. Jahrhunderts, die allerdings den Anlaß zum Ausbruch der verheerenden Maimonideskontroverse gab<sup>78</sup>. Auch Petrus Alfonsi muß gewußt haben, daß es eine Tradition jüdischer Philosophie gab und daß die von ihm kritisierten talmudischen Erzählungen, in denen Gott in anthropomorphen Bildern beschrieben wird, auch innerhalb des Judentums keineswegs unumstritten waren, ja daß ihnen keineswegs eine irgendwie geartete dogmatische Qualität zugeschrieben wurde<sup>79</sup>. Die in den Dialogen präsentierte scharfe Distinktion zwischen unphilosophischem, rückständigem Judentum einerseits und aufgeklärtem, philosophischem Christentum andererseits erweist sich als literarische Konstruktion<sup>80</sup>, die auf die Rezeptionsbedingungen des Textes verweist: Allein einem fröhscholastischen Leserkreis konnte dieses janusköpfige Bild von Juden- und Christentum plausibel erscheinen<sup>81</sup>, während es in der spanischen Heimat des Autors, zumal im muslimischen Herrschaftsbereich, sofort hätte *ad absurdum* geführt werden können<sup>82</sup>.

77 Fragen der Semantik von Texten und besonders Namen (in Verbindung mit der *hebraica veritas: liber* [MIETH S. 10]; *tit.* 9 [MIETH S. 140f.]) spielen gerade im dritten Teil der Dialoge eine große Rolle, immer wenn es um die Deutung der biblischen *auctoritates* geht, der nach der *ratio* zweitwichtigsten Ebene der Beweisführung. Gerade hier stehen Fragen der Hermeneutik, der »richtigen« Bedeutungskonstruktion, im Zentrum der Auseinandersetzung. Ein logischer Widerspruch besteht darin, daß Petrus Alfonsi davon ausgeht, die Rabbinen hätten die von ihnen überlieferten Traditionen ausschließlich wörtlich verstanden, wohingegen die biblischen Propheten allein auf eine »geistliche« Bedeutung abgehoben hätten; vgl. COHEN, *Mentality* (wie Anm. 27) S. 26. Zur Kontroverse um hermeneutische Fragen in den Dialogen ID., *Living Letters* (wie Anm. 16) S. 213–217.

78 Vgl. Wolfram DREWS, »Damit die Kette der Tradition nicht zerreißt.« Die Intervention des Nachmanides in der zweiten Phase der Maimonideskontroverse, in: *Das Mittelalter* 6 (2001) S. 45–72; ID., *Medieval Controversies about Maimonidean Teachings*, in: *Moses Maimonides (1138–1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, ed. Görge K. HASSELHOFF, Otfried FRAISSE (*Ex Oriente Lux* 4), Würzburg 2004, S. 113–135.

79 Auch innerhalb des rabbinischen Judentums existierte eine Tradition philosophischer Erklärung haggadischer Erzählungen, die sich insbesondere im Gefolge der Rezeption der griechisch-arabischen Philosophie entwickelte; vgl. hierzu Yair LORBERBAUM, »The Doctrine of the Corporeality of God Did not Occur Even for a Single Day to the Sages, May their Memory be Blessed« (*The Guide of the Perplexed* I, 46). Anthropomorphism in Early Rabbinic Literature – A Critical Review of Scholarly Research (hebr.), in: *Jewish Studies* 40 (2000) S. 3–54; zur Kritik des anthropomorphen Gottesbildes in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie Harry Austryn WOLFSON, *Maimonides on the Unity and Incorporeality of God*, in: *Jewish Quarterly Review* 56 (1965) S. 112–136.

80 Zur Tradition des »hermeneutischen Juden« Robert A. MARKUS, *The Jew as a Hermeneutic Device: The Inner Life of a Gregorian Topos*, in: John C. CAVADINI (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame, London 1995, S. 1–15.

81 Vgl. etwa auch die ähnliche Ansicht Abälards in seinen *Collationes*, der einem durch griechische Rationalität aufgeklärten Christentum ein vermeintlich buchstabengläubiges, »pharisäisches«, »ideologisches« Judentum gegenüberstellt; hierzu Peter VON MOOS, *Les Collationes d'Abélard et la »question juive« au XII<sup>e</sup> siècle*, in: *Journal des Savants* 97 (1999) S. 449–489, hier S. 469.

82 Im Unterschied zum Moyses des Petrus Alfonsi weist etwa Nachmanides in seinem Bericht über die Disputation von Barcelona 1263 sehr wohl auf die Unverbindlichkeit der Haggadah hin; vgl. Hans-Georg VON MUTIUS, *Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona: nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides (Judentum und Umwelt 5)*, Frankfurt a. M. 1982.

#### 4. Dialog als Karrierestrategie

Die von Petrus Alfonsi gewählte agonale Identitätskonstruktion ist durchaus originell<sup>83</sup>. Als monologischer Dialog wird das stilisierte Streitgespräch zu einer Art von »formativem Text«, in diesem Fall jedoch nicht einer Gruppe, sondern einer einzelnen Person<sup>84</sup>. Im Unterschied zu antiken Dialogen aus dem Bereich der *Adversus Iudaeos*-Literatur ist das Gespräch wesentlich lebendiger<sup>85</sup>. Das berufliche Ideal des Autors, das er literarisch in einem gelehrten Disput zum Zweck der eigenen Promotion inszeniert, orientiert sich am Leitbild der den Prinzipien der Logik entsprechenden *argumentalis scientia*<sup>86</sup>. Eine Verbindung zwischen der Wissenschaftsterminologie der Dialoge und des Briefes an die »Peripatetiker« ergibt sich aus der mehrmaligen Erwähnung des *argumentum experimentale*<sup>87</sup>. Bemerkenswert ist, daß Petrus Alfonsi auch in der Einleitung zu seiner Übersetzung der astronomischen Tafeln von al-Khwārizmī dreimal auf den Begriff *experimentum* (als Mittel der Beweisführung) rekurriert<sup>88</sup>.

Bezeichnenderweise meidet Petrus Alfonsi das sonst in Bekehrungsgeschichten, nicht zuletzt in der berühmten Gartenszene Augustins oder beim Damaskuserlebnis des Paulus, beliebte Motiv der Vision oder des Traums, denn die Integration des Irrationalen oder Irrealen würde dem idealen rationalen Diskurs zuwiderlaufen<sup>89</sup>. In der scholastischen Szenerie, vor der sich in zwölf Akten die Bekehrung zur Philosophie (und damit auch zum Christentum) entfaltet, haben Visionen ebensowenig Platz wie ein anthropomorphes Gottesbild.

Des öfteren erörtert Petrus Probleme, die von Juden gar nicht bestritten werden<sup>90</sup>, und auch der jüdische Gesprächspartner läßt sich leicht vom eigentlichen Thema ablenken, wenn sein Gegenüber ihm »naturwissenschaftliche« Exkurse in Aussicht stellt. Im Unterschied zu früheren Werken der *Adversus Iudaeos*-Literatur siegt Petrus in erster Linie nicht als Exeget, sondern als scholastischer Gelehrter<sup>91</sup>. Im

83 Zur Situierung der Dialoge in der Tradition des literarischen Dialogs Wolfram DREWS, Dogmatischer oder emergenter Dialog? Überlegungen zur Konzeptualisierung theologischer und philosophischer Erkenntnis im Hochmittelalter, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 39 (2004) S. 371–388.

84 Zu formativen Texten, die der Selbstdefinition und Identitätsvergewisserung dienen, vgl. Jan ASSMANN, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, S. 53.

85 Der Autor selbst gibt folgenden pragmatischen Grund für die Wahl der Dialogform an: *Librum autem totum distinxi per dialogum, ut lectoris animus promptior fiat ad intelligendum* (prol.; MIETH S. 7).

86 *Ep.* 2 (ed. TOLAN, wie Anm. 7, S. 165).

87 Vgl. *tit.* 10 (MIETH S. 151) sowie *ep.* 18 (ed. TOLAN, wie Anm. 7, S. 171f).

88 Vgl. Otto NEUGEBAUER (ed.), *The Astronomical Tables of al-Khwārizmī* (Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filosofiske Skrifter 4/2), Kopenhagen 1962, S. 217. Zum Begriff *experimentum* bei Petrus Alfonsi TOLAN, *Petrus Alfonsi* (wie Anm. 7) S. 59f. und 68–71.

89 In zeitgenössischen autobiographischen Berichten spielen Träume demgegenüber im allgemeinen eine bedeutende Rolle; vgl. SCHMITT, *Hermann le Juif* (wie Anm. 8) S. 84 und 141. Bezeichnenderweise wird in Hermanns *Opusculum* an zwei Stellen ausführlich die Bekehrung des Paulus erörtert; vgl. *ibid.* S. 210.

90 So dient die Disputation im 10. Dialog nur als literarischer Rahmen für die Erörterung verschiedenster »naturwissenschaftlicher« Probleme, die nicht zur Theologie gehören.

91 Dies entspricht einer auch in der »autobiographischen« Literatur des beginnenden 12. Jhs. zu konstatierenden Tendenz, wonach sich profanes Interesse und profane Thematik zunehmend bemerkbar machten; vgl. KÖLMEL, *Autobiographien der Frühzeit* (wie Anm. 8) S. 681.

Verlauf der Argumentation erwähnt er Philosophen, aber keine Theologen. Selbstbewußt präsentiert er sich als allzeit überlegener Disputant, der jedem Thema gewachsen ist. Der Autor zeichnet sein neues, christliches und gleichzeitig »wissenschaftliches« Selbstbild als Inkarnation der Synthese von Christentum und Philosophie<sup>92</sup>, im Falle der Dialoge vornehmlich der *philosophia rationalis* und *naturalis*, doch könnte sein zweites Hauptwerk, die *Disciplina clericalis*, als Handbuch der *philosophia moralis* bezeichnet werden. In seinem Œuvre, nicht zuletzt auch im Brief an die »Peripatetiker« Frankreichs, transportiert Petrus Alfonsi ein Selbstbild, das auf dem Anspruch beruht, enzyklopädische, alle theoretischen und praktischen Wissenschaften umfassende Bildung zu besitzen und diese interessierten Schülern vermitteln zu können<sup>93</sup>. Auch in der Wahl der »rationalen« Form eines Streitgesprächs zur Konstruktion und Präsentation seines neuen Selbstbildes drückt sich dieser »wissenschaftliche« Habitus aus<sup>94</sup>. Die performative Situation eines literarisch inszenierten scholastischen Lehrgesprächs ist zweifellos am pragmatischen Kontext der beruflichen Zielvorstellung des Autors orientiert<sup>95</sup>. Meisterschaft in der *ratio* ließ sich kaum besser abbilden als in Dialogform.

Petrus Alfonsi verfolgt das Ziel, in einer literarisch konstruierten Kommunikationssituation seine religiöse und berufliche Identität innerhalb des Beziehungsnetzes der Gesellschaft zu positionieren; er präsentiert sich einerseits als Christ, der gute

92 Charakteristisch ist bereits das erste Wort des Prooemiums: *Uni et eterno primo, qui caret principio ...* (MIETH S. 5). Hier dürfte ein deutlicher Bezug zum antiken Philosophem des »Einen« (ἕν) gegeben sein; vgl. Werner BEIERWALTES, Art. Hen, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, 1988, Sp. 445–472. Bezeichnend ist, daß dieses sowohl christliche als auch philosophische Selbstbild ebenfalls am Anfang des *prologus* der *Disciplina clericalis* präsentiert wird: *Dixit Petrus Alfonsus, servus Christi Jhesu, compositor huius libri: Gracias ago deo, qui primus est sine principio* (HILKA, SÖDERHJELM S. 1).

93 Zu Vermutungen über die mögliche zeitnahe Abfassung der Dialoge und der »naturwissenschaftlichen« Schriften des Petrus, zu denen auch der Brief an die »Peripatetiker« gehört, KNIEWASSER, *Antijüdische Polemik* (wie Anm. 4) S. 36.

94 Zur Bedeutung der literarischen Formen SCHMITT, *Hermann le Juif* (wie Anm. 8) S. 63 (hier bezogen auf autobiographische Formen). »In Dialogen, die ausschließlich Sprechhandlungen zur Darstellung bringen, steht die Gesprächsführung eines Kolloquenten nicht selten exemplarisch für seine gesamte Lebensführung.« (Hartmut WESTERMANN, *Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abaelards »Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum«*, in: JACOBI, *Gespräche lesen*, wie Anm. 2, S. 157–197, hier S. 197 Anm. 128). Anders verhält es sich mit der *Disciplina clericalis*, wo Petrus Alfonsi orientalische Exempla indischer, jüdischer und muslimischer Provenienz überliefert; dieses Werk war dem scholastischen Habitus kaum zuträglich, zumal der Stoff ohne jeden Rekurs auf eine – gänzlich abwesende – christliche Umwelt präsentiert wird. Zur Bedeutung der lebensweltlichen Gemeinschaft für Bekehrungen, gerade auch neben einer Kategorie wie »Glaube«, vgl. John VAN ENGEN, *Ralph of Flaix: The Book of Leviticus Interpreted as Christian Community*, in: *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe* (wie Anm. 52) S. 150–170, hier S. 153: »Faith« was certainly at stake in such conversions or confrontations, that is, distinct beliefs personally or communally held. But so was »law«, meaning rather a way of life, a pattern of practice and obligation that defined people in community.«

95 Auch Abälard wollte durch die ungewöhnliche Anlage seiner *Collationes* vermutlich seine eigenwillige und neue Art des Philosophierens anschaulich darstellen; vgl. WESTERMANN, *Wahrheitssuche* (wie Anm. 94) S. 171. Allerdings dürfte die Präsentation seiner eigenen »Person« in der passiven, weitgehend beobachtenden Rolle des *iudex* nicht der Praxis seines eigenen Lehrbetriebs entsprechen. Zur Benutzung von Rollenvorbildern durch Abälard in seinen verschiedenen Lebenslagen CLANCHY, *Abelard* (wie Anm. 50) S. 333.

Gründe für seine Bekehrung anführen kann, und andererseits als philosophischen Lehrer, wofür er sich auch durch die Wahl der Form eines Lehrgesprächs als qualifiziert ausweisen will. Die postulierte und inszenierte Meisterschaft der *argumentalis scientia* entspricht einerseits dem von ihm favorisierten empirischen, auf Nachprüfung und Erfahrung beruhenden Weg der Erkenntnis<sup>96</sup>; andererseits dient sie als Argument zur Konstruktion und Untermauerung des angestrebten scholastischen Habitus, womit sie letztlich im sozialen Kontext seiner professionellen Propaganda verortet ist<sup>97</sup>. Das Motiv beruflicher Werbung findet sich auch bei Abälard, der nach den zahlreichen Rückschlägen, die er während seines Lebens erlitt, wiederholt versuchte, seinen Ruhm als Lehrer neu zu begründen, und hiermit – anders als Petrus Alfonsi – überwiegend Erfolg hatte<sup>98</sup>. Auch Abälard war bestrebt, sein professionelles Selbstbild in Kämpfen (mit rivalisierenden Magistern, später dann anderen monastischen Reformern) zu schärfen und gleichzeitig zu propagieren; sowohl er als auch Petrus Alfonsi sind somit Beispiele für die Konflikte, die das Aufkommen des neuen Berufsbildes der »städtischen Intellektuellen« begleiteten<sup>99</sup>. Petrus Alfonsi richtet sich zwar in erster Linie an seine Zeitgenossen, doch denkt er im Brief an die »Peripatetiker« auch an seinen ewigen Nachruhm<sup>100</sup>.

Die Marginalisierung des Petrus Alfonsi war eine Folge seines Übertritts zum Christentum, wodurch er einen radikalen Bruch mit seiner jüdischen Vergangenheit und mit dem soziokulturellen Milieu seiner Herkunft vollzog<sup>101</sup>. Die Notwendigkeit, daß ein Konvertit sich eine christliche »Familie« suchen muß, um seine Isolierung zu überwinden, wird im *Opusculum* des Hermann von Köln topisch hervorgehoben<sup>102</sup>; eine vergleichbare Meistererzählung fehlt jedoch bei Petrus Alfonsi. Auch Guibert von Nogent betont in seiner Autobiographie, daß ein jüdischer Junge in ein

96 Zur Berufung auf eigene Erfahrung im Brief an die »Peripatetiker« KNIEWASSER, Antijüdische Polemik (wie Anm. 4) S. 40.

97 Ein anderes Ziel – mit anderen Mitteln – verfolgt der Autor des Hermann von Köln zugeschriebenen *Opusculum de conversione sua*, denn er will sich durch die emotional konnotierte Erzählung seiner Bekehrung einerseits gegenüber seinen neuen Glaubensbrüdern erklären und andererseits Gott durch ein *exemplum* von dessen Heilshandeln verherrlichen; die theologischen Differenzen zwischen Judentum und Christentum spielen daher nur eine untergeordnete Rolle; vgl. RICKLIN, Dialogus (wie Anm. 2) S. 146 sowie COHEN, Mentality (wie Anm. 27) S. 29–35.

98 Vgl. McLAUGHLIN, Abelard as Autobiographer (wie Anm. 24) S. 468 Anm. 22. Zu anderen Beispielen apologetisch-propagandistischer Briefe, die z. T. auch zum Zwecke der Werbung für die eigene Position als Lehrer verfaßt wurden (z. B. von al-Gazzālī Anfang des 12. Jhs.), *ibid.* S. 469 Anm. 25.

99 Vgl. McLAUGHLIN, Abelard as Autobiographer (wie Anm. 24) S. 481f.

100 *Est autem nostre lectionis intentio ut preparemus nobis etiam post mortem nomen perpetuum* (ep. 10; ed. TOLAN, wie Anm. 7, S. 168). Der Charakter der Dialoge als Rechtfertigungsschrift entspricht einem typischen Merkmal mittelalterlicher »autobiographischer« Literatur; vgl. GUREVICH, European Individualism (wie Anm. 26) S. 110; zu Abälards »Autobiographie« als Rechtfertigungsschrift *ibid.*, S. 129 und 142. Zur vergleichbaren Nutzung der Briefform zur Selbstrechtfertigung durch Abälard vgl. McLAUGHLIN, Abelard as Autobiographer (wie Anm. 24) S. 469.

101 Zu den Beziehungen zwischen Juden und Konvertiten Simha GOLDIN, Juifs et juifs convertis au Moyen Âge. »Es-tu encore mon frère?«, in: *Annales* 54 (1999) S. 851–874. Zu verschiedenen mentalitätsgeschichtlichen Spekulationen über die Motive der Konversion Petrus Alfonsis COHEN, Mentality (wie Anm. 27) S. 27–29; Cohen bezeichnet ihn als Prototyp eines »intellectually dis-enchanted apostate« (*ibid.* S. 29).

102 Vgl. SCHMITT, Hermann le Juif (wie Anm. 8) S. 187.

Kloster gebracht wurde, um ihn vor den »Nachstellungen« seiner Verwandten zu »schützen«<sup>103</sup>. Die Wahl seines christlichen Namens könnte im Hinblick auf die Überwindung der Isolierung Petrus Alfonsis erfolgt sein, doch war die Protektion seines königlichen Taufpaten in England und Frankreich wohl kaum von unmittelbarem Nutzen.

Als Medium des »professionellen Selbstmarketings« dienen die Dialoge daher dem Zweck, seine berufliche Isolierung in der ihm möglicherweise mit Mißtrauen begegnenden christlichen Gesellschaft durch die Gewinnung von Schülern zu überwinden<sup>104</sup>. Im späteren Brief an die »Peripatetiker« bezeichnet sich Petrus Alfonsi eingangs ausdrücklich als *servus Ihesu Christi*, um die Wahrhaftigkeit seines Religionswechsels zu dokumentieren, und gleich darauf als *frater eorum et condiscipulus*, um Anspruch auf Zugehörigkeit zum »wissenschaftlichen Feld« zu erheben<sup>105</sup>. Als Ideal innerwissenschaftlichen Umgangs entwirft er hier das Bild eines freien, auf gegenseitiger Liebe beruhenden Kommunikationsnetzes<sup>106</sup>. Er selbst preist die Kenntnisse, die er seinen Kollegen und Schülern anbietet, als *dulce et deliciosum*<sup>107</sup>. Allerdings schloß sich Petrus Alfonsi im Unterschied zu anderen Konvertiten, etwa Hermann von Köln, keiner monastischen Gemeinschaft an, und er ließ sich auch nicht zum Priester weihen, wodurch er sich einen gewissen institutionellen Rückhalt hätte verschaffen können, der ihm als freier Lehrer fehlte.

Weil der spätantike Autor Macrobius weiterhin als maßgebliche Autorität in allen Fragen der Astronomie galt, wurden die neuen Lehren eines jüdischen Konvertiten womöglich mit Argwohn betrachtet<sup>108</sup>. Aus seinem Brief an die »Peripatetiker« geht zudem hervor, daß die erhofften Schüler ausblieben, so daß Petrus Alfonsi sich mangels institutioneller Voraussetzungen seiner Lehrtätigkeit in einer Existenzkrise befunden haben dürfte, die ihn letztendlich zur vermuteten Rückkehr nach Spanien veranlaßt haben könnte<sup>109</sup>. Mangelnde Akzeptanz innerhalb des »scholastischen Feldes« verdeutlichte ihm seine prekäre Situation als »marginal man« (Robert

103 Ibid., S. 191. Zum »Identitätswechsel« durch Annahme eines neuen Namens und zur Überwindung der Isolierung durch »geistliche Filiation« im Hinblick auf die »Mutter« Kirche ibid. S. 194.

104 Zu beruflichen Schwierigkeiten und zur Isolierung des Autors vgl. TOLAN, Reading God's Will in the Stars (wie Anm. 5) S. 18f. Zu Vorbehalten, mit denen Konvertiten und sogar deren Nachkommen im 12. Jh. zu kämpfen hatten, vgl. SCHMITT, Hermann le Juif (wie Anm. 8) S. 230.

105 Ep. 1 (ed. TOLAN, wie Anm. 7, S. 165). Zur Assoziation von *campus disputationis* und *fundamentum rationis* vgl. tit. 5 (MIETH S. 98).

106 *Quoniam omnes quocumque philosophico nectare potatos alterutrum se diligere, et si rarum quicquam preciosum et utile ceteris autem incognitum quis habeat, iustum est et honestum benigne aliis impartire, ut sic cuiusque scientia et crescat et amplificetur in horas* (ibid.).

107 Ibid. Zum geringen Erfolg dieser Werbestrategie und zur dürftigen Rezeption seiner astronomischen Schriften TOLAN, Epístola (wie Anm. 51) S. 391.

108 Vgl. TOLAN, Epístola (wie Anm. 51) S. 391.

109 In der älteren Forschung wurde angenommen, Petrus Alfonsi sei nach seinem Aufenthalt in England und Frankreich nach Aragón zurückgekehrt. Ob es sich bei dem urkundlich erwähnten Mann wirklich um den in Huesca getauften jüdischen Konvertiten handelt, ist jedoch unklar, zumal die aragonesischen Könige zu Beginn des 12. Jhs. die Namen Petrus und Alfons trugen, was zur Verbreitung beider Namen beigetragen haben könnte; vgl. SANTIAGO OTERO, REINHARDT, Los Dialogi (wie Anm. 7) S. 36.

E. Park)<sup>110</sup>, der sich in einer Krise befand, die durch Entwurzelung und Desorientierung geprägt war. Die beruflichen und allgemein-existentialen Folgen des Religionswechsels waren die *causa doloris* des Autors, die ihn zum Schreiben nicht nur des Briefes, sondern auch – vermutlich zu einem früheren Zeitpunkt – der Dialoge veranlaßte<sup>111</sup>. Indem er die eigene Person nach dem Modell eines scholastischen Lehrgesprächs inszenierte, erhob er demonstrativ Anspruch auf Zugehörigkeit zur geistigen Elite<sup>112</sup>. Die Dialoge sind daher keine »Werbeschrift für seinen neuen Glauben«<sup>113</sup>, sondern vielmehr eine Werbeschrift in eigener Sache.

Gerade weil bei ihm beide Teilnehmer des Dialogs Repräsentationen des Autors sind, war für Petrus Alfonsi keine gleichberechtigte Inszenierung der Partner erforderlich. Da sowohl der christliche Meister als auch der wißbegierige jüdische Schüler – gleichsam als literarische These und Antithese – in der realen Person des Autors synthetisch aufgehoben sind, kann sich dieser als überlegenes »Über-Ich« inszenieren, das nicht nur verschiedenste wissenschaftliche Disziplinen, sondern auch die Lehren der drei monotheistischen Religionen und die modernsten Formen scholastischer Lehre beherrscht, was ihn innerhalb des Feldes freier Lehrer als einen seinen Konkurrenten überlegenen Meister ausweisen soll<sup>114</sup>. In diesem Sinne nutzt Petrus Alfonsi den Dialog als Medium der Karriereförderung, als Argument in seinem Kampf um persönliche und berufliche Anerkennung.

110 Vgl. auch die Charakterisierung der Situation der jüdischen Minderheit als »no-man's-land between the Jewish and Christian societies« bei Shlomo SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews, 7: History*, Philadelphia 1991, S. 369.

111 Der Brief an die »Peripatetiker« wurde vermutlich nach 1116 verfaßt; vgl. TOLAN, *Petrus Alfonsi* (wie Anm. 7) S. 66, also etwas später als die Dialoge, die zumeist in die Zeit zwischen 1109 und 1115 datiert werden. An der beruflichen Situation des Autors dürfte sich jedoch in dieser Zeit nichts Grundlegendes geändert haben. Zur These der Datierung des Briefes erst in das dritte Jahrzehnt des 12. Jhs. TOLAN, *Reading God's Will in the Stars* (wie Anm. 5) S. 14.

112 Zu astronomischen Experten als – nach Meinung Petrus Alfonsis – wissenschaftlicher Elite MILLÁS VALLICROSA, *La aportación astronómica de Pedro Alfonso* (wie Anm. 61) S. 80.

113 So BLUMENKRANZ, *Konvertiten* (wie Anm. 75) S. 272.

114 Zur Instrumentalisierung stilisierter Individualität im beruflichen Konkurrenzkampf hochmittelalterlicher bildender Künstler BREDEKAMP, *Das Mittelalter als Epoche der Individualität* (wie Anm. 70) S. 201.

## RÉSUMÉ FRANÇAIS

Au début du XII<sup>e</sup> siècle Pierre Alphonse, juif espagnol converti, tente son installation comme professeur libre d'astronomie en France. Dans ce contexte on peut analyser et interpréter ses »Dialogues«, dans une perspective clairement autobiographique. L'auteur met en scène un dialogue entre son ancienne identité juive et son nouveau »moi« chrétien. Il aperçoit sa conversion comme une conséquence de sa recherche de la vérité philosophique: c'est seulement au cours de ce procès d'apprentissage que se serait constituée, selon lui, sa propre »personne«. On peut comprendre ces »Dialogues« comme un moyen pour résoudre sa crise existentielle provenant de sa situation précaire de converti, voire de marginal, entre deux cultures. Le récit de son adolescence biographique et philosophique est pourtant fondé sur la conception traditionnelle de l'histoire chrétienne du salut: c'est pourquoi la forme de dialogue se révèle inapte à déployer toutes ses possibilités créatives. Pour Pierre Alphonse, le dialogue n'est pas un moyen de communication au service de la recherche de la vérité, mais essentiellement un instrument de propagande dont il se sert pour justifier sa conversion vis-à-vis de ses coreligionnaires chrétiens. En outre, l'auteur s'en sert pour se présenter lui-même comme maître de la forme de la communication »scientifique« la plus moderne, c'est-à-dire de la discussion »scolastique«. En tant que »disputant« chrétien, il représente une image de sa propre personne qui reflète fidèlement l'habitus d'un professeur encyclopédique en mesure d'offrir toute la science théologique et scientifique à ses disciples. Pour Pierre Alphonse, le dialogue n'est pas seulement un moyen de propagande religieuse, mais aussi de propagande professionnelle.