



Ausgezeichnete Abschlussarbeiten der Erlanger Geschichtswissenschaft 4

Sabrina Späth

Konversionen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel

Eine vergleichende Betrachtung
dreier Konvertiten im Spiegel der Quellen

FAU
UNIVERSITY
PRESS

Konversionen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel

Eine vergleichende Betrachtung dreier Konvertiten im Spiegel der Quellen

Ausgezeichnete Abschlussarbeiten der Erlanger Geschichtswissenschaft

Band 4

Hrsg. vom Department Geschichte der
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Sabrina Späth

Konversionen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel

Eine vergleichende Betrachtung dreier Konvertiten
im Spiegel der Quellen

Erlangen

FAU University Press

2016

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

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Die Rechte an allen Inhalten liegen bei ihren jeweiligen Autoren.
Sie sind nutzbar unter der Creative Commons Lizenz BY-NC-ND.

Der vollständige Inhalt des Buchs ist als PDF über den OPUS Server
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abrufbar:
<https://opus4.kobv.de/opus4-fau/home>

Umschlagbild: *Süßkind der Jude von Trimberg* (Ausschnitt) aus
der Großen Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse),
Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 848, Bl. 355r
(<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0705>)

Verlag und Auslieferung:

FAU University Press, Universitätsstraße 4, 91054 Erlangen

Druck: docupoint GmbH

ISBN: 978-3-96147-011-2 (Druckausgabe)

eISBN: 978-3-96147-012-9 (Online-Ausgabe)

ISSN: 2196-9671

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
1.1. Fragestellung und Vorgehensweise.....	2
1.2. Quellenlage und -auswahl.....	4
1.3. Stand der Konversionenforschung.....	6
2. Konversionen auf der Iberischen Halbinsel – Vorbemerkungen.....	10
2.1. Definitionen: Glaubenswechsel, Konversion und Apostasie.....	10
2.2. Ausgangslage: Der theologische Umgang mit Konversionen.....	11
2.2.1. Christentum.....	11
2.2.2. Islam.....	13
2.2.3. Judentum.....	15
2.3. Überblick: Konversionen und religiöse (Rand-)Gruppen auf der Iberischen Halbinsel.....	17
3. Individuelle Konversionen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel.....	23
3.1. Die Konversion des Pfalzdiakons Bodo zum Judentum (838)....	23
3.1.1. Quellen und Forschung zur Konversion Bodos.....	23
3.1.2. Die Konversion Bodos zum Judentum.....	28
3.1.3. Die Gründe für die Konversion.....	32
3.1.3.1. Die Sicht der Zeitgenossen.....	32
3.1.3.2. Weitere Beweggründe.....	36
3.1.4. Die Bewertung der Ereignisse durch Bodos Zeitgenossen....	40
3.1.5. Die Folgen der Konversion.....	42
3.1.6. Zwischenfazit.....	43
3.2. Die Konversion des Petrus Alfonsi zum Christentum (1106).....	44
3.2.1. Quellen und Forschung zur Konversion des Petrus Alfonsi .	45
3.2.2. Die Konversion des Petrus Alfonsi.....	48
3.2.3. Die Gründe für die Konversion.....	52
3.2.4. Der weitere Lebensweg des Petrus Alfonsi in der christlichen Welt.....	57
3.2.5. Zwischenfazit.....	61

3.3. Die Konversion des Anselm Turmeda zum Islam (um 1389).....	62
3.3.1. Quellen und Forschungsstand zur Konversion Anselms	63
3.3.2. Die Konversion Anselms zum Islam.....	69
3.3.3. Der weitere Lebensweg des ‘Abdallāh at-Tarğumān.....	74
3.3.4. Die Reaktion der Zeitgenossen	76
3.3.4.1. Muslimische Reaktionen: Freude und Verehrung	76
3.3.4.2. Christliche Reaktionen: Unverständnis und Rückgewinnungsversuche	77
3.3.5. Die Gründe für die Konversion.....	81
3.3.5.1. Übertritt aus Überzeugung oder Unbesonnenheit?	81
3.3.5.2. Weitere Gründe	83
3.3.6. Zwischenfazit	86
4. Vergleich der Konversionen.....	87
4.1. Die Iberische Halbinsel als örtlicher Rahmen	87
4.2. Die Vorgänge bei der Konversion.....	87
4.3. Die Gründe für die Konversionen.....	88
4.4. Die unmittelbaren Folgen der Konversion.....	92
5. Ergebnis	94
Abkürzungsverzeichnis	95
Bibliographie	97

Vorwort

Kulturelle Unterschiede, Angst vor Andersgläubigen oder soziale Isolation bestimmter ethnischer Gruppen – selten wurden solche Themen so kontrovers diskutiert und mit Interesse verfolgt wie in der heutigen Zeit. Dabei zeigt uns die Geschichte, dass diese Punkte kein Phänomen der Moderne sind: So war die Iberische Halbinsel bereits im Mittelalter über Jahrhunderte hinweg ein Kreuzungspunkt von Angehörigen verschiedener Religionen und Kulturen. Diese Gegebenheiten haben mich im Laufe meines Studiums an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg immer wieder fasziniert, weshalb ich schließlich auch meine Masterarbeit in diesem Themenbereich positioniert habe.

Besonderer Dank hierzu gilt allen voran meinem Betreuer Herrn Prof. Dr. Klaus Herbers, der meine Abschlussarbeit stets mit Interesse begleitet hat. Durch seine umfassenden Kenntnisse über die Geschichte der Iberischen Halbinsel konnte er mich immer wieder mit wertvollen Tipps und Hinweisen unterstützen. Seine fördernde und zugleich fordernde Art hat mir während der Anfertigung der Arbeit – und darüber hinaus – geholfen und mich motiviert.

Großer Dank gebührt auch Herrn Dr. Matthias Maser, der mich erst auf das überaus interessante Thema der Konversionen aufmerksam gemacht hat und der mir bei allen Fragen immer beratend zur Seite stand. Darüber hinaus danke ich noch allen Freunden und Kollegen für kritische Anmerkungen, Korrekturarbeiten oder jeglichen anderweitigen Beistand.

Abschließend sei noch den Herausgebern der „Ausgezeichneten Abschlussarbeiten der Erlanger Geschichtswissenschaften“ herzlich für die Aufnahme meiner Masterarbeit in ihre Reihe gedankt. Ausdrücklich danken möchte ich hierbei insbesondere Frau Prof. Dr. Julia Oberreis vom Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte mit dem Schwerpunkt der Geschichte Osteuropas für die Übernahme der Koordination und ihre Unterstützung bei der Veröffentlichung.

Nürnberg, im September 2016
Sabrina Späth

1. Einleitung

In der berühmten Ringparabel aus Giovanni Boccaccios (1313–1375) *Decameron* fordert der muslimische Herrscher Saladin den Geldverleiher Melchisedek auf, ihm die vornehmste unter den drei monotheistischen Religionen zu nennen. Der Jude – welcher hinter der Frage zu Recht eine List vermutet – erzählt ihm daraufhin die Geschichte eines Königs, der einen wertvollen Ring besaß. Da dieser seine drei Söhne gleich liebte, konnte er sich nicht entscheiden, wem er das Schmuckstück vererben sollte. Aus diesem Grund ließ er zwei identische Kopien anfertigen und gab jedem seiner Söhne einen Ring. Nachdem der König gestorben war, entbrannte unter seinen Kindern ein Streit, wer nun den wahren Ring besitze. Melchisedek vergleicht diese Erzählung mit dem Disput zwischen Judentum, Christentum und Islam, welche Glaubensrichtung unter ihnen die wahre sei. Es könne jedoch keine besser sein, da sie sich grundsätzlich nicht unterscheiden würden. Der Jude bilanziert schließlich:

„Dies ist, mein Beherrscher, meine Meinung von den drei Religionen, welche Gott der Vater den drei Nationen gegeben hat und worüber Ihr die Frage aufwarft. Jede hält ihre Gesetze für wahr und glaubt ihre Gebote unmittelbar von ihm zu haben. Die Frage, wer recht hat, ist ebenso unentschieden wie die von den drei Ringen.“¹

Die drei großen monotheistischen Religionen waren untrennbar mit den Lebensumständen der Menschen im Mittelalter verbunden. Sowohl Alltag als auch Herrschaft fanden im Einklang mit den jeweiligen Glaubensvorstellungen statt. Das Werk des italienischen Dichters spiegelt diese Umstände wider und ergänzt sie dahingehend, dass es sich ebenso mit Personen auseinandersetzt, welche die Grenzen zwischen den Religionen überschreiten. So wird in einer weiteren Geschichte des *Decameron* von einem Juden berichtet, der zum Christentum konvertiert, weil sich diese Gemeinschaft immer mehr ausbreite und deshalb

¹ Giovanni Boccaccio, *Decameron*, ed. V. BRANCA, Firenze 1965, S. 78, 16: *E così vi dico, signor mio, delle tre Leggi alli tre popoli date da Dio padre, delle quali la quistion proponeste: ciascuno la sua eredità, la sua vera Legge e i suoi comandamenti dirittamente si crede avere e fare; ma chi se l'abbia, come degli anelli, ancora ne pende la questione.* Übersetzung nach Giovanni Boccaccio, *Das Decameron*, übers. J. V. GUENTHER (Die große Bibliothek der Weltliteratur), Gütersloh o. J., S. 36. R. SZPIECH, *The Original is Unfaithful to the Translation: Conversion and Authenticity in Abner of Burgos and Anselm Turmeda*, in: *eHumanista* 14 (2010), S. 146–177, hier: S. 147 resümiert hierzu: „[T]he tale [...] has been highlighted as an embodiment of religious tolerance and even moral relativism.“

wohl die wahre Religion sei². Die literarische Verarbeitung dieses Topos und der große Erfolg von Boccaccios Werk zeigt deutlich, dass Interreligiosität und Konversionen im Spätmittelalter nicht mehr allein ein theologisches Phänomen darstellten, sondern bereits mitten im Alltagsleben angekommen waren.

1.1. Fragestellung und Vorgehensweise

Die vorliegende Arbeit will diesen Aspekt aufgreifen und Personen analysieren, welche ihre Religion im Mittelalter gewechselt haben. Als Untersuchungsraum erscheint die Iberische Halbinsel besonders reizvoll, denn ihre interreligiösen Gegebenheiten während dieser Zeit bieten nahezu herausragende Möglichkeiten für die ausgewählte Thematik. Hier lebten Christen, Juden und Muslime manchmal friedlich, oft aber in kriegerischen Auseinandersetzungen mit- und nebeneinander³, weshalb gegenseitige Kontakte trotz zahlreicher Unterschiede unumgänglich waren⁴. Sogar für Konvertiten bestand dort die wahrscheinliche Aussicht, in einer Gesellschaft Fuß zu fassen, welche eine andere religiöse Überzeugung im Allgemeinen respektierte. Zudem sind auf dem Gebiet des heutigen Spanien und Portugal zahlreiche Namen von Glaubenswechslern aus dem Mittelalter überliefert. Dem gegenüber steht jedoch die Tatsache, dass sich vom Großteil kaum mehr als die bloße Erwähnung in einer Quelle erhalten hat, so dass eine

² G. Boccaccio, Decamerone, ed. V. BRANCA, S. 72, 26: [...] *la vostra religione aumentarsi e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi par discernere lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di vera e di santi più che alcun'altra, fondamento e sostegno.*

³ Allerdings betont Nikolas JASPert, dass multireligiöse Gesellschaften im Mittelmeerraum nicht die Ausnahme, sondern die Regel waren, vgl. N. JASPert, Religiöse Minderheiten auf der Iberischen Halbinsel und im Mittelmeerraum. Eine Skizze, in: Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert), hg. v. K. HERBERS u. N. JASPert (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster, Berlin 2011, S. 15–44, hier: S. 43. Somit können die Gegebenheiten auf der Iberischen Halbinsel nicht vorbehaltlos als Unikum bezeichnet werden. Ähnlich waren die Gegebenheiten z. B. in Süditalien.

⁴ Dieses Zusammenleben wurde und wird bis heute mit dem von der Forschung nicht unumstrittenen Begriff *convivencia* bezeichnet. Zu aktuellen Meinungen hierzu vgl. N. JASPert, Minderheiten, insb. S. 19–21. Nichtsdestotrotz ist dies passender gewählt als die Bezeichnung Toleranz, da sie ein modernes Verständnis aus der Zeit der Aufklärung beinhaltet und deshalb für die mittelalterlichen Verhältnisse nicht anwendbar ist. Für eine Umdeutung des Begriffs Toleranz auf die Verhältnisse in Al-Andalus vgl. aber I. POCHOSHAJEW, Die geschichtliche Leistung von Al-Andalus, in: Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien, hg. v. I. POCHOSHAJEW (Orient et Occident 5), Bonn 2008, S. 17–36, hier: S. 34 f.

Rekonstruktion der Ereignisse – geschweige denn der vermeintlichen Beweggründe für ihr Handeln – nahezu unmöglich ist.

Bei der Beschäftigung mit der Materie wird deutlich, dass sich das Phänomen der Konversionen durch das gesamte Mittelalter zieht, wobei Berichte ab dem 13. Jahrhundert in größerer Anzahl zu finden sind. Dies ist jedoch wohl in erster Linie auf die allgemein bessere Überlieferungssituation und höhere Textproduktion des Spätmittelalters zurückzuführen. Nichtsdestoweniger soll die gegenwärtige Untersuchung keine zeitliche Einschränkung erfahren: Vielmehr wurden Glaubenswechsel des ganzen genannten Zeitabschnittes ausgewählt, um ein möglichst vielfältiges Spektrum des Konversionsverhaltens zu erhalten.

Diese Studie wird allerdings keine prosopographische Analyse der Glaubenswechsler vornehmen, sondern sich auf die Untersuchung von drei Einzelpersonen konzentrieren, über welche sich ein relativ großes Quellenkorpus erhalten hat. Den Beginn markiert ein fränkischer Diakon namens Bodo, welcher im Jahr 838 zum Judentum übertrat und sich unter dem Namen Eleazar in Saragossa niederließ. Im Anschluss daran wird Moshe ha-Sfaradi aus dem 12. Jahrhundert näher betrachtet: Der Jude ließ sich im Jahr 1106 unter der Patenschaft des kastilischen Königs Alfons I. von Aragón taufen und nannte sich fortan Petrus Alfonsi. Unter diesem Namen verfasste er einige Traktate sowie die apologetische Schrift *Dialogus contra Iudaeos*, in welcher er seine Konversion zum Christentum rechtfertigte. Die Arbeit schließt mit dem Aufsehen erregenden Fall des Franziskanermönches Anselm Turmeda ab. Dieser bekannte sich um das Jahr 1389 zum Islam und avancierte in der nordafrikanischen Stadt Tunis als 'Abdallāh at-Tarġumān zu einem anerkannten Zollaufseher und Übersetzer.

Anhand der vorliegenden Schriftzeugnisse sollen folgende Aspekte erarbeitet werden: Wie gingen diese Konversionen nach der Darstellung in den Quellen vonstatten? Ergeben sich aus ihnen Gründe, warum die Person ihrem eigenen Glauben abschwor und sich einem neuen zuwandte? Da die Religion im Mittelalter ein fester Bestandteil des Lebens war, bedeutete die Entscheidung für eine Konversion einen vollständigen Bruch mit dem bisherigen Dasein. Eine Person, die solch einen Schritt wagte, musste entweder aus absoluter Überzeugung und ernsthaften Gründen oder zumindest aus reinem Opportunismus gehandelt haben, denn ansonsten hätte sie die immensen Konsequenzen

nicht auf sich genommen⁵. Gleichzeitig musste sich ein Glaubenswechsler ein zweites Leben aufbauen und sich in der neuen Religionsgemeinschaft zurechtfinden. Freilich muss in diesem Rahmen stets der Hintergrund und die Überlieferung der Quellen berücksichtigt werden. So ist anzunehmen, dass die „verlierende“ Religion stets eine negativere Haltung zu den Ereignissen einnimmt als die „gewinnende“.

Abschließend werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen in Bezug zueinander gestellt. Obwohl sich die drei ausgewählten Personen bezüglich ihrer Biographie und ihrem weiteren Lebensweg unterscheiden, sollen unter anderem Parallelen im Bildungshintergrund und im gesellschaftlichen Status als geeignete Vergleichsfolien dienen. So ist trotz der zahlreichen Unterschiede zu erwarten, dass sich einerseits ähnliche Vorgehensweisen und Begründungen, andererseits ähnliche Konsequenzen aus den Quellen ergeben werden. Sicherlich birgt solch ein Untersuchungsgegenstand die Gefahr, anhand von diesen wenigen Biogrammen Rückschlüsse auf das Konversionsverhalten einer ganzen Epoche und auf ein typisches Muster von Konversionsprozessen ziehen zu wollen. Gerade dies ist hier nicht das Ziel, vielmehr sollen nur vereinzelte Schlaglichter auf die umfangreiche Interreligiosität der Iberischen Halbinsel geworfen und allenfalls der Versuch unternommen werden, die groben Gepflogenheiten bei einem Glaubenswechsel im Mittelalter zu rekonstruieren.

1.2. Quellenlage und -auswahl

Bei der Auswahl der Quellen wurden grundsätzlich nur wenige Einschränkungen vorgenommen, da Konversionen in nahezu allen Lebensbereichen thematisiert werden konnten. Für die vorliegende Studie wurden folglich zunächst alle Schriftzeugnisse herangezogen, in denen Aussagen über die Konversionen einzelner Personen zu finden waren. Infolgedessen stand für die Untersuchung zum Teil ein überaus

⁵ Eine ähnliche (Teil-)Fragestellung wurde auch in den Jahren 2009 bis 2011 in einem an der Universität Basel angesiedelten Forschungsprojekt mit dem Titel „Religionswechsel, Konfessionswechsel und Bekehrung in religiös pluralen Gesellschaften. Studien zur Bedeutung der Konversion in Lebensläufen, Kirchen, Religionsgemeinschaften und Rechtsordnungen“ verfolgt, vgl. W. LIENEMANN, Einführung, in: Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging, hg. v. C. LIENEMANN-PERRIN u. W. LIENEMANN (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) = Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 20), Wiesbaden 2012, S. 3–37, hier: S. 7 f.

breites Quellenkorpus zur Verfügung, so zum Beispiel Chroniken, Jahrbücher und Annalen. Gerade die letztgenannten wurden oftmals relativ zeitnah und damit als unmittelbare Reaktion auf bestimmte Ereignisse verfasst. Dadurch besteht kaum das Risiko einer Verfälschung aufgrund des zeitlichen Abstandes, weshalb sie wegen ihrer Aktualität einen relativ hohen Quellenwert aufweisen. Dessen ungeachtet beschränken sich diese Quellen oftmals nur auf kurze Erwähnungen und Hinweise, so dass bei ihrer Analyse nicht immer ein großer Erkenntnis- und Mehrwert zu erzielen ist.

Als ausschlaggebendes Kriterium für die Auswahl der Konvertiten galt zudem die Überlieferung von Selbstzeugnissen⁶: Kaum eine Quellengattung verspricht bessere Erkenntnisse für eine möglichst genaue Rekonstruktion der Motive eines Glaubenswechslers, da grundsätzlich eine große Authentizität der darin enthaltenen Aussagen anzunehmen ist. Freilich spiegeln die geschilderten Ereignisse stets die Sicht des Schreibers zum Zeitpunkt der Abfassung wider, welche durch Zeitabstand, Erfahrungen oder andere Einflüsse abgewandelt oder sogar verfälscht worden sein kann. Darüber hinaus existieren in Anlehnung an Renate DÜRR stetige Unterschiede zwischen dem schreibenden und beschriebenen Ich, die weit auseinanderdriften können⁷. Weiterhin sind noch der Leser sowie der tatsächliche und angenommene Rezipientenkreis des Dokuments zu berücksichtigen, denn diese Kommunikationsebene kann großen Einfluss auf die Niederschrift eines Selbstzeugnisses ausüben⁸. So muss immer hinterfragt werden, in welchem

⁶ In der vorliegenden Studie wurde der Begriff des Selbstzeugnisses gewählt statt der des spezielleren Ego-Dokumentes. Nach B. V. KRUSENSTJERN, Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: *Historische Anthropologie* 2 (1994), S. 462–471, hier: S. 463 handelt es sich bei Quellen um Selbstzeugnisse, „wenn die Selbstthematizierung durch ein explizites Selbst geschieht“, also immer dann, wenn ein Verfasser in einem Text über sich schreibt. Nichtsdestoweniger besteht über die Quellengattung, ihre Definition und ihre Abgrenzung ein reger Forschungsdiskurs. Weiterführend siehe auch den Aufsatz von W. SCHULZE, Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung „Ego-Dokumente“, in: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, hg. v. W. SCHULZE (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, S. 11–30. Für die Herangehensweise in den Geschichtswissenschaften an Ego-Dokumente, Selbstzeugnisse und Erinnerung mit besonderer Betonung auf das Mittelalter vgl. J. FRIED, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik* (Beck'sche Reihe), München 2012.

⁷ R. DÜRR, Funktionen des Schreibens. Autobiographien und Selbstzeugnisse als Zeugnisse der Kommunikation und Selbstvergewisserung, in: *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, hg. v. I. DINGEL u. W. SCHÄUFELE (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 74), Mainz 2007, S. 17–31, hier: S. 22.

⁸ Ebd., S. 25–28.

Kontext und warum sich die Quelle erhalten hat. Im Zuge dessen muss ebenso der weitere Werdegang des Konvertiten nach seinem Glaubenswechsel ausgewertet werden. Selbstzeugnisse könnten schließlich auch zum Zwecke der Fremdvergewisserung mit dem Ziel verfasst worden sein, die Richtigkeit der Entscheidung darzulegen, indem sich der Inhalt besonders polemisch gegenüber der Ursprungsreligion äußert. Demnach dürfen die enthaltenen Aussagen und Beschreibungen keinesfalls unreflektiert übernommen werden, sondern erst nach einer eingehenden kritischen Überprüfung sowie einer Einordnung in seine Zeit und die Umstände. Zuletzt ist stets zu berücksichtigen, dass sich eine psychologisch-theologische Analyse im Abstand von vielen Jahrhunderten überaus problematisch darstellt und nahezu unmöglich ist⁹.

Im Verlauf dieser Studie sollen ferner literarische und individuelle Bewältigungsstrategien erarbeitet werden. Es wird also folgenden Fragen nachgegangen: Welche Konsequenzen hatte die Konversion für den jeweiligen Glaubenswechsler in persönlicher und gesellschaftlicher Hinsicht? Wie begegnete die Person eventuellen Problemen oder Vorwürfen? Hatten ihre Selbstzeugnisse Einfluss auf die Zeitgenossen und wenn ja, welche¹⁰?

1.3. Stand der Konversionenforschung

Unabhängig von nationalen spanischen und portugiesischen Bestrebungen befand sich die Geschichte der Iberischen Halbinsel in der weiteren europäischen Forschung lange am Rande der geschichtswissenschaftlichen Interessen. Erst in den letzten drei Jahrzehnten stand dieser Untersuchungsraum in der Folge von wachsender Internationalisierung vermehrt im Fokus der historischen Wissenschaft, wobei sich zahlreiche Publikationen auch mit der dortigen Koexistenz der drei großen monotheistischen Religionen befassten. Gerade in den letzten Jahren wurden diese nicht nur in unabhängigen, oft theologisch dominierten Forschungslinien, sondern interreligiös und –disziplinär im Hinblick auf Konflikte und gegenseitige Sichtweisen erforscht¹¹. So

⁹ So auch M. KNI EWASSER, Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny († 1156), in: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie N. F. 22 (1980), S. 34–76, hier: S. 34.

¹⁰ Der Forschungsstand und die Quellenkritik zu den einzelnen untersuchten Personen finden sich zur besseren Übersichtlichkeit jeweils einleitend bei diesen.

¹¹ Exemplarisch seien hier folgende jüngere Publikationen genannt: K. JÄSCHKE; C. SCHRENK (Hg.), Vieler Völker Städte. Polyethnizität und Migration in Städten des Mittelalters –

waren unter anderem die hoch- und spätmittelalterlichen Religionsgespräche und -diskussionen unter besonderer Berücksichtigung ihrer polemischen Inhalte seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts ein beliebter Untersuchungsgegenstand¹². Neben den Religionsdifferenzen gelangten das gegenseitige Miteinander und seine Folgen vermehrt in das Interesse der Forschung. Exemplarisch sei hier der interkulturelle Wissenstransfer in Al-Andalus¹³ und den christlich dominierten Gebieten genannt, welcher bei einer Vielzahl von Tagungen und Publikationen Thema war¹⁴.

Chancen und Gefahren. Vorträge des gleichnamigen Symposiums vom 7. bis 10. April 2011 in Heilbronn (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Heilbronn 21), Heilbronn 2012; M. TISCHLER; A. FIDORA (Hg.), Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011; N. JASPERT; K. HERBERS (Hg.): Integration – Segregation – Vertreibung; M. MASER; K. HERBERS, Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011; M. MASER, „Islamische Welt“ und „Christliche Welt“ im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung, in: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 4/1 (2007), S. 7–28; M. BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas 2), München 2006; T. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages (The Medieval and Early Modern Iberian World 27)*, 2. Aufl., Leiden, Boston 2005.

¹² Verwiesen sei hier auf folgende Publikationen: D. POTTHAST, Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts (Diskurse der Arabistik 19), Wiesbaden 2013; C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (Hg.), *La controversia judeochristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo Muñoz León (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto de filología. Serie B: Controversia 11), Madrid 1998; H. SANTIAGO-OTERO (Hg.), *Diálogo filosófico-religioso entre Christianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial. 23–26 juin 1991, organisée par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale. Rencontres de Philosophie Médiévale 3), Turnhout 1994.

¹³ Der Begriff Al-Andalus wird hier und im Folgenden für das muslimisch dominierte Gebiet auf der Iberischen Halbinsel verwendet, vgl. weiterführend hierzu K. HERBERS, *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006, hier: S. 77–83 sowie P. GUICHARD, *Al-Andalus. Acht Jahrhunderte muslimischer Zivilisation in Spanien*, Tübingen, Berlin 2005.

¹⁴ Als Beispiele sind hier folgende jüngere Publikationen zu nennen: D. HASSE; A. BERTOLACCI (Hg.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics (Scientia Graeco-Arabica 7)*, Berlin 2012; R. WISNOVSKY; F. WALLIS; J. FUMO u. a. (Hg.), *Vehicles of Transmission, Translation and Transformation in Medieval Textual Culture (Cursor mundi 4)*, Turnhout 2011; J. AL-KALILI, *Im Haus der Weisheit. Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur*, übers. v. S. VOGEL, Frankfurt am Main 2011; D. HASSE: *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Hildesheim, Zürich, New York 2010; A. SPEER; L. WEGENER, *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und*

Das Thema Konversionen hat die Geschichtswissenschaft indes erst relativ spät beschäftigt: Die Forschung über Glaubenswechsler war oftmals nur Inhalt kleinerer Einzelpublikationen und weniger Monographien, wobei anfangs häufig Zwangs- und Massenkonzersionen im Mittelalter im Fokus standen. Als methodisches Vorbild sei hier die Studie *Conversion to Islam in the Medieval Period* von Richard BULLIET zu nennen, der sich diesem Phänomen mittels prosopographischer und statistischer Methoden annäherte¹⁵. So versuchte der amerikanische Historiker, anhand von Genealogien und Namensnennungen einen Rückschluss auf das Konversionsverhalten in verschiedenen muslimisch dominierten Gebieten zu ziehen und die Quantität der Konversionen zu beziffern. Obwohl die Studie von späteren Historikern kritisiert wurde¹⁶, stellt diese statistische Herangehensweise einen ersten umfassenden Annäherungsversuch zu einer weitgreifenden geschichtswissenschaftlichen Beschäftigung mit Konversionen dar. Mit dem Phänomen individueller Konversion im Mittelalter hat sich die neuere Forschung erst in den letzten zwanzig Jahren mit steigender Tendenz befasst. Hierbei rückte gerade der Glaubenswechsel zum Islam anlässlich der gegenwärtigen öffentlichen Diskussion um extremistische Tendenzen von Konvertiten jüngst in den Fokus des allgemeinen Interesses. Allerdings wird häufig außer Acht gelassen, dass die meisten Religionswechsel heutzutage aus persönlichen Gründen erfolgen und ohne größeres Aufsehen vollzogen werden. Dieses Thema aufgreifend, beleuchtete eine bis ins Frühjahr 2014 dauernde Wechselausstellung der Jüdischen Museen in Hohenems, Frankfurt am Main und München insbesondere die soziologischen Aspekte von Konversionen im Laufe der Jahrhunderte anhand ausgewählter Biogramme. Ziel war hierbei primär, die Diskussion um Integration und Segregation verschiedener Religionsgemeinschaften

lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 33), Berlin, New York 2006.

¹⁵ R. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, London 1979. Hierin findet sich auch auf S. 114–127 ein Abschnitt über das Konversionsverhalten auf der Iberischen Halbinsel.

¹⁶ So kritisierte M. PENELAS, *Some remarks on conversion to Islam in Al-Andalus*, in: *AQ* 23 (2002), S. 193–200, hier: S. 197 unter anderem, dass BULLIET ohne explizite Sachkenntnisse die Umstände des Irans auf Al-Andalus anwendet. Dem schloss sich auch D. WASSERSTEIN, *Where have all the converts gone? Difficulties in the study of conversion to Islam in Al-Andalus*, in: *AQ* 23 (2012), S. 325–342, insb. S. 341 an, der die Methodik BULLIETS für Al-Andalus nicht für anwendbar hält.

näher zu beleuchten¹⁷. Nichtsdestoweniger bleiben umfassende historische Untersuchungen und vor allem Gegenüberstellungen bislang ein Forschungsdesiderat.

Die vorliegende Arbeit knüpft hier an, indem sie die Untersuchung der einzelnen Biogramme durch einen abschließenden Vergleich der Konversionen erweitert. Ergänzend zur Ausgangsfrage soll noch zu folgenden Punkten Stellung genommen werden: Ähneln sich die Konversionen oder gibt es gravierende Unterschiede? Stammen die Konvertiten beispielsweise allesamt aus dem gleichen sozialen Milieu?

¹⁷ Vgl. hierzu den von R. LAUDAGE-KLEEBERG und H. SULZENBACHER herausgegebenen Ausstellungskatalog: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, Berlin 2012, welcher neben den Biogrammen die Entwicklung und Gründe von Konversionen darstellt.

2. Konversionen auf der Iberischen Halbinsel – Vorbemerkungen

Für die weitere Untersuchung muss zunächst der Begriff der Konversion – auch im Kontext der jeweiligen Religion – näher definiert werden. In einem weiteren Schritt soll dann anhand der einzelnen theologischen Gesetzesvorschriften erarbeitet werden, wie im Judentum, Christentum und Islam mit Konvertiten umzugehen war. Hier sei jedoch vorangestellt, dass zu den Tendenzen der einzelnen Glaubensgemeinschaften jeweils nur eine grobe Übersicht zur Orientierung möglich ist. Allerdings soll versucht werden, dies mit einem näheren Einblick in die mittelalterlichen Vorstellungen von Konversion zu verbinden.

2.1. Definitionen: Glaubenswechsel, Konversion und Apostasie

Ein Glaubenswechsel besteht theologisch betrachtet aus zwei verschiedenen Komponenten. Der erste Schritt bedeutet Abkehr von einer Religion, was mit dem aus dem Griechischen stammenden Ausdruck Apostasie (griech./lat. *apostasia*, hebr. *schemad*, arab. *ridda*) bezeichnet wird. Zugleich und als zweiter Schritt erfolgt die Hinwendung zu einer anderen Religion, der so genannten Konversion (griech. *proselytismos*, lat. *conversio*, hebr. *giyyur*)¹⁸. Bemerkenswert ist hierbei, dass für diesen zweiten Teil ein entsprechender Begriff in der arabischen Sprache nicht existiert. Über die Gründe hierfür können nur Mutmaßungen angestellt werden, allerdings findet sich in der Sprachgeschichte ein erster Anhaltspunkt. Da das Arabische als heilige Sprache des Korans gilt, liegt aufgrund der drastischen Strafen, welche der Islam für einen Abfall vom Glauben vorsieht, die Vermutung nahe, dass solch ein Vorgehen schlichtweg undenkbar ist und deshalb keine Bezeichnung dafür notwendig war¹⁹.

¹⁸ Vgl. hierzu auch S. SCHREINER, Auf der Suche nach der wahren Religion. Übertritte von Juden zum Islam im Mittelalter, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEGERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 112–118, hier: S. 112. Hier ist ergänzend anzumerken, dass gerade in der älteren Forschungsliteratur für den Abfall vom Glauben oftmals äußerst negativ konnotierte Ausdrücke verwendet wurden. So wurde beispielsweise Anselm Turmeda bei J. PROBST, Fra Anselm Turmeda et sa conversion a l'islamisme, in: Revue Hispanique 38 (1916), S. 464–496, durchgehend als Renegat oder Apostat bezeichnet.

¹⁹ Näheres hierzu im Punkt 2.2.2.

Ergänzend ist zum Ausdruck Konversion anzumerken, dass dieser vom lateinischen *conversio* abgeleitet ist, welches schon im klassischen Latein Umwandlung, Veränderung oder Übertragung bedeutet. Dieser Begriff wird im mittelalterlichen Sprachgebrauch um eine religiöse Komponente erweitert und bezeichnet in erster Linie den Eintritt in ein monastisches Leben im Sinne von Bekehrung²⁰. Darüber hinaus umfasst der Begriff *conversos* alle Personen *qui à Judaica vel Mahumetana superstitione ad religionem Christianam convertebantur*²¹. Auch wenn hier nur explizit das Bekenntnis zum Christentum genannt ist, ist davon auszugehen, dass darunter grundsätzlich jeder Glaubenswechsel zu verstehen war²².

2.2. Ausgangslage: Der theologische Umgang mit Konversionen

Wie erfolgte der Eintritt in eine der monotheistischen Religionen? Wie wurde umgekehrt mit Apostaten umgegangen? Im Folgenden soll anhand der heiligen Schriften der jeweiligen Glaubensgemeinschaft sowie ergänzender Gesetzestexte geklärt werden, wie Konvertiten im Christentum, Islam und Judentum rechtlich behandelt wurden²³.

2.2.1. Christentum

Der Eintritt in das Christentum erfolgte – und erfolgt bis heute – durch einen aus mehreren Sakramenten bestehenden Initiationsritus. Den Beginn markiert die Taufe, welche als „Wiedergeburt“ zählt. Ein Mensch ist also nicht von Geburt an Christ, sondern wird erst durch diesen Vorgang in die Gemeinde aufgenommen²⁴. Als Vorbild ist hier der Religionsstifter Jesus Christus selbst zu nennen, welcher von

²⁰ Vgl. C. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Bd. 1, Niort 1883, Sp. 1323 f.

²¹ Ebd., Sp. 1324.

²² Zur Etymologie – auch im modernen Sinn mit einem Überblick zur Begriffsgeschichte – vgl. W. LIENEMANN, *Einführung*, S. 17–25.

²³ Angesichts der Weite des Feldes können die folgenden Ausführungen die jeweiligen Gepflogenheiten freilich nur überblicksartig wiedergeben. Sie sind insbesondere als Einführung und Verständnishilfe für die Betrachtung der einzelnen Konvertiten gedacht.

²⁴ Durch die Taufe wird zudem die Erbsünde getilgt. Zu diesem Begriff und seinem Verständnis im Mittelalter vgl. weiterführend M. STICKELBROECK, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die lateinische Theologie (Handbuch der Dogmengeschichte 2. Der trinitarische Gott • Die Schöpfung • Die Sünde, Fasz. 3a)*, Freiburg, Basel, Wien 2007.

Johannes im Jordan getauft wurde²⁵. So wird ferner im Johannesevangelium berichtet, dass der Eingang in das Reich Gottes nur durch die Taufe möglich ist²⁶. Auch im 6. Brief des Apostels Paulus an die Römer wird diese Ansicht bekräftigt²⁷.

Hierbei ist die Verwendung von Wasser stets Teil der rituellen Handlung, welche mittels Eintauchen, Besprengen oder Übergießen zusammen mit der trinitarischen Taufformel²⁸ durchgeführt wird. Findet dieser Vorgang bei Kindern statt, übernehmen die Paten und Eltern als zweiten Schritt das Sprechen des Glaubensbekenntnisses für den Täufling, der dies bei eigener Mündigkeit wiederholt. Als weiterer Schritt des Initiationsritus gilt sodann die Teilnahme an der Eucharistiefeier sowie die Katechese – die Unterweisung in die religiösen Lehren. Bei Erwachsenen werden alle Teile oftmals zusammen ausgeführt²⁹.

Wie steht das Christentum allerdings zu Personen, welche ihrem Glauben abgeschworen haben? Das Neue Testament droht hier mit einer der empfindlichsten Strafen, welche das Christentum vorsieht: So wird einem Apostaten die Erlösung vor dem Jüngsten Gericht verwehrt³⁰. Die Strafe ist also auf das Jenseits beschränkt, was aber bereits in der Frühkirche auf das Diesseits erweitert wurde. Ein Abfall wurde nunmehr zusätzlich mit der Exkommunikation – also dem Ausstoß aus der Glaubensgemeinschaft – im irdischen Leben ergänzt.

²⁵ Mk 1, 9: „Und es begab sich in jenen Tagen, dass Jesus von Nazaret in Galiläa kam und sich im Jordan von Johannes taufen ließ.“

²⁶ Joh 3, 5: „Wenn einer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes.“

²⁷ Röm 6, 3–4: „Oder wisset ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinem Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.“

²⁸ Diese Formel hat seinen Ursprung bei Mt 28, 19: „Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“

²⁹ Näheres zum christlichen Initiationsritus bei A. SCHRÖDER, Rituale zur Konversion in den Religionen der Welt, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEBERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 76–83, hier: S. 78. Zur Bedeutung der Taufe und ihren Rechtsfolgen im weltlichen und kanonischen Recht vgl. den gut recherchierten Artikel von C. H. F. MEYER, Taufe und Person im ersten Jahrtausend. Beobachtungen zu den christlichen Wurzeln einer Grundkategorie europäischen Rechtsdenkens, in: *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 21 (2013), S. 89–117.

³⁰ Exemplarisch sei hier der Galaterbrief des Paulus genannt, vgl. Gal 5, 4: „Ihr seid von Christus abgetrennt, die ihr im Gesetz gerechtfertigt werden wollt; ihr seid aus der Gnade gefallen.“

So erließ unter anderem Kaiser Gratian (reg. 375–383) sogar ein Dekret, welches für dieses Vergehen den Verlust der bürgerlichen Rechte vorsah³¹.

2.2.2. Islam

Rein theologisch ist jedes Kind ein Muslim, welches von einem muslimischen Vater gezeugt wurde³². Dazu kommt die islamische Auffassung, dass jeder Mensch von Geburt an Muslim ist, egal wie er aufwächst oder erzogen wird³³. Das Bekenntnis zum Islam ist also „die Aktualisierung der schöpfungsmäßigen Anlage respektive die Rückkehr zur natürlichen, angeborenen Religion“³⁴.

Die Missionierung Andersgläubiger hatte bereits zu Zeiten des Propheten Mohammed (ca. 570–652) große Bedeutung, wobei der Eintritt in den Islam vergleichsweise einfach und schnell möglich ist: Voraussetzung ist lediglich, das Glaubensbekenntnis mit innerer Überzeugung – bestenfalls auf Arabisch – vor zwei Zeugen zu sprechen und gegebenenfalls noch eine rituelle Waschung zu vollziehen³⁵. Üblicherweise nimmt der Konvertit danach einen muslimischen Namen an. Zwangskonversionen steht der Koran hingegen kritisch gegenüber und verurteilt diese sogar³⁶.

³¹ Zur Unwiderruflichkeit der Taufe vgl. auch R. HELMHOLZ, Baptism in the Medieval Canon Law, in: Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 21 (2013), S. 118–127, hier: S. 122. Zur Bedeutung der Apostasie in Moraltheologie siehe den kurzen Überblick bei H. KRAMER, Art. Apostasie. I. Moraltheologie, in: LexMA. Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen, Darmstadt 1980, Sp. 780.

³² S. SCHREINER, Auf der Suche, S. 112.

³³ Sure 30:30: „Und richte nun dein Antlitz auf die Religion, im rechten Glauben, als göttlicher Begabung, mit welcher er die Menschen schuf! Keinen Ersatz gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die Religion, die Bestand hat. Jedoch die meisten Menschen wissen nicht.“ Übersetzung nach H. Bobzin, Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit v. K. BOBZIN (Beck'sche Reihe), München 2012, hier: S. 353. Das Konzept des natürlichen Muslim-Seins wird auch *fitra* genannt.

³⁴ S. SCHREINER, Auf der Suche, S. 112.

³⁵ Dies wird bis heute so praktiziert, vgl. K. GREUSSING, Apostasie im Islam – Handeln wider die Natur oder Menschenrecht? Eine Debatte im Spannungsfeld von Orthodoxie und radikaler Reform, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEGERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 250–259, hier: S. 250. Zum weiteren Ritual siehe auch A. SCHRÖDER, Rituale zur Konversion, S. 78 f.

³⁶ Sure 2:256: „Kein Zwang ist in der Religion. Der rechte Weg ist klar geworden gegenüber dem Trug. Wer nicht an die Götzen glaubt, sondern an Gott, der hat das stärkste Band ergriffen, das nicht reißt. Gott ist hörend, wissend.“ Übersetzung nach H. BOBZIN, Der Koran, S. 41.

Wie geht nun der Islam mit Religionswechslern um? Hierzu geben in erster Linie die Aussagen im Koran und den dazugehörenden Ḥadīten – zusätzliche Überlieferungen von Aussagen des Propheten Mohammed – nähere Informationen.

Der Abfall vom Islam (arab. *ridda*) ist strengstens verboten, wobei die Strafen für Apostaten im Koran überaus bildlich und grausam beschrieben werden. So ist für sie im Jenseits ein Höllenaufenthalt vorgesehen mit „Kleider[n] aus Feuer“³⁷, „Fesseln an ihren Hälsen [...] und Ketten“³⁸, mit welchen sie „in das siedend heiße Wasser“³⁹ gezerrt werden und schließlich „das Höllenfeuer mit ihnen angefacht“⁴⁰ wird. Diese Vorstellungen wurden in den Ḥadīten zum Teil sogar ins Diesseits übertragen: So wird für einen Abtrünnigen nicht nur an einer Stelle die Tötung als Strafe für sein Verbrechen gefordert⁴¹. Es kann deshalb nicht ausgeschlossen werden, dass dieser Aufruf gerade von orthodoxen Muslimen in die Tat umgesetzt wurde. Aus diesem Grund verwundert es nicht weiter, dass kaum Nachrichten über Muslime überliefert sind, welche ihrem Glauben abgeschworen haben⁴². Die Strafe für den

³⁷ Sure 22:19. Übersetzung nach H. BOBZIN, *Der Koran*, S. 289.

³⁸ Sure 40:71. Übersetzung ebd., S. 418.

³⁹ Sure 40:72. Übersetzung ebd., S. 418.

⁴⁰ Ebd., S. 418. Ähnliche Motive, insbesondere bezogen auf heißes Wasser, finden sich auch in Sure 47:15 und 22:19.

⁴¹ Vgl. hierzu: *Der Ḥadīth. Urkunde der islamischen Tradition*. Bd 2: Religiöse Grundpflichten und Rechtschaffenheit, ausgew. u. übers. v. A. KHOURY, Gütersloh, München 2008, S. 374, Nr. 2827: „Das Blut eines muslimischen Menschen [...] ist nur in einem von drei Fällen freigegeben: bei der Wiedervergeltung für einen Mord; im Fall eines älteren Ehebrechers und im Fall dessen, der sich von seiner Religion trennt und die Gemeinschaft lässt.“ Ferner ebd., S. 374, Nr. 2828: „Wer seine Religion wechselt, den tötet.“ Zur theologischen Einschätzung mit einem Hinweis auf heutige Auslegungen vgl. auch K. GREUSSING, *Apostasie im Islam*, S. 251 f.

⁴² Freilich ist solch ein Ereignis nicht völlig auszuschließen. So gibt es auch in arabischen Quellen Nachrichten über Muslime, die aus bestimmten Gründen zum Christentum konvertierten, allerdings sind Namen oder individuelle Merkmale bisher kaum bekannt. Exemplarisch sei dennoch der Fall des Ibn Ḥafsūn (ca. 850–917) erwähnt. Er war ein muslimischer Aufständischer und es gibt Hinweise darauf, dass er zum Christentum übergetreten ist: So wird er in einigen arabischen Quellen als Abtrünniger bezeichnet. Weitere Belege wurden hierfür allerdings bisher nicht aufgefunden, weshalb es ein dringendes Forschungsdesiderat bleibt, diese Lücke zu füllen. Weiterführend siehe auch D. WASSERSTEIN, *Inventing tradition and constructing identity: The Genealogy of ‘Umar Ibn Ḥafsūn between Christianity and Islam*, in: *AQ* 23(2002), S. 269–297, der die Konversion befürwortet, während M. I. FIERRO BELLO, *Four questions in connection with Ibn Hafsun*, in: *The Formation of al-Andalus*. Bd. 1: *History and Society*, hg. v. M. MARÍN (*The formation of the classical Islamic world* 46), Aldershot 1998, S. 291–328 sie eher infrage stellt. Anzumerken bleibt jedoch, dass der Vorwurf der *ridda* nicht selten als Diffamierung von Gegnern

Abfall war so hoch, dass ihn wohl nur wenige wagten, denn gerade auf der Iberischen Halbinsel, wo die unterschiedlichen Religionen auf engstem Raum nebeneinander lebten, herrschte mit Sicherheit eine ungleich höhere Gefahr, von seinen ehemaligen Glaubensgenossen für die Apostasie bestraft zu werden.

2.2.3. Judentum

Der Übertritt zum Judentum wird *giyyur* genannt und erfordert bis heute ein fest beschriebenes Initiationsritual, dessen unabänderliche Bestandteile die Beschneidung bei Männern sowie das Eintauchen in der *Mikwe* – dem rituellen Bad – sind⁴³.

Die Geschichte des Bekenntnisses zum Judentum lässt sich bis in die Zeiten des Alten Testaments zurückverfolgen. So kann selbst Abraham als Proselyt bezeichnet werden, da er als Stammvater Israels der erste Bekenner des jüdischen Glaubens war⁴⁴. Einen tieferen Einblick in die Gesetze erhält man im Tanach, der heiligen Schrift der Juden, wobei der für hiesige Untersuchung relevante Teil in der Tora – der Entsprechung des biblischen Pentateuchs – zu finden ist. Darin enthalten sind mehrere Stellen, in denen der Umgang mit zum Judentum konvertierten Menschen vorgeschrieben ist. Zwei Beispiele seien hier hervorgehoben: So bestimmt bereits das Buch Exodus, dass sowohl für den Proselyten als auch für den geborenen Juden dieselben Gesetze gelten sollen⁴⁵. Eine ähnliche Vorgehensweise ist im Buch Leviticus vorgeschrieben, wo den Juden aufgegeben wird, den Proselyten genauso zu lieben wie sich selbst⁴⁶. Demnach ist festzustellen, dass Protojuden den geborenen Juden vor dem Gesetz gleichgestellt sind, wobei rechtlich gesehen jedes Kind mit einer jüdischen Mutter von Geburt an Jude ist⁴⁷. Im Mittelalter wurde der Übertritt zum Judentum hingegen

verwendet wurde, vgl. A. NOTH, Art. Apostasie, IV. Islam, in: LexMA. Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen, Darmstadt 1980, Sp. 781.

⁴³ Zum Konversionsritual insgesamt vgl. A. SCHRÖDER, Rituale zur Konversion, S. 76 ff.

⁴⁴ So auch A. GOLDSTEIN, Conversion to Judaism in Bible Times, S. 13 ff.

⁴⁵ Ex 12, 49: „Ein und dasselbe soll für den Einheimischen wie für den Fremdling, der bei euch weilt, gelten.“

⁴⁶ Lev 19, 34: „Wie ein Einheimischer von euch selbst soll euch der Fremdling gelten, der bei euch weilt; du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid ja auch Fremdlinge gewesen im Ägypterland [...]. Für weitere Beispiele aus dem jüdischen Gesetz vgl. A. GOLDSTEIN, Conversion Conversion to Judaism in Bible Times, in: Conversion to Judaism. A History and Analysis, hg. v. D. EICHHORN, o. O. 1965, S. 9–32, hier insb. S. 16–29.

⁴⁷ S. SCHREINER, Auf der Suche, S. 112.

nur „in Ausnahmefällen nach strenger Prüfung gestattet“⁴⁸ und als Voraussetzung war ein jüdischer Vorfahre nötig, wobei dieser zum Teil rein fiktiv war⁴⁹.

Im Gegensatz dazu war die Bekehrung der Heiden seit jeher oberstes Ziel im Judentum. Diese Bewegung wurde allerdings mit dem Aufkommen der anderen monotheistischen Religionen zurückgedrängt. Im Jahr 339 ordnete Kaiser Konstantin die Konfiszierung aller jüdischen Besitztümer an und sprach hohe Strafen über diejenigen aus, die den jüdischen Mitbürgern halfen. Spätestens als Kaiser Theodosius (reg. 379–395) 391 das Christentum zur Staatsreligion erklärte, wurden die jüdischen Bekehrungsbemühungen stark eingeschränkt und sogar verboten⁵⁰, was sich bis zum Mittelalter hin noch steigerte und in Unterdrückung und Pogrome mündete. Dennoch waren der messianische Gedanke und die Hoffnung auf die Erlösung am Ende der Tage stets bei den Juden gegeben⁵¹. Diese Erwartung beeindruckte insbesondere viele Christen des 8. und 9. Jahrhunderts. Während dieser Epoche bekannten sich außergewöhnlich viele weibliche Sklaven und auch immer wieder Männer sowie Kleriker zum Judentum. Als Beispiel sei hier der Fall des Geistlichen Nestor genannt, der im 9. Jahrhundert zum Judentum übertrat⁵². Trotz aller Verfolgungen versuchten die Juden also, ihren Missionsauftrag zu erfüllen.

⁴⁸ M. WOHLRAB-SAHR, *Konforme Nonkonformisten: Soziologische Zugänge zum Thema Konversion*, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEGERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 20–30, hier: S. 22.

⁴⁹ S. PLETNJOWA: *Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga*, übers. v. A. HÄUSLER, Wien 1979, S. 128.

⁵⁰ Vgl. hierzu auch S. HOENIG, *Conversion during the Talmudic Period*, in: *Conversion to Judaism. A History and Analysis*, hg. v. D. EICHHORN, o. O. 1965, S. 33–66, hier insb. S. 63–66.

⁵¹ D. SELIGSON, *In the Post-Talmudic Period*, in: *Conversion to Judaism. A History and Analysis*, hg. v. D. EICHHORN, o. O. 1965, S. 67–95, hier: S. 71 f.: „There was the ambivalent reaction of the curious to a strange and myterious faith, declared by its followers to have been given to a people carefully selected. A faith which was a continuing challenge to the truth of Christian dogma. For some Judaism took on the flavour of the exotic and the occult, the magical and the devilish, an esoteric discipline which was at one and the same time fascinating and alarming [...]. Then, all through the Middle Ages, Church authorities forced Jewish scholars into theological disputations over the respective merits of Judaism and Christianity. This technique often boomeranged against its sponsors. When forced to do so, learned Jews were able to analyze Christian beliefs and rituals and to defend their own beliefs and rituals in a manner that frequently left their less scholarly and astute opponents wishing that they had never embarked on this kind of dialectical procedure.”

⁵² In der Forschung wird jedoch zum Teil vertreten, dass Nestor eine fiktive Person ist, vgl. J. LARA OLMO, *La polémica de Albaro de Córdoba con Bodón/Elazar*, in: *La controversia judeochristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*. Homenaje a Domingo

Wie geht das jüdische Gesetz jedoch mit Glaubensbrüdern um, die ihre Religion wechseln? Hier sei in erster Linie das Buch Deuteronomium aufgeführt, welches bei Apostasie sogar die Steinigung vorsieht⁵³.

Insgesamt ist festzustellen, dass der Abfall von der jeweiligen Religion streng geahndet wurde, jedoch grundsätzlich auf eine Bestrafung durch Gott im Jenseits beschränkt war. Nichtsdestotrotz wurde das Vergehen oftmals bereits durch Vergeltung im irdischen Leben verfolgt.

2.3. Überblick: Konversionen und religiöse (Rand-)Gruppen auf der Iberischen Halbinsel

Die Geschichte der Konversionen lässt sich bis in die Anfänge der Religionen zurückverfolgen. Grundsätzlich konnten diese überall stattfinden, wo Angehörige von unterschiedlichen Glaubensrichtungen aufeinander trafen und in Kontakt miteinander traten.

Auf der Iberischen Halbinsel waren diese Voraussetzungen gegeben, allerdings ist die Geschichte der Konversionen weniger von freiwilligen Entscheidungen, sondern vielmehr von obrigkeitlichen oder gesellschaftlichen Zwängen geprägt worden. Bereits zur Zeit der römischen Herrschaft hatten sich dort wohl in der Folge der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahr 70 n. Chr. beziehungsweise spätestens nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahr 135 n. Chr.⁵⁴ Juden niedergelassen, welche sich selbst als Sephardim⁵⁵ bezeichneten.

Muñoz León, hg. v. C. DEL VALLE RODRÍGUEZ (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto de filología. Serie B: Controversia 11), Madrid 1998, S. 131–170, hier: S. 141: „no es sino un personaje de ficción creado por el autor judío de la obra.“ Weitere prominente Beispiele von christlichen Konvertiten zählt D. SELIGSON, In the post-talmudic period, S. 72 ff. auf.

⁵³ Dtn 17, 2–5: „Wenn unter dir in der Tore einem, die dir der Herr, geben wird, jemand gefunden wird, Mann oder Weib, der da übel tut vor den Augen des Herrn, deines Gottes, dass er seinen Bund übertritt und hingeht und dient andern Göttern und betet sie an [...] so sollst du den Mann oder das Weib ausführen, die solches Übel getan haben, zu deinem Tor und sollst sie zu Tode steinigen.“

⁵⁴ Diese beiden Ereignisse markieren die Endgültigkeit der so genannten Diaspora (griech. Zerstreung) der Juden. Weiterführend hierzu vgl. auch A. GREEN, The Chronology of the last days of Judah. Two apparent discrepancies, in: Journal of Biblical Literature 101 (1982), S. 57–73.

⁵⁵ Der Begriff ist vom jüdischen Wort *sepharad* abgeleitet, was im Allgemeinen das Gebiet des muslimisch beherrschten Al-Andalus umfasst, vgl. hierzu auch J. CASTAÑO, Von der Grenze zu Sepharad bis zur Vertreibung. Die Juden unter der kastilischen Krone vom 11. bis zum 15. Jahrhundert, in: Europas Juden im Mittelalter, hg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, Ostfildern 2004, S. 37–57, hier: S. 38.

Nach der Christianisierung im Westgotenreich ereigneten sich insbesondere im 7. Jahrhundert Zwangstaufen und scharfe Repressionen, welche unter den Königen Sisebut (reg. 612–621) und Egica (reg. 687–698/700) ihren Höhepunkt fanden⁵⁶. Auf dem 17. Konzil von Toledo im Jahr 694 wurde sogar die Konfiszierung aller jüdischen Besitztümer verfügt und der Vorschlag diskutiert, die Juden ganz aus dem Westgotenreich zu jagen⁵⁷.

Nachdem sich der Islam innerhalb weniger Jahre aufgrund schneller militärischer Erfolge über den gesamten Vorderen Orient und Nordafrika verbreitet hatte, gelang ihm der Sprung nach Europa: Angeführt von dem Feldherrn Ṭāriq ibn Ziyād (um 670–729) überschritt im Jahr 711 ein muslimisches Heer bei Gibraltar die Meerenge zwischen Afrika und Europa und markierte damit den Anfangspunkt für das Zusammentreffen der drei monotheistischen Religionen in Südwesteuropa. Infolge der siegreichen Schlacht gegen die Westgoten am 23. Juli 711 bei Arcos de la Frontera breitete sich der Islam in einer rasanten Geschwindigkeit auf der Iberischen Halbinsel aus. Binnen weniger Jahre wurde nahezu die gesamte Region von den Muslimen erobert und dominiert⁵⁸. Nach der Errichtung eines Emirats

⁵⁶ Einen guten Überblick zur Behandlung der Juden im Westgotenreich bietet I. POCHOSHAJEW, *Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main 2007, S. 84–94. Weiterführend zur Judenpolitik insbesondere unter Sisebut siehe auch W. DREWS, *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos** (Berliner Historische Studien 34), Berlin 2001, S. 69–86 sowie A. P. BRONISCH, *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo. Neue Thesen und Überlegungen* (Forschungen zur Geschichte der Juden. Abt. A: Abhandlungen 17), Hannover 2005.

⁵⁷ Vgl. hierzu K. HERBERS, *Geschichte Spaniens*, S. 65 f. Grund für den Vorschlag auf dem Toledaner Konzil war wohl die Befürchtung der westgotischen Herrscher, dass die Juden mit den Muslimen Kontakt aufgenommen hatten und eine Verschwörung gegen die Könige planten. Nach der muslimischen Eroberung der Iberischen Halbinsel wurde sogar das Gerücht verbreitet, dass die Juden sich mit den Muslimen verbündet und ihnen bei der Einnahme einiger Städte geholfen hätten. Dies ist aber wohl mehr dem Legendenhaften zuzuschreiben, vgl. N. ROTH, *The Jews and the Muslim conquest of Spain*, in: *Jewish Social Studies* 38 (1976), S. 145–158. Im Übrigen waren Zwangstaufen im Mittelalter ein verbreitetes Phänomen, vgl. z. B. zur Situation in Süditalien V. V. FALKENHAUSEN, *Die Juden im byzantinischen Süditalien und Sizilien (6.–11. Jahrhundert)*, in: *Studien zum mittelalterlichen Judentum im byzantinischen Kulturraum. Süditalien und Sizilien, Konstantinopel und Kreta. Vorträge an der Universität Trier, 4. Juni und 6. November 2012 mit dem Jahresbericht des Arye Maimon-Instituts 2012/13*, hg. v. V. V. FALKENHAUSEN. u. D. JACOBY (Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden. Studien und Texte 8), Trier 2013, S. 9–47.

⁵⁸ Nur am Rande sei hier die heute zum Teil überholte These des belgischen Historikers Henri PIRENNE erwähnt, der nicht die Völkerwanderung, sondern erst die islamische Expansion als das eigentliche Ende der Antike ansah. Vgl. hierzu H. PIRENNE, *Mohammed und Karl der Große*, in: *Mohammed und Karl der Große. Die Geburt des Abendlandes*. Mit 18

durch den Umayyadenfürst ‘Abd ar-Rahmān I. (reg. 756–788) schien die muslimische Dominanz zunächst relativ gefestigt. Dennoch kam es in den folgenden Jahrhunderten immer wieder zu Kämpfen zwischen den christlichen und muslimischen Herrschern um die Vorherrschaft in Al-Andalus. Hierbei sei jedoch angemerkt, dass die muslimischen Herrscher kaum Versuche unternahmen, Juden oder Christen zum Übertritt zum Islam zu bewegen. Vielmehr wurden Sie aufgrund ihrer heiligen Schriften als *ahl al-kitāb* – Buchbesitzer – betrachtet. Die Andersgläubigen mussten zwar eine Kopfsteuer, die so genannte *ġizya*, bezahlen, konnten ansonsten ihren Glauben aber relativ ungehindert ausleben⁵⁹. Wohl auch aus finanziellen Gründen sind immer wieder Nachrichten von Übertritten zahlreicher Personen zum Islam überliefert. Diese Neu-Muslime wurden *muwalladūn* bzw. *Muladiés* genannt, waren aber trotz rechtlicher Gleichstellung keinesfalls sofort bei ihren nunmehrigen Glaubensbrüdern integriert. Insbesondere im 9. und 10. Jahrhundert kam es vermehrt zu Differenzen und Auseinandersetzungen unter den verschiedenen Gruppen⁶⁰.

Überall dort, wo eine Mehrheit über eine andersgläubige Gruppe herrschte, entstanden folglich zwangsläufig Minderheiten⁶¹. So sind in

Beiträgen v. F. GABRIELI, A. GUILLOU, B. LEÓN u. a., 2. Aufl., Stuttgart, Zürich 1993, S. 21–111, hier insb. S. 110.

⁵⁹ Diese Einrichtung wird auch als *dimma-System* bezeichnet, was einer Art Vertragsverhältnis entspricht. Die Buchreligionen erhielten gegen die Entrichtung der Kopfsteuer eine Duldung ihrer Religionsausübung. Näheres hierzu siehe S. KNIPPSCHILD, Fundamentalismus im Spanien der Omayyaden: Die Märtyrer von Córdoba – Überlegungen zum Zusammenleben von Christen und Muslimen im Al-Andalus des 9. Jahrhunderts, in: *Fundamentalismo político y religioso: de la Antigüedad a la Edad Moderna. Segundo Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica Religión, Poder y Monarquía*, Castelló de la Plana – Vinaròs (España), 11, 12 y 13 de noviembre de 2002 = *Politischer und religiöser Fundamentalismus: Von der Antike bis zur Moderne. Zweites Internationales Kolloquium der Europäischen Forschungsgruppe Religion, Macht, Monarchie*, Castelló de la Plana – Vinaròs (Spanien), 11, 12 und 13 November 2002, hg. v. P. BARCELÓ; J. FERRER u. I. RODRÍGUEZ (Col·lecció «Humanitats» 11), Castelló de la Plana 2003, S. 169–196, S. 170–173. Weiterführend zur *dimma* siehe auch den Aufsatz von N. ROTH, *Dhimma: Jews and Muslims in the Early Medieval Period*, in: *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. Bd. 1: *Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies*, hg. v. I. NETTON, Leiden, Boston, Köln 2000, S. 238–266.

⁶⁰ Zu den politischen Spannungen vgl. weiterführend K. HERBERS, *Geschichte Spaniens*, S. 91 f. sowie ausführlicher P. GUICHARD, *Al-Andalus*, S. 62–80.

⁶¹ Zur schwierigen Definition des Begriffes Minderheiten vgl. W. DEIMANN, *Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert)* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 9), Berlin 2012, hier: S. 23–26. Im Folgenden wird der Begriff Minderheit stets im Kontext verwendet, dass die herrschende Religion quantitativ mehr Angehörige hat als die Religion, deren Angehörige unter dieser dominierten Gesellschaft leben.

den muslimisch dominierten Gebieten die christlichen Mozaraber zu nennen, welche die arabische Kultur zum Teil zwar annahmen, aber dennoch nicht von ihrem religiösen Bekenntnis abwichen⁶². Nichtsdestotrotz gestaltete sich das Zusammenleben zwischen den verschiedenen Kulturen oftmals schwierig. Als Beispiel seien hier aus der Mitte des 9. Jahrhunderts die so genannten Märtyrer von Córdoba angeführt, eine Gruppe von Christen, welche sich in Al-Andalus teils freiwillig dem Martyrium unterzogen. Am berühmtesten ist hier wohl der Fall des Toledaner Bischofs Eulogius (gest. 859): Da er zum einen als Anstifter der ganzen Bewegung galt und zum anderen ein zum Christentum konvertiertes Mädchen in ihrem neuen Glauben unterwies, wurde er zunächst verhaftet und schließlich am 11. März 859 hingerichtet⁶³.

Während dieser Zeit lebten sowohl in den christlichen Gebieten als auch im muslimischen Al-Andalus zahlreiche Juden, welche meist im Fernhandel tätig waren. Ihre rituellen Handlungen konnten sie in beiden Herrschaftsgebieten relativ ungehindert ausleben, wie folgendes Beispiel illustriert: Nachdem am 6. Mai 1085 die ehemalige Hauptstadt des Westgotenreiches Toledo an König Alfons VI. von Kastilien und León (reg. 1065–1109) übergeben worden war, verfügte dieser, dass die Angehörigen der drei monotheistischen Religionen gleichberechtigt unter seiner Herrschaft leben können⁶⁴. Erst die Reconquista

⁶² Zu den Mozarabern ist in den letzten Jahren eine lebhaftere Forschung entstanden und zahlreiche Publikationen erschienen, so u. a. M. MASER; K. HERBERS, *Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7)*, Berlin 2011. Zum schwierigen Versuch einer Definition dieser religiösen Gruppe vgl. den darin enthaltenen Aufsatz von M. MASER, *Die Mozaraber. Ein undefinierbares Phänomen?*, S. 11–35. Die Mozaraber genossen grundsätzlich viele Freiheiten in den muslimisch dominierten Gebieten, vgl. hierzu I. POCHOSHAJEW, *Geschichtliche Leistung*, S. 33 f.

⁶³ Eulogius wird bis heute als Heiliger verehrt, sein Gedenktag wird am 11. März gefeiert. Da der Fall der cordobenser Märtyrer nur aus zwei ähnlichen christlichen Quellen bekannt ist und diese kaum rezipiert wurden, wird ihre Faktizität in der islamwissenschaftlichen Forschung zum Teil bestritten. Einen Überblick über die Forschungsdebatte bietet I. POCHOSHAJEW, *Kulturell-politische Errungenschaften und religiös-soziale Spannungen in Córdoba*, in: *Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien*, hg. v. I. POCHOSHAJEW (*Orient et Occident 5*), Bonn 2008, S. 37–54, hier insbesondere S. 48–54. Zu den Märtyrern von Córdoba im Allgemeinen vgl. die neuere Studie von I. POCHOSHAJEW, *Märtyrer. Zur Person und Vita des Eulogius* vgl. ebd. S. 46–52. Weiterführend siehe auch den Aufsatz von S. KNIPPSCHILD, *Fundamentalismus sowie nach wie vor die umfassende und quellennahe Studie von E. P. COLBERT, The Martyrs of Córdoba (850–859): A Study of the Sources (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History. N. S. 17)*, Washington D. C. 1962.

⁶⁴ Dies scheiterte jedoch relativ schnell am Widerstand des einflussreichen französischen Klerus am Hof Alfons' VI., so dass die *convivencia* nicht unproblematisch funktionierte. Vgl. weiterführend K. HERBERS, *Geschichte Spaniens*, S. 140 f. sowie K. JANKRIFT, *Muslimen*

markierte einen tiefen Einschnitt für die Juden und die Muslime auf der Iberischen Halbinsel, denn plötzlich hatten sie Zwangstaufer und Pogrome in den ehemals islamisch dominierten Gebieten zu befürchten⁶⁵. Den Höhepunkt dieser Bewegung leitete das IV. Laterankonzil unter Papst Innozenz III. (1198–1216) im Jahr 1215 ein. Laut den dort beschlossenen *Canones* sollten die Christen unter anderem vor Vermischung mit den Juden geschützt werden, weshalb für jene eine Kennzeichnungspflicht eingeführt wurde⁶⁶. Zudem verbot das christliche Oberhaupt jedwede öffentliche Darstellung des Judentums und belegte Personen, welche weiterhin versuchten, andere Menschen zu bekehren, mit hohen Strafen⁶⁷. Dies führte in der Konsequenz zur mehr oder minder freiwilligen Konversion vieler Juden zum Christentum, wobei sie aber heimlich an ihren alten Riten festhielten. Nichtsdestoweniger erhofften sich sicherlich einige dieser Neuchristen – von den Zeitgenossen *marranos*⁶⁸ genannt – einen sozialen und gesellschaftlichen Aufstieg, welcher ihnen vormals verwehrt geblieben war. Dies gelang tatsächlich einigen der Konvertiten, allerdings lösten manche Karrieren unter den Christen Neid aus⁶⁹. Aus Angst vor Verfolgung und Argwohn gingen diese *conversos* oftmals besonders streng mit

im Königreich Kastilien: Von der herrschenden Mehrheit zur beherrschten Minderheit, in: Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert), hg. v. N. JASPERS u. K. HERBERS (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster, Berlin 2011, S. 171–185, hier: S. 173–178.

⁶⁵ Vgl. hierzu J. CASTAÑO, Grenze, insb. S. 41–57. Weiterführend zur Zwangskonversion von Juden in Mitteleuropa vgl. auch M. KEIL, Zwang, Not und Seelenheil. Jüdische Konversionen im mittelalterlichen Aschkenas, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEGERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 124–132.

⁶⁶ Vor allem die *Canones* 67–70 befassten sich mit dem Umgang mit den Juden, vgl. hierzu V. PFAFF, Die soziale Stellung des Judentums in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Kirchen vom 3. bis zum 4. Laterankonzil (1179–1215), in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 52 (1965), S. 168–206, hier insb. S. 196–203.

⁶⁷ Weiterführend vgl. D. SELIGSON, In the post-Talmudic period, S. 92.

⁶⁸ Die Herkunft des Begriffes *marranos* ist in der Forschung nicht unumstritten. So könnte der Begriff von der hebräischen Bezeichnung für Schwein stammen. Eine andere Ansicht führt den Ausdruck auf das hebräische Wort für Konversion zurück. In der modernen Forschung wird das Wort *marranos* bzw. Marranen immer seltener verwendet, vielmehr wird auf die Bezeichnung Krypto-Juden bzw. *conversos* zurückgegriffen.

⁶⁹ So auch K. HERBERS, Geschichte Spaniens, S. 307 f. Zur Situation der *conversos* auf der Iberischen Halbinsel im Allgemeinen vgl. D. SELIGSON, In the Post-Talmudic Period, S. 92–94; darüber hinaus neuerdings – mit einer Untersuchung bis ins 16. Jahrhundert – der Aufsatz von Y. KAPLAN Zwischen Konversion und Verstellung. Die Marranen von Spanien und Portugal in der Frühen Neuzeit, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEGERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 136–157.

ihren ehemaligen Glaubensbrüdern ins Gericht und verurteilten das Judentum scharf. Exemplarisch sei hier der Fall des Abner von Burgos (ca. 1270–1347) aufgeführt: Der Rabbi ließ sich um das Jahr 1320 taufen und nannte sich fortan Alfonso de Valladolid. Wenig später verfasste er eine antijüdische Polemik mit dem Titel *Moreh Zedek* (*Lehrer der Rechtschaffenheit*), welche eine überaus weite Verbreitung fand und wofür er als „the most dangerous enemy of Judaism at that time“⁷⁰ angesehen wurde.

Ferner entstand im Zuge der allmählichen Vertreibung der Muslime ab dem 13. Jahrhundert die neue Minderheit der Mudejaren – Muslime, welche in christlich dominierten Gebieten lebten⁷¹. Sie waren oftmals Anfeindungen ausgesetzt, weshalb auch viele nach dem Abschluss der Reconquista im Jahr 1492 mittels Zwang zum Christentum konvertierten. Diese so genannten *moriscos* fallen allerdings nicht mehr in den Untersuchungszeitraum und werden deshalb nur der Vollständigkeit halber erwähnt⁷².

⁷⁰ N. ROTH, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, 4. Aufl., Madison, London 2002, hier: S. 191. Weiterführend zu Alfonso de Valladolid alias Abner von Burgos siehe auch den neueren Aufsatz von R. SZPIECH, *Original*, insb. S. 149–155.

⁷¹ Zu den Mudejaren vgl. W. DEIMANN, *Christen, Juden und Muslime*, S. 37–40. Weiterführend siehe das umfangreiche zweibändige Werk von J. HINJOSA MONTALVO, *Los mudéjares. La voz del Islam en la España christiana*. Bd. 1: *Estudio*. Bd. 2: *Documentos* (*Estudios Mudéjares*), Teruel 2002.

⁷² Weiterführend hierzu siehe J. MOLÉNAT, *L'autre de chaque côté de la frontière: mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale (VIIIe–XVIe siècles)*, in: *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas*, hg. v. K. HERBERS u. N. JASPERT (*Europa im Mittelalter 7*), Berlin 2007, S. 191–201.

3. Individuelle Konversionen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel

Im Folgenden sollen nun die bereits genannten Personen näher untersucht werden. Hierbei ist zunächst der Vorgang der Konversion zu betrachten und sodann die Gründe sowie die Folgen der jeweiligen Entscheidung herauszuarbeiten.

3.1. Die Konversion des Pfalzdiakons Bodo zum Judentum (838)

In den Reichenauer Annalen findet sich für das Jahr 838 folgende kurze Eintragung: *Puato diaconus palacii lapsus est in iudaismum*⁷³. Obwohl diese Formulierung sehr knapp gehalten ist, muss das Ereignis für den Schreiber von überaus wichtiger Bedeutung gewesen sein. Warum sonst hätte er erst danach die weitere Notiz hinzugefügt, dass Abt Erlebold (reg. 823–838) verstorben sei und Walahfrid Strabo (reg. 838–849) dessen Amt übernommen habe⁷⁴? Obwohl die zweite Begebenheit einen unmittelbaren Einfluss auf die Klosterinsel hatte, wurde der Übertritt eines Pfalzdiakons namens Bodo zum Judentum an erster Stelle erwähnt. Daraus ist deutlich zu ersehen, welche große Resonanz die Vorgänge um den Proselyten, der sich anschließend Eleazar nannte, unter den Zeitgenossen hervorgerufen haben muss.

Im Folgenden werden die Ereignisse über diesen frühen Religionswechsel im Umkreis des kaiserlichen Hofes Ludwigs des Frommen (reg. 814–840) näher untersucht. Hierbei wird ein besonderes Augenmerk auf die Gründe für Bodos Verhalten und die Folgen für sein Leben gelegt.

3.1.1. Quellen und Forschung zur Konversion Bodos

Den frühesten Hinweis auf Bodo liefert ein Gedicht des späteren Reichenauer Abtes Walahfrid Strabo, welches er mit dem Titel *Ad Bodonem Yppodiam*⁷⁵ überschrieb. Entstanden ist das Werk in den frühen

⁷³ Annales Augienses, ed. P. JAFFÉ, in: Monumenta Moguntina (Bibliotheca Rerum Germanicarum 3), Berlin 1866, S. 700–706, hier: S. 703 ad a. 838.

⁷⁴ Ebd., S. 703 ad a. 838: *Ereleboldus cessit; et Walafrid constitutus est.*

⁷⁵ Walahfrid Strabo, *Ad Bodonem Yppodiam*, ed. E. DÜMMLER, (MGH Poetae 2), Berlin 1884, S. 386.

dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts während seines Aufenthalts am fränkischen Königshof und somit noch vor Bodos Konversion.

Vom 22. September 837 datiert ein Brief des Lupus von Ferrières (gest. nach 862) an Reginbert von der Reichenau (gest. 846)⁷⁶. Darin ist ein Mann namens Bodo erwähnt, welchen unter anderem Léon LEVILLAIN mit den Konvertiten Bodo identifiziert⁷⁷. Im Übrigen ist der Brief für die hiesige Untersuchung weniger relevant, da er allenfalls über seine Anwesenheit am Hof Ludwigs des Frommen, nicht aber über die Konversion informiert.

Eine detaillierte Schilderung der Ereignisse findet sich in den Annales des fränkischen Klosters Saint-Bertin. Nachdem die Reichsannalen im Jahr 829 abbrechen, gelten die *Annales Bertiniani* als ihre bedeutendste Fortsetzung und zählen aufgrund ihrer Ausführlichkeit zu den reichhaltigsten Quellen des 9. Jahrhunderts und insbesondere zur

⁷⁶ Der hier relevante Brief des Lupus von Ferrières liegt in drei Editionen vor. Die erste erfolgte durch Ernst DÜMMLER in: *Lupus Abbas Ferrariensis, Epistolae*, ed. E. DÜMMLER (MGH Epp. 6), Berlin 1925, S. 1–126. Nur zwei Jahre später legte Léon LEVILLAIN mit seinem umfangreichen Werk nach: *Loup de Ferrières, Correspondance*. Bd. 1: 829–847, ed. L. LEVILLAIN (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age), Paris 1927. Eine spätere Edition lieferte P. K. MARSHALL: *Servati Lypi, Epistvlae*, ed. P. K. MARSHALL (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romaorvm Tevberiana), Leipzig 1984, welche allerdings die Ausführlichkeit der Anmerkungen wie bei LEVILLAIN vermissen lässt. Die Datierung des Briefes ist umstritten, da Lupus zunächst als Datum 837, *X kal. octobris* (Loup de Ferrières, *Correspondance*, ed. L. LEVILLAIN, S. 82) angab und später aber *nunc, hoc est X kalendas octobrium, indictione I* (Ebd., S. 84) schrieb, was für das Jahr 838 spräche. Léon LEVILLAIN tendiert ebd., S. 82, Anm. 1 zum Jahr 838, während H. LÖWE, *Die Apostasie des Pfalzdiakons Bodo (838) und das Judentum der Chasaren*, in: *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, hg. v. G. ALTHOFF; D. GEUENICH; O. OEXLE u. a., Sigmaringen 1988, S. 157–169, hier: S. 160 das Jahr 837 favorisiert und damit der Datierung DÜMMLERS (*Lupus Abbas Ferrariensis, Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, Nr. 6, S. 17) und MARSHALLS (*Servati Lypi, Epistvlae*, ed. P. K. MARSHALL, Nr. 6, S. 16) folgt. Da Lupus die Konversion zu diesem Zeitpunkt noch nicht erwähnte, ist davon auszugehen, dass ihm diese noch nicht bekannt war. Im Jahr 838 war Lupus jedoch – wie Bodo selbst – ein Pfalzdiakon am Hofe Ludwigs des Frommen, vgl. Loup de Ferrières, *Correspondance*, ed. L. LEVILLAIN, S. VIII. Bodo befand sich im September dieses Jahres bereits nicht mehr in Aachen, wohingegen der Ton des Briefes eher vermuten lässt, dass Bodo noch vor Ort sei. So schreibt Lupus in: *Correspondance*, ed. L. LEVILLAIN, S. 82/84: *Namque ipse, cum te minime invenisset, gentili nostro Bodoni, quem nobis fidum credebat, monstratas litteras tibi tedendas reliquit; quod ille si complevisset, cognovisses me fraterna pietatem non tua modo penitus miseratum incommoda, sed etiam reciperae fortunae jam tum consilium agitasse*. Somit ist es wahrscheinlicher, dass der Brief im Jahr 837, noch vor Bodos Konversion, verfasst wurde.

⁷⁷ Vgl. Loup de Ferrières, *Correspondance*, ed. L. LEVILLAIN, S. 83, Anm. 6. Diese Gleichsetzung erfolgte auch bereits durch Ernst DÜMMLER, in: *Lupus Abbas Ferrariensis, Epistolae*, ed. E. DÜMMLER, S. 18, Anm. 5.

Regierungszeit Ludwigs des Frommen⁷⁸. Der hier zu betrachtende Teil der Jahre von 835 bis 861 wurde von Prudentius (gest. 861), dem späteren Bischof von Troyes, verfasst⁷⁹. Auch in den *Annales Augienses* und den *Annales Weingartenses* finden sich kurze Notizen über Bodos Konversion, diese gehen jedoch nicht über die bloße Erwähnung des Ereignisses hinaus⁸⁰. Im fränkischen Kaiserreich blieb die Konversion Bodos also keineswegs unbemerkt, vielmehr berichten einige zeitgenössische Quellen über dieses Aufsehen erregende Ereignis.

Die ausführlichste Quelle zu Bodos Konversion findet sich allerdings in einer aus sieben Briefen bestehenden Korrespondenz zwischen ihm und dem mozarabischen Gelehrten Alvaro von Córdoba aus dem Jahr 840. Dieser versuchte durch die Aufnahme des Schriftwechsels, den abtrünnigen Diakon in den Schoß der Kirche zurückzuholen⁸¹. Im Zuge dessen diskutierten die beiden über religiöse Themen und Unterschiede zwischen Judentum und Christentum mit dem Ziel, ihre jeweilige Religion als die wahrhaftige darzustellen⁸². Die Besonderheit dieser

⁷⁸ Vgl. hierzu die Einführung durch F. GRAT zu *Annales Bertiniani*. Les Annales de Saint-Bertin, ed. F. GRAT, J. VIELLIARD u. S. CLEMENCET, Paris 1964, hier: S. VIII.

⁷⁹ Prudentius ist in den Annalen nicht namentlich erwähnt, allerdings findet sich ein Hinweis auf seine Autorenschaft in einem Brief Hinkmars von Reims an Erzbischof Egilo von Sens im September 866. So leitet er ein Zitat aus den *Annales Bertiniani* zum Jahr 859 mit folgenden Worten ein: *Qui etiam, videlicet domnus Prudentius, in annali gestorum nostrorum regum, quae composuit, ad confirmandum suam sententiam gestis anni dominiciae incarnationis DCCCLVIII, indidit dicens*, siehe Hincmarus Remensis, *Epistolae*. Die Briefe des Erzbischofs Hincmar von Reims, ed. E. PERELS (MGH Epp. 8/1), Hannover 1939, Nr. 187, S. 196, Z. 8–10.

⁸⁰ *Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis*, ed. G. PERTZ (MGH SS 1) Hannover 1826, S. 49–50 ad a. 838: *Puoto diaconus de palatio lapsus est in iudaismum*. Die gleiche Beschreibung findet sich in den *Annales Weingartenses*, ed. G. PERTZ (MGH SS 1), Hannover 1826, S. 65–67, und in den *Annales Augienses*, ed. P. JAFFÉ, S. 703.

⁸¹ J. LARA OLMO: *La polémica*, S. 133. Alvaro war ein mozarabischer Gelehrter, der sich selbst auf jüdische Wurzeln berief. So behauptete er im Briefwechsel über sich selbst in *Albarus Cordubensis*, ed. J. GIL, Ep. XVIII, S. 259, Z. 13: *ego, qui et fide et gente Hebreus sum* und beanspruchte damit Kenntnisse über das Judentum für sich. Dies bestritt C. M. SAGE in seiner Dissertation über Alvaro, vgl. C. SAGE, *Paul Albar of Cordoba: Studies on his Life and writings* (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval History. N. S. 5), Washington D. C. 1943, hier: S. 3 f. Zu seiner Biographie im Übrigen ebd., S. 1–21. Zu Alvaros Leben vgl. zudem J. LARA OLMO, *La polémica*, S. 138 und ausführlicher I. POCHOSHAJEW, *Märtyrer*, S. 39–46, ferner die neuere Untersuchung von L. MATEO-SECO, *Paulo Álvaro de Córdoba, Un personaje símbolo de la cultura mozárabe*, in: *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 3–5 de mayo de 2000), hg. v. E. DE LA LAMA; M. MERINO; M. LLUCH-BAIXALI u. a. (Simposios internacionales de teología 21), Pamplona 2001, S. 209–234, hier: S. 212–217.

⁸² Auf den Inhalt der theologischen Diskussion wird hier nicht näher eingegangen. Hierzu sind allerdings schon einige Publikationen erschienen, so zum Beispiel J. LARA OLMO, *La*

Quelle liegt darin, dass Bodo zum einzigen Mal selbst das Wort ergreift und seinen neuen Glauben vehement gegen die Angriffe seines Briefpartners verteidigt. Die Korrespondenz ist nur in einer Abschrift aus dem 10. Jahrhundert – von einer Hand in westgotischer Minuskel verfasst – erhalten, welche das gesamte Œuvre des Alvaro enthält⁸³. Anzumerken sei hier jedoch, dass die Kompilation der Briefe in einem christlichen Umfeld erfolgte: Wohl deshalb sind die Briefe Eleazars stark gekürzt und mit Radierungen aus dem 13. Jahrhundert versehen. Ihr Inhalt lässt sich aber zumeist aus den Antworten Alvaros rekonstruieren. Somit ist diese Quelle stark christlich eingefärbt und muss deshalb stets unter diesem Vorbehalt analysiert werden. Nichtsdestotrotz zählt der Briefwechsel als bedeutendste Quelle für die hiesige Studie und bietet die einzige Möglichkeit, die Sichtweise des ehemaligen Pfalzdiakons auf die Ereignisse nachzuvollziehen.

Wenige Jahre später trat Eleazar erneut namentlich in einer antijüdischen Schrift des Erzbischofs Amulo von Lyon (831–852) in Erscheinung. Dieser im Jahr 846 verfasste *Liber contra Judaeos* und behandelt die Ereignisse des Jahres 838 erneut und auf äußerst polemische Weise⁸⁴.

Ein letzter Hinweis auf Bodo in den christlichen Quellen findet sich in einem Brief des Hinkmar von Reims (um 800/810–882) an Karl den Kahlen (reg. 843–877) aus dem Jahr 876⁸⁵. Der ehemalige Diakon wurde vom Reimser Erzbischof als Beispiel herangezogen, um über ein kaiserkritisches Buch zu sprechen⁸⁶. In diesem Zusammenhang wird Bodo

polémica, insb. S. 142–149. Auch bei I. POCHOSHAJEW, Märtyrer, S. 40–44 sowie DERS., Alvar von Córdoba gegen den Übertreter Eleazar: Überlegungen zum Gesamtrahmen der Kontroverse, in: *Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien*, hg. v. I. POCHOSHAJEW (*Orient et Occident* 5), Bonn 2008, S. 63–79, wird der theologische Diskurs zutreffend zusammengefasst.

⁸³ Zur Beschreibung der Handschrift vgl. J. LARA OLMO, *La polémica*, S. 133.

⁸⁴ Amulo, *Epistola seu liber contra Judaeos ad Carolum regem*, ed. J. MIGNE (*Migne PL* 116), Paris 1852, Sp. 141–184. Weiterführend zu Amulo und seiner Sicht auf die Juden vgl. J. HEIL, Agobard, Amolo, das Kirchengut und die Juden von Lyon, in: *Francia* 25/1 (1998), S. 39–76.

⁸⁵ Zum Text vgl. hier Hincmarus Remensis, *Epistolae*, ed. J. MIGNE (*Migne PL* 126), Paris 1852, Sp. 9–282, hier: Sp. 153 f. Die Gesamtkorrespondenz des Hinkmar von Reims bedarf dringend einer kritischen Edition, da dies zuletzt durch J. MIGNE in der Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgt ist und damit keinesfalls den heutigen Anforderungen der Forschung entspricht. Spätere Editionen – wie zum Beispiel jene von E. PERELS in den MGH – umfassen nur einen Teil der Briefe (hier bis zum Jahr 868).

⁸⁶ Hincmarus Rhemensis, *Epistolae*, ed. J. MIGNE, Sp. 154: *Quapropter a familiari suo Bodone clerico domni et nutritoris mei Hilduini abbatis sacri palatii clericorum summi, quemdam clericum ipsius Bodonis propinquum, nomine Wandelmarum, qui cantilenam optime a Teugario magistro in sancti Dionysii monasterio didicit, ad erudiendos clericos suos*

also nicht in erster Linie aufgrund seiner Konversion herangezogen, weshalb die darin beschriebenen Ereignisse für die vorliegende Arbeit kaum Relevanz haben.

Nach dieser Erwähnung verschwand Bodo aus den lateinischen Quellen. Allerdings findet sich in der Zeit des Rabbi Natronai Gaon von Sura (853–58/63) die Nennung eines Eleazars, den Arthur J. ZUCKERMAN mit Bodo gleichsetzt⁸⁷. Sollte dieser mit dem hier behandelten Konvertiten identisch sein, wäre er in den 850er Jahren in den Akademien Babylons aufgetreten und noch zu einem Gelehrten mit dem Titel eines *Alluf* aufgestiegen⁸⁸.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass alle angesprochenen Quellen aus dem 9. Jahrhundert stammen und damit sehr nah an den Geschehnissen im Jahr 838 liegen. Während das Gedicht Walahfrid Strabos und der Brief des Lupus von Ferrières noch vor Bodos Konversion entstanden, sind die übrigen Quellen als unmittelbare Reaktion auf das Ereignis zu werten. Besonders auffällig ist hier, dass die Überlieferungen vor allem aus christlicher Feder stammen. Bei der Beurteilung der Ereignisse ist deshalb stets zu berücksichtigen, dass die Schriftzeugnisse eventuell negative Wertungen enthalten und aus polemischen Gründen verfälscht sein könnten.

Die früheste Beachtung in der Forschung fand der Konvertit Bodo bereits im Jahr 1860, als der deutsch-jüdische Historiker Meir KAYSERLING dem Briefwechsel mit Alvaro von Córdoba einen Artikel in der Zeitschrift „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ widmete⁸⁹. Trotz seiner überaus interessanten Geschichte dauerte es fast 100 Jahre, bis der ehemalige Pfalzdiakon erneut in den Fokus der historischen Wissenschaften geriet. So markierte Allen

obtinuit; cui abbatiolam sancti Sanctini in beneficium dedit. Bodo wurde hier also nicht wegen seiner Konversion, sondern wegen seines Einflusses am königlichen Hof erwähnt. Bodo hatte sogar Mitspracherecht bei der Ernennung des Wandelmar zum Bischof von Meaux in den dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts. Nichtsdestoweniger verwundert es, dass dieses tiefgreifende Ereignis bei Hinkmar nicht angesprochen wurde. Siehe hierzu auch F. RIESS, *From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823–76)*, in: *Early Medieval Europe* 13 (2005), S. 131–157, hier insb. S. 155.

⁸⁷ A. ZUCKERMAN, *A Jewish Principdom in Feudal France. 768–900* (Columbia University Studies in Jewish History, Culture and Institutions 2), New York, London 1972, hier: S. 320, insb. Anm. 11.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 284.

⁸⁹ M. KAYSERLING, *Eleasar und Alvaro*, in: *MGWJ* 9 (1860), S. 241–250.

CABANISS⁹⁰ den Anfangspunkt einer regen Untersuchungstätigkeit in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts. Er analysierte die vorliegenden Quellen und beschäftigte sich auch mit den Gründen für Bodos Konversion. Im Weiteren war es vor allem Bernard BLUMENKRANZ, der das Leben und Wirken Bodos in mehreren Publikationen näher beleuchtete⁹¹.

Hierbei fällt auf, dass sich vorwiegend jüdische Historiker mit der Konversion des Bodo beschäftigen, wobei insbesondere Allen CABANISS eine parteiische Sicht auf die Ereignisse warf und das Judentum als überlegene Religion hervorhob. In den folgenden Jahrzehnten wurde der Fall des Diakons in einigen Werken erwähnt, aber nicht mehr näher untersucht. Erst in den letzten Jahren ist im Zuge der vermehrten Beschäftigung mit Konversionen auch wieder ein gesteigertes Interesse der Forschung an Bodo festzustellen. Allem voran seien hier die Aufsätze von Heinz LÖWE und Frank RIESS genannt, welche die Quellen auf weitere Hinweise zu Bodos Aufsehen erregender Entscheidung untersuchten⁹².

3.1.2. Die Konversion Bodos zum Judentum

Anhand der *Annales Bertiniani*, welche für das Jahr 839 einen ausführlichen Eintrag bieten, lässt sich der Vorgang der Konversion in groben Zügen rekonstruieren. So wird berichtet, dass sich in der Fastenzeit am Hof des Kaisers folgende Nachricht verbreitete: Der Pfalzdiakon Bodo sei überraschend und zum Entsetzen aller zum Judentum übergetreten⁹³. Interessanterweise findet sich in den *Annales Augienses* sogar ein exaktes Datum samt Uhrzeit: *[I]udaismum inter octavam et n. h. in v. a.*

⁹⁰ A. CABANISS, Bodo-Eleazar: A famous Jewish convert, in: *The Jewish Quarterly Review* N. S. 43 (1953), S. 313–328.

⁹¹ B. BLUMENKRANZ, Du nouveau sur Bodo-Eléazar?, in: *Revue des Etudes Juives* N. S. 12 (1953), S. 35–42; DERS., Un pamphlet juif médio-latin de polémique antichrétienne, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 34 (1954), S. 401–413.

⁹² H. LÖWE, Apostasie; F. RIESS, From Aachen.

⁹³ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 27: *Interea lacrimabile nimiumque cunctis catholicae aecclesiae filiis ingemescendum, fama perferente, innotuit Bodonem diaconum, Alamannica gente progenitum et ab ipsis paene cunabulis in christiana religione palatinis eruditionibus diuinis humanisque litteris aliquatenus inbutum [...] humani generis hoste pellectum, relicta christianitate ad iudaismum sese conuertisse.* Die Information, dass sich die Kunde in der Fastenzeit verbreitete, ergibt sich aus dem vorhergehenden Notiz, dass Kaiser Ludwig sich in diesem Zeitraum in der Kaiserpfalz Bodman aufhielt, vgl. ebd., S. 27: *[D]einde in partes Alamanniae tempore quadragesimae ad uillam regiam quae Bodoma dicitur properauit.*

*domini*⁹⁴. Bodo soll also am Vorabend zu Christi Himmelfahrt – mithin also am 22. Mai – zum Judentum konvertiert sein. Ob dies allerdings den Tatsachen entspricht, erscheint zweifelhaft, vielmehr verfolgte die Angabe des genauen Zeitpunkts wohl eher das Ziel, eine höhere Glaubhaftigkeit der Berichterstattung zu erreichen.

Die Annalen von Saint-Bertin schildern weiter, dass Bodo im Jahr zuvor vom Kaiserpaar persönlich die Erlaubnis erhalten habe, nach Rom zu pilgern und dort zu beten. Zu diesem Zweck habe er von Ludwig und dessen Gattin Judith noch viele Geschenke erhalten⁹⁵. Hier wird schon deutlich, welch empörendes Ereignis der Religionswechsel gewesen sein muss: Bodo wird als undankbar dargestellt, da er trotz der Ehrerbietung, die er von Seiten des Kaiserpaares erhalten hatte, vom Glauben abgefallen ist und damit das Treueverhältnis zu seinen Herren gebrochen hat⁹⁶. Doch die Quelle schließt damit nicht ab, sondern enthüllt für die damaligen Zeitgenossen weitere schockierende Details. So habe Bodo seine Reisegefährten an Heiden verkauft und nur seinen Neffen bei sich behalten⁹⁷. Ebenso ging nach dem Bericht eine drastische äußere Veränderung vorstatten. Er ließ sich beschneiden, ließ sich die Haare und seinen Bart wachsen⁹⁸. Darüber hinaus nannte er sich fortan Eleazar, umgürtete sich mit einem Schwert und nahm eine Jüdin zur Frau⁹⁹. Bodos Konversion war demnach nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich auf den ersten Blick zu erkennen, er grenzte sich durch den Bartwuchs und die Umgürtung mit dem Schwert deutlich von seinem bisherigen Aussehen – wohl mit Tonsur, bartlos und unbewaffnet – ab. Des Weiteren wandte er sich von seiner

⁹⁴ *Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis*, ed. G. PERTZ, S. 49.

⁹⁵ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 27: *[A]nno praecedente Romam orationis gratia properandi licentiam ab augustis poposcerat multisque donariis muneratus impetraverat.*

⁹⁶ Zum Herrschafts- und Treueverhältnis am Hof Ludwigs des Frommen vgl. S. AIRLIE, *Bonds of Power and Bonds of Association in the Court Circle of Louis the Pious*, in: *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, hg. v. P. GODMAN u. R. COLLINS, Oxford 1990, S. 191–204, hier insb. S. 193–195.

⁹⁷ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 27 f.: *Et primum quidem consilio prodicionis atque perditionis suae cum Iudaeis inito, quos secum adduxerat paganis uendendos, callide machinari non timuit, quibus distractis, uno tantummodo secum, qui nepos eius ferebatur, retento, abnegata [...] Christi fide.*

⁹⁸ Ebd., S. 28: *Sicque circumcisis, capillisque ac barba crescentibus [...] est.*

⁹⁹ Ebd., S. 28: *et mutato potiusque usurpato Eleazari nomine, accintus etiam cingulo militari, cuiusdam Iudaei filiam sibi in matrimonium copolauit [...] est.* Ob Bodo allerdings, wie von D. SELIGSON, *In the Post-Talmudic Period*, S. 73 vermutet, ein Offizier im Dienst des Emirs von Saragossa wird, ist nicht nachgewiesen. Eleazar ist ein jüdischer Patriarchenname. Es war nicht unüblich, dass Proselyten einen solchen annahmen, vgl. F. RIESS, *From Aachen*, S. 143.

bisherigen monastischen Lebensweise ab, indem er heiratete. Sein neues Leben bedeutete also eine komplette Umkehrung seines alten, weshalb durchaus kritisch hinterfragt werden darf, ob die Konversion so vonstatten ging, wie sie geschildert wird. Wie bereits festgestellt, muss die Quelle stets unter der Maßgabe betrachtet werden, dass sie aus christlicher Sicht geschrieben wurde. Eine Konversion zum Judentum war unerhört und undenkbar. Es darf deshalb vermutet werden, dass in der Beschreibung von Bodos Verhalten durchaus stereotype Meinungen¹⁰⁰ eingeflossen sind und wohl weniger tatsächliche Augenzeugenberichte. Dies ist schon daran zu ersehen, dass es unklar bleibt, woher die detaillierten Kenntnisse über Bodos Konversion stammten, denn schließlich hatte der Konvertit seine Reisegefährten verkauft sowie seinen Verwandten mit sich genommen. Diesbezüglich hüllt sich der Verfasser der Annalen in Schweigen, so dass nur vage Vermutungen angestellt werden können. So könnten allgemeine Erfahrungen des Prudentius von Troyes eine Rolle gespielt haben, mithin also die ihm bekannte übliche Vorgehensweise bei einer Konversion zum Judentum.

Ferner darf der Verfasser der Annalen bei der Beurteilung der Ereignisse nicht außer Acht gelassen werden. Prudentius von Troyes stammte ursprünglich von der Iberischen Halbinsel. Somit war ihm gewiss nicht unbekannt, dass Sklavenzüge aus dem westlichen Frankenreich in seine Heimat kamen¹⁰¹. Auch zeitgenössische Vorbehalte, wie zum

¹⁰⁰ Zum Verhältnis der Christen und Juden sowie zu den gängigen Judenbildern im Mittelalter vgl. A. HAVERKAMP, Europas Juden im Mittelalter – Streifzüge, in: Europas Juden im Mittelalter, hg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, Ostfildern 2004, S. 17–35, hier insb. S. 22–28; zum Verhältnis im Allgemeinen ferner DERS., Juden zwischen Romania und Germania. Zur Kulturgeschichte Europas im Mittelalter, in: Begegnung mit dem Judentum, hg. v. R. BOHLEN (Schriften des Emil-Frank-Instituts 9), 2. Aufl., Trier 2007, S. 39–68. Zur Sicht der Christen auf die Juden unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung der Abneigungen vgl. I. YUVAL, Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter, übers. v. D. MACH (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007, hier insb. S. 146–210.

¹⁰¹ Einen Überblick zum Sklavenhandel in Europa bietet unter anderem M. MCCORMICK, *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A. D. 300–900*, Cambridge 2001, S. 244–254 und S. 759–777. So führten durch Troyes über Lyon die Handelsrouten der Juden, welche unter anderem Sklavenhandel betrieben. Zum Sklavenhandel unter Ludwig den Frommen und den Verbindungen auf die Iberische Halbinsel vgl. ebd. S. 674 ff. Dass die Juden mit Sklaven handelten, ist unstrittig, so zum Beispiel bei M. TORCH, *Wirtschaft und Verfolgung: die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden*, in: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, hg. v. A. HAVERKAMP (Vorträge und Forschungen 47), Sigmaringen 1999, S. 253–285, hier: S. 285. Ob die Juden allerdings eine Art Monopol auf den europäischen Sklavenhandel im Mittelalter hatten, ist im Rahmen der hiesigen Untersuchung nicht zu klären. Nichtsdestoweniger sei darauf verwiesen, dass diese These

Beispiel die Bewaffnung Bodos, könnten Einfluss auf die Berichterstattung genommen haben.

Darüber hinaus soll Bodo seinen Neffen gedrängt haben, ebenfalls zum Judentum überzutreten¹⁰². Eine freiwillige Konversion des Neffen wird damit ausgeschlossen, vielmehr wird Bodo als Übeltäter dargestellt, welcher ein Familienmitglied zum Glaubenswechsel zwang. Da dies – zumindest nach dem Bericht in den *Annales Bertiniani* – erst nach einiger Zeit geschehen ist¹⁰³, ist fraglich, warum dies nicht sofort erfolgte, beziehungsweise, warum Bodo seinen Neffen nicht ebenfalls verkaufte. Die Quelle hüllt sich diesbezüglich in Schweigen, weshalb nur Vermutungen darüber angestellt werden können. So besteht zum einen die Möglichkeit, dass die Konversion des Neffen bereits zeitgleich mit der Bodos ereignete, zum anderen könnte Bodo einfach auf den Verkauf seines Neffen verzichtet haben, weil er ein Familienmitglied war und er zu ihm Zuneigung empfand. Dieser zweiten Ansicht ist zu folgen, da er höchstwahrscheinlich wenigstens einen Bezugspunkt zu seinem früheren Leben bei sich haben wollte.

Im Weiteren ist den *Annales Bertiniani* zu entnehmen, dass sich Bodo im Anschluss an die Konversion in Begleitung anderer Juden auf die Iberische Halbinsel begab, um sich ab Mitte August in Saragossa niederzulassen¹⁰⁴. Damit ist auch unstrittig, dass die Ereignisse bereits im Jahr 838 stattfanden: Die Quelle gibt hier an, dass sich die Neuigkeit in der Fastenzeit verbreitete, ansonsten berichtet sie aber über die Ereignisse des Vorjahres. Einen Grund für den Zug nach Spanien sucht man in den Annalen vergeblich, allerdings erscheint dies keinesfalls ungewöhnlich: Saragossa war im 9. Jahrhundert von den Muslimen beherrscht. Im Gegensatz zu den christlich dominierten Gebieten, konnten die Juden dort relativ ungehindert leben und sogar hohe Ämter erwerben¹⁰⁵. Zwar waren die Juden im Karolingerreich Ludwigs des

in der Forschung stark diskutiert wird. Während die ältere Forschung dies bejahte, wird diese Annahme in neueren Untersuchungen bestritten, vgl. ebd., S. 280.

¹⁰² *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 28: [...] *coacto memorato nepote suo similiter ad iudaismum translato*.

¹⁰³ Dies ist aus der Tatsache zu entnehmen, dass in den *Annales Bertiniani* zunächst die Konversion Bodos beschrieben ist und nach dessen äußerer Veränderung erst die Konversion des Neffen erwähnt wird.

¹⁰⁴ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 28: [...] *tandemque cum Iudaeis, [...] Caesaraugustam, urbem Hispaniae, mediante augusto mense ingressus est*.

¹⁰⁵ Als Beispiel sei hier Schmu'el ha-Nagid (gest. 1086) zu nennen, welcher am Hof des Kalifen von Córdoba bis zum Wesir und Heerführer aufstieg. Hierzu und allgemein zur Stellung der Juden in den muslimisch dominierten Gebieten vgl. U. KAUFMANN, Bedeutung der mittelalterlichen spanischen Juden für die Entwicklung der jüdischen Tradition, in:

Frommen vereinzelt durch bestimmte Schutzprivilegien von Seiten des Kaisers geschützt worden, nichtsdestoweniger wurden ihnen kaum Aufstiegsmöglichkeiten eingeräumt¹⁰⁶. Zudem war gerade für Bodo eine Rückkehr ins Reich ausgeschlossen, schließlich hatte er mit dem Juden einen *consilio prodicionis atque perditionis*¹⁰⁷ abgeschlossen. Durch den Treuebruch gegenüber dem Kaiserpaar hätte er bei seiner Rückkehr sicherlich mit Bestrafung für sein Tun rechnen müssen.

3.1.3. Die Gründe für die Konversion

Was waren nun die Motive für die Konversion des Pfalzdiakons? Im Folgenden werden in einem ersten Schritt anhand der vorliegenden Quellen die Gründe für Bodos Abfall vom Christentum aus Sicht der Zeitgenossen zusammengetragen. Diesbezüglich ist vorab nochmals zu betonen, dass die zeitgenössischen Schriftzeugnisse allesamt aus christlicher Perspektive verfasst wurden und deshalb eine Voreingenommenheit gegenüber dem Judentum und dem Abfall des Diakons zu berücksichtigen ist. In einem zweiten Schritt soll sodann der Versuch unternommen werden, über den Wortlaut der Quellen hinaus weitere mögliche Motive für den Glaubenswechsel herauszuarbeiten.

3.1.3.1. Die Sicht der Zeitgenossen

Warum sollte ein talentierter und gut ausgebildeter¹⁰⁸ Diakon seine aussichtsreiche Position freiwillig aufgeben und ein Leben als Jude bevorzugen? Für Prudentius von Troyes war das Verhalten Bodos völlig unerhört, weshalb er nach Erklärungen für seine Apostasie suchte. So habe der abtrünnige Diakon zum einen mit seinen späteren Glaubensbrüdern wie bereits erwähnt eine Vereinbarung über *prodicionis atque*

Begegnung mit dem Judentum, hg. v. R. BOHLEN (Schriften des Emil-Frank-Instituts 9), Trier 2007, S. 71–89, insb. S. 75–77.

¹⁰⁶ Verfolgungen und Pogrome waren im Frühmittelalter weitaus seltener als im Spätmittelalter. Zur Lage der Juden im Reich zur Zeit Ludwigs des Frommen vgl. D. WILLOWEIT, Die rechtliche Stellung der Juden im Mittelalter. Der Rechtsstatus der Juden unter christlichen Kaisern und Königen, in: Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. Bd. 2: Religion, Kultur, Alltag, hg. v. E. KOTOWSKI; J. SCHOEPS u. H. WALLENBORN, Darmstadt 2001, S. 299–308, hier: S. 299.

¹⁰⁷ Annales Bertiniani, ed. F. GRAT, S. 27.

¹⁰⁸ Ebd., S. 27: *paene cunabulis in christiana religione palatinis eruditionibus diuinis humanisque litteris aliquatenus inbutum.*

*perditionis*¹⁰⁹ getroffen. Daraus lässt sich ersehen, dass die Verantwortung für Bodos Glaubenswechsel nicht allein bei ihm selbst, sondern durchaus auch bei den Überredungskünsten der Juden gesehen wurde. Dies wird dadurch bekräftigt, dass Bodo nach Aussage der Annalen von Saint-Bertin *humanis generis hoste pellectum*¹¹⁰ zum Apostaten geworden sei. Ähnlich beurteilte Erzbischof Amulo von Lyon den Fall: In seinem polemischen *Liber contra Judaeos* vermutete er hinter der Konversion Bodos ebenfalls *diabolicis persuasionibus abstractus et illectus* von Seiten der Juden¹¹¹. Hier ist deutlich zu ersehen, dass ihnen eine gewisse Mitschuld an den Ereignissen gegeben wurde. Wurde Bodo also zu Eleazar, weil er von seinen späteren Glaubensgenossen dazu überredet beziehungsweise überzeugt wurde? Grundsätzlich verneint werden kann dies nicht, da die jüdische Missionsbewegung im Früh- und Hochmittelalter sehr aktiv war und nicht unbedeutende Ergebnisse erzielte¹¹². Exemplarisch sei hier ein erfolgreicher Fall in Süditalien genannt: Im 11. Jahrhundert bekannte sich Erzbischof Andreas von Bari (1062–1066) in Konstantinopel zum Judentum und floh anschließend nach Ägypten¹¹³.

Einige Zeit nach den Ereignissen taucht Bodos Name im Jahr 847 interessanterweise erneut in den *Annales Bertiniani* auf: Prudentius berichtet, dass der frühere Diakon immer noch auf der Iberischen Halbinsel weilte und die dort lebenden Christen dazu aufforderte, entweder zum Judentum beziehungsweise zum Islam überzutreten oder zu sterben¹¹⁴. Aus diesem Grund richtete die dortige christliche Bevölkerung eine Petition an Karl den Kahlen (reg. 843–877), damit dieser die

¹⁰⁹ Ebd., S. 27.

¹¹⁰ Ebd., S. 27.

¹¹¹ Amulo, *Liber contra Judaeos*, ed. J. MIGNE, Sp. 171.

¹¹² Zur jüdischen Missionsbewegung im Mittelalter vgl. D. SELIGSON, In the Post-Talmudic Period, S. 68–72.

¹¹³ Interessant ist hier, dass sich die christlichen Quellen über die Ereignisse ausschweigen, allerdings ist der Fall aus der Kairener Genisa bekannt. Über die Gründe hierfür können nur Mutmaßungen angestellt werden. Logisch scheint allerdings, dass die empfundene Schande über den Religionswechsel bei den Christen sehr groß war, schließlich handelte es sich nicht um unbedeutenden Amtsträger, sondern um das Oberhaupt eines Bistums. Zum Fall des Andreas von Bari vgl. C. COLAFEMMINA: La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: una suggestione per Giovanni-Ovadia da Oppido, in: Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna. Atti del convegno internazionale, hg. v. A. D. ROSA u. M. PERANI, Florenz 2005, S. 55–65.

¹¹⁴ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 53 f.: *Bodo [...] in tantum mali profecit ut in omnes christianos Hispaniae degentes tam regis quam gentis Saracenorum animos concitare studuerit, quatenus aut relicta christianae fidei religione ad Iudeorum insaniam Saracenorumue dementiam se conuerterent aut certe omnes interficerentur.*

Auslieferung Bodos verlange und ihn bestrafe¹¹⁵. Eine irgendwie geartete Reaktion des Kaisers ist zwar nicht überliefert, hier wird jedoch erneut deutlich, welchen wahren Grund Prudentius als Zeitgenosse hinter der Konversion vermutete. Bodo habe seiner Aussage nach im Zuge seines Glaubenswechsels die Wahrheit des Christentums preisgegeben und sich dem Unglauben des Judentums ergeben¹¹⁶.

Könnte Bodo also ein erfolgreicher Missionierungsfall sein? Hierzu müsste zunächst geklärt werden, wann und wo Bodo zum ersten Mal mit Juden in Kontakt getreten ist. Aus den *Annales Bertiniani* sind keine Informationen zu entnehmen, jedoch geben die Formularsammlungen Ludwigs des Frommen Hinweise auf die Anwesenheit von Juden am karolingischen Hof zu dieser Zeit¹¹⁷. Obwohl die *Formulae* keinen konkreten rechtlichen Vorgang dokumentieren¹¹⁸, zeigen sie dennoch, für welche üblichen Rechtsgeschäfte Vorlagen benötigt wurden. So existierten Formulare für Privilegienverleihung an jüdische Händler¹¹⁹ und die Ernennung eines jüdischen Kaufmanns zum Hofhändler, wobei dieser unter den persönlichen Schutz Ludwigs gestellt und unter anderem von Steuern befreit wurde¹²⁰. Interessant ist hierbei die Tatsache, dass der exemplarisch genannte Jude namens Abraham in Saragossa lebte. Bezeichnenderweise ließ sich Bodo nach

¹¹⁵ Ebd., S. 54: *Super quo omnium illius regni christianorum petitio ad Karolum regem [...] ordines lacrimabiliter mussa est, ut memoratus apostata reposceretur*. H. LÖWE, *Apostasie*, S. 169, hält die Notiz „falsch oder mindestens stark übertrieben, weil das islamische Recht weder Christen noch Juden mit Todesdrohungen zum Übertritt zwingen wollte.“ Dieser Ansicht ist zu folgen, nicht umsonst wurden für die *ahl al-kitāb* eine Steuern erhoben, vgl. hierzu N. ROTH, *Dhimma*. Allerdings wird aus der Szene deutlich, dass Bodo wohl einen gewissen Einfluss auf den Emir hatte.

¹¹⁶ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 53: *Bodo, qui ante annos aliquot christiani ueritate derelicta ad Iudeorum perfidiam concesserat [...]*.

¹¹⁷ Vgl. hierzu auch J. LARA OLMO, *La Polémica*, S. 137, Anm. 21.

¹¹⁸ In der Regel wurden für die einzusetzenden Namen Platzhalter wie *ille*, *talis* oder *n* verwendet. Es war aber auch möglich, dass ein Präzedenzfall in die Kompilation aufgenommen wurde, der sodann als Vorlage für weitere derartige Sachverhalte verwendet werden konnte. Zu den Formularen und ihrem Quellenwert mit Bemerkungen zu den *Formulae imperialis* vgl. H. BRESSLAU; H. KLEWITZ, *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, Bd 2: Erste Abteilung. Zweite Abteilung, 4. Aufl., Berlin 1968, hier: S. 225–235.

¹¹⁹ *Formulae imperiales e curia Ludovici Pii*, ed. K. ZEUMER (MGH *Formulae*), Hannover 1882, S. 285–329, hier: S. 310, Nr. 31: *[...] hos praesentes Hebreos, David, nunnum Davitis, et Ioseph atque ... cum pares eorum, habitantes in Lugduno civitate, sub nostra defensione suscepimus ac retinemus*. Weiterführend zur Privilegierung der jüdischen Kaufleute unter Ludwig den Frommen vgl. auch MCCORMICK, *Origins*, S. 674–678.

¹²⁰ *Formulae imperiales*, S. 325, Nr. 52: *[...] iste Hebreus nomine Abraham, habitans in civitate Cesaraugusta, ad nostram veniens praesentiam, in manibus nostris se commendavit, et eum sub sermone tuitionis nostre recepimus ac retinemus*.

seiner Konversion zum Judentum genau in dieser Stadt nieder. Es erscheint also durchaus im Bereich des Möglichen, dass am Hof Ludwigs Juden aus Saragossa auftraten, mit denen Bodo in Kontakt gekommen ist. Sie könnten ihm eventuell sogar die jüdische Gemeinde in Saragossa vorgestellt sowie den Rat erteilt haben, sich dort niederzulassen. Es ist folglich keinesfalls von der Hand zu weisen, dass der Proselyt tatsächlich seinen Glauben aufgrund jüdischer Missionsbestrebungen gewechselt haben könnte.

Zum anderen sei Bodo nach Einschätzung des Prudentius von *miserrima cupiditate deuinctus*¹²¹ getrieben nach Saragossa gezogen. Der Vorwurf der Gier überrascht grundsätzlich nicht, da den Juden von jeher Habsucht nachgesagt wurde. Grund dafür war die Tatsache, dass sie gegen Zinsen Geld verleihen durften, was nach christlicher Auffassung als Sünde galt. Zudem war der Reichtum, welchen die Juden zum Teil aufgrund dessen erwirtschaftet hatten, oftmals Gegenstand von Neid und Missgunst. Könnte Bodo also vom Wohlstand der Juden beeindruckt genug gewesen sein, um deshalb seinen Glauben zu wechseln? Sicherlich kann es nicht ausgeschlossen werden, dass ihm das Vermögen mancher jüdischer Kaufleute imponiert hatte. Kritisch sei hier jedoch seine Stellung am Hof – und seine wahrscheinlich adelige Geburt¹²² – einzuwenden, weshalb er schon vor seiner Konversion einen gewissen Wohlstand erfahren haben muss. Daher ist es kaum glaubwürdig, dass er seine Aussicht auf eine große Karriere allein für die Chance auf Reichtum aufgegeben hat¹²³.

Auch der Gelehrte Alvaro von Córdoba mutmaßte in seinen Briefen an Eleazar über dessen Konversionsgründe. Hierfür führte er einen weiteren Gesichtspunkt an, welcher in den bisherigen Quellen allenfalls angedeutet wurde: Der Mozaraber, welcher die Frau als *animi et corporis tinea*¹²⁴ ansah, schlug dem Proselyten in harschen Worten vor, lieber zum Islam überzutreten, weil er dann mehrere Frauen ehelichen könnte¹²⁵. Unzweifelhaft wirft Alvaro dem ehemaligen Diakon damit

¹²¹ Annales Bertiniani, ed. F. GRAT, S. 28.

¹²² Amulo, Liber contra Judaeos, ed. J. MIGNE, Sp. 171: [...] *diaconus palatinus, nobiliter natus*.

¹²³ So auch H. LÖWE, Apostasie, S. 159. Zum Reichtum der am Hof beschäftigten Kleriker vgl. A. CABANISS, A famous, S. 324.

¹²⁴ Albarus Cordubensis, ed. J. GIL, Ep. XVIII, Nr. 16, Z. 15 f, S. 258.

¹²⁵ Ebd., Ep. XVIII, Nr. 16, Z. 17: *Si te liuido delectat et uirginitas floridaque castitas horret, non Iudeos, sed Mamentjanos inquire, ubi secundum seculum fulgeas et non hunam uxorem,*

dessen fleischliche Lust als ausschlaggebenden Grund für die Konversion vor. Ein Blick in die Quellen kann diese These nicht ohne weiteres widerlegen. Nach den *Annales Bertiniani* nahm sich Bodo bekanntermaßen bereits kurze Zeit nach seiner Konversion eine Jüdin zur Frau. Zudem hat Eleazar in einem der Briefe an Alvaro wohl offen zugegeben, am Hof Ludwigs des Öfteren den Beischlaf mit Frauen vollzogen¹²⁶ zu haben. Allen CABANISS sieht darin allerdings keinen Grund zur Annahme, dass dies bei der Konversion Bodos eine Rolle gespielt haben könnte. Vielmehr wäre der Diakon dann sicherlich am Hof Ludwigs geblieben und hätte freiwillig nichts an seiner Situation geändert¹²⁷. Ergänzend zu erwähnen ist, dass die Heirat Bodos nach seiner Konversion nicht weiter ungewöhnlich ist, da die Ehe im Judentum als religiöses Gebot zählt¹²⁸. Dem ist entgegenzuhalten, dass er gerade die ihm fleischlichen Gelüste frei ausleben und deshalb sein Leben als Diakon nicht mehr weiterführen wollte¹²⁹. Folglich könnte es durchaus möglich sein, dass körperliche Begierde bei der Konversion Bodos eine – wenn auch marginale – Rolle gespielt hat.

3.1.3.2. Weitere Beweggründe

Aber waren die bisher angegebenen Gründe ausschlaggebend genug, um im Mittelalter seinen Glauben zu wechseln? Dies mutet unwahrscheinlich an, denn schließlich war eine Konversion im Mittelalter keinesfalls nur eine Frage der inneren Einstellung, sondern mit einer großen Außenwirkung verbunden. Nicht umsonst hätten so viele Quellen

set plures adsummas et uelut equus infrenis passim feminalium auiditate in diuersa feraris, ubi lupanario more liuidine satjeris et male castigate uoracitatis sordibus unquineris adque concuinarum incestuoso tramite sagineris.

¹²⁶ Zumindest ist dies aus Albarus Cordubensis, ed. J. GIL, Ep. XVI, Nr. 2, Z. 11 f, S. 235 rekonstruierbar: *clamitas, ita ut passim per diversarum feminarum concubitos in templo nostro te glories tibi abuere complexos.*

¹²⁷ A. CABANISS, *A famous*, S. 324. Dieser Meinung schließen sich auch F. RIESS, *From Aachen*, S. 148 und J. LARA OLMO, *La Polémica*, S. 137 an.

¹²⁸ So ist z. B. in Gen 1, 28 festgelegt: „Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde.“ Auch in Gen 2, 18 wird noch einmal betont, dass der Mensch nicht zum Alleinsein von Gott geschaffen wurde: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen.“

¹²⁹ Noch stringenter wäre dieses Argument, wenn Bodo seine zukünftige Ehefrau bereits vor seinem Glaubenswechsel gekannt hat und aufgrund der Zuneigung zu ihr konvertiert wäre. Da aus den Quellen diesbezüglich allerdings keine Hinweise zu entnehmen sind, würde die Argumentation zu sehr ins Spekulative abgleiten.

wie im vorliegenden Fall von einem Pfalzdiakon berichtet, welcher zum Proselyten wurde. Ist es vielleicht wahrscheinlicher, dass Bodo nicht allein aufgrund perfider Machenschaften der Juden sowie seiner Fleischeslust und Gier konvertiert ist, wie es in den Quellen dargestellt wurde? Auch wenn den vorhandenen Schriftzeugnissen keine weiteren Motive mehr zu entnehmen sind, können gegebenenfalls indirekt Schlüsse darauf gezogen werden.

Bodo befand sich zu einer Zeit am Kaiserhof, als eine Einheit des christlichen Glaubens nicht gegeben war. Einen ersten Hinweis darauf gab Walahfrid Strabo in seinem dem noch jungen Diakon gewidmeten Gedicht. In acht elegischen Distichen wandte sich der Gelehrte mit liebevollen, aber auch mahnenden Worten an seinen Protegé. Schon allein die Tatsache, dass der spätere Reichenauer Abt dem offenbar jüngeren¹³⁰ Bodo ein Gedicht gewidmet hat, ist bemerkenswert. Daraus lässt sich schließen, dass zwischen den beiden Geistlichen eine innige Beziehung bestanden haben muss. Auch der Inhalt lässt auf ein freundschaftliches Verhältnis schließen. So solle Bodo stets die gottgegebenen Regeln befolgen und nicht dagegen verstoßen. Wenn er sich daran halte, werde er dafür belohnt werden¹³¹. Walahfrid selbst war nicht glücklich am Hofe Ludwigs des Frommen, seine Sehnsucht nach der Reichenau, auf welcher er seine Kindheit und Jugend verbracht hatte, war übermächtig¹³². Darüber hinaus muss er den Verhältnissen am Hofe Ludwigs kritisch gegenübergestanden haben, da er dem Pfalzdiakon ansonsten sicherlich keine Warnung ausgesprochen hätte. Die letzten Jahre der Herrschaft Ludwigs des Frommen waren ferner in Bezug auf die Religion und die politische Lage relativ unübersichtlich. Die Welt war geprägt von Zukunftsangst und die nahe Apokalypse wurde erwartet. Ludwigs Söhne kämpften untereinander und gegen ihren Vater um seine Nachfolge¹³³. Ferner existierten ab den 830er Jahren

¹³⁰ Walahfrid spricht Bodo in seinem Gedicht mehrere Male direkt an und bezeichnet ihn als *pusio*, vgl. Walahfrid Strabo, *Ad Bodonem Yppodiaconum*, ed. E. DÜMMLER, S. 386, Z. 1. Daraus ist zu schließen, dass Bodo jünger als der Gelehrte sein muss. Dies nimmt auch A. CABANISS, *A famous*, S. 316 an.

¹³¹ Walahfrid Strabo, *Ad Bodonem Yppodiaconum*, ed. E. DÜMMLER, S. 386, Z. 9 f.: *Quod domino, sectare placet, quod iussit, amato, quod spondet, speres, quod prohibet, fugias.*

¹³² Als Beispiel hierfür sei das *Metrum Saphicum* genannt, welches die ganze Sehnsucht nach seiner geliebten Heimat zum Ausdruck bringt.

¹³³ Seit den 820er Jahren stand Ludwig in Konflikt mit seinen Söhnen aus erster Ehe Lothar (geb. 795), Pippin (geb. 797) und Ludwig (geb. um 808) um die Nachfolge in seinem Reich. In der so genannten *Ordinatio Imperii* sprach Ludwig dem ältesten Sohn die Kaiserwürde zu, während dessen Brüder Aquitanien und Bayern erhielten. Allerdings ließ Ludwig auf

konträre theologische Lehrmeinungen am Hofe des frommen Kaisers: So gipfelte im Jahr 838 der Streit um die Liturgiereform zwischen Amalarus von Metz (um 775/80–um 850) und Agobard von Lyon (um 769–840)¹³⁴. Für den jungen Bodo waren die kirchlichen Uneinigkeiten sicherlich sehr verwirrend und führten ihn möglicherweise in eine tiefe Sinnkrise, denn offenbar „empfand er ein tiefes Ungenügen an einem Reich und einer Kirche, deren führende Köpfe sich zuerst auf göttliche Inspiration beriefen und ihr schließlich doch nicht folgten“¹³⁵. Darüber hinaus kritisierte er im Briefwechsel mit Alvaro die unterschiedlichen Glaubensauffassungen am Hof Ludwigs des Frommen¹³⁶. Es ist also naheliegend, dass Bodo mit seinem alten Glauben und dem Umgang damit äußerst unzufrieden war, weshalb das Judentum als Jahrtausende alte Religion eine neue Zufluchtsmöglichkeit für ihn gewesen sein könnte, in der er sich verstandener als im Christentum gefühlt haben muss. Somit hat sich der Pfalzdiakon höchstwahrscheinlich bereits am Hofe Ludwigs des Frommen innerlich von seinem alten Glauben abgekehrt.

Im Zuge dessen ersuchte er sodann das Kaiserpaar, ihm die Pilgerfahrt nach Rom zu erlauben, wovon er sich Lösungen für seine Glaubenskrisen erhoffte, diese allerdings nicht fand. Vielmehr ließ er sich unterwegs von einer ihm näher liegenden Wahrheit, dem Judentum, überzeugen. Es ist deshalb weitaus wahrscheinlicher, dass er bereits vor seiner Abreise die Konversionsentscheidung getroffen und das Kaiserpaar nur aus diesem Grund gebeten hatte, ihm die Reise auf die Apenninhalbinsel zu gestatten. Insgeheim hatte er wohl gar nicht mehr geplant, tatsächlich nach Rom zu reisen, sondern es handelte sich um eine ideale Gelegenheit zur Veränderung des Lebens. Eine offene

der Aachener Reichsversammlung im Jahr 829 seinen aus zweiter Ehe stammenden Sohn Karl (geb. 823) als Kaiser einsetzen, was in den Folgejahren zu dauernden Zwistigkeiten der Brüder gegen ihren Vater, aber auch untereinander führte. Weiterführend hierzu siehe u. a. den Aufsatz von E. BOSHOFF, Kaiser Ludwig der Fromme. Überforderter Erbe des großen Karl?, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 103 (2001), S. 7–28.

¹³⁴ Agobard war Erzbischof von Lyon und wurde 835 aufgrund seiner Beziehungen zu Lothar I. auf dem Konzil von Diedenhofen vorübergehend abgesetzt. An seiner Stelle wurde Amalarus zum Erzbischof von Lyon ernannt, allerdings schon 838 durch das Konzil von Quierzy aufgrund der Widerstände des Diakons Florus wieder abgesetzt. Infolgedessen wurde auch Agobard wieder zum Lyoner Erzbischof. Weiterführend siehe W. STECK, Der Liturgiker Amalarius – Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 35), St. Ottilien 2000, insb. S. 105–116.

¹³⁵ H. LÖWE, Apostasie, S. 162.

¹³⁶ Albarus Cordubensis, ed. J. GIL, Ep. XVIII, Nr. 14, S. 257, Z. 2 f.: *dicis te in Francorum regis palatio uidisse quatuordecim viros inter se ipsos cultu diuersos[...]*.

Konversion vor Ort wäre mit Sicherheit weitaus umständlicher gewesen und hätte vielleicht sogar zu Gefahren geführt, während ein Glaubenswechsel fern der Heimat gut geeignet war, das bisherige Leben komplett hinter sich zu lassen.

Aus der Disputation mit Alvaro von Córdoba lässt sich ferner indirekt auf die Gründe für Bodos Konversion schließen. Der ehemalige Pfalzdiakon war offenbar überaus unzufrieden mit dem christlichen Glauben. So hat er gegenüber dem Gelehrten zugegeben, dass das Christentum für ihn ein Götzendienst sei und das Judentum aber der wahre Dienst an Gott¹³⁷. Aus diesen Anhaltspunkten ist ein tiefes Misstrauen gegenüber dem Christentum erkennbar, aufgrund dessen Bodo nicht mehr darin verweilen konnte, sondern sich offen davon abgrenzen wollte.

Ferner könnte eine weitere Entwicklung im Osten seiner Konversion Auftrieb gegeben haben, nämlich die wirtschaftliche Blüte und das steigende Selbstbewusstsein des Judentums unter Entstehung des Chasarenreiches¹³⁸ in den osteuropäischen Gebieten zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer. In Byzanz und am Kalifenhof in Bagdad war dieses zum damaligen Zeitpunkt sogar noch bedeutsamer als das politisch schwache und relativ unbeständige Frankenreich¹³⁹. Spätestens nach seiner Sesshaftwerdung in Saragossa, wohl aber bereits am Königshof Ludwigs¹⁴⁰, musste Bodo von diesem Reich im fernen Osten gehört haben und sich tief davon beeindruckt gezeigt haben. Dieses Reich hat auf Bodo als „hervorragende[n] Repräsentant[en] des damaligen Geisteslebens“¹⁴¹ sicherlich Eindruck gemacht und gegebenenfalls sogar Neugierde in ihm hervorgerufen. Auch hier kann

¹³⁷ Ebd., Ep. XVIII, Nr. 5, S. 249, Z. 17 ff.: *Tu, qui, ut dicis, ex idolatria ad summi Dei cultu reversus es [...]*.

¹³⁸ Das Chasarenreich existierte ungefähr von der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts bis zur Mitte des 10. Jahrhundert. In der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde das Judentum nach der größten Massenkonzersion im Mittelalter im heutigen Südrussland die bedeutendste Religion. Zum Chasarenreich im Allgemeinen vgl. die immer noch maßgebliche Studie von S. PLETNJOWA, *Die Chasaren*. Zuletzt auch A. ROTH, *Chasaren. Das vergessene Großreich der Juden*, Neu-Isenburg 2006; zu den Chasaren und ihrem Verhältnis zu den Nachbarvölkern vgl. den von P. GOLDEN herausgegebenen Sammelband *Turks and Khazars. Origins, institutions and interactions in pre-Mongol Eurasia* (Variorum Collected Studies Series 952), Farnham 2010 sowie G. LANGER, *Judentum und Konversion in der Spätantike. Einige Beobachtungen*, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, hg. v. R. LAUDAGE-KLEEGERG u. H. SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 92–105, hier: S. 101–103.

¹³⁹ Zu den umfangreichen Beziehungen zwischen Byzanz und den Chasaren sowie Bagdad und den Chasaren vgl. S. PLETNJOWA: *Die Chasaren*, S. 130 ff.

¹⁴⁰ So auch H. LÖWE, *Apostasie*, S. 163–168.

¹⁴¹ Ebd., S. 159.

wieder die aktuelle Lage im Frankenreich herangezogen werden: In den 830er Jahren war der Konflikt zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen um die Thronfolge keinesfalls gelöst, nach langen Unsicherheiten war sein Sohn Lothar erst 834 nach Italien ausgewiesen worden¹⁴². Die dauernden Unwägbarkeiten in Kombination mit den innerkirchlichen Differenzen könnten also durchaus zu einem Umdenken Bodos geführt haben und ihn dazu bewogen haben, sich für einen Glaubenswechsel zu entscheiden.

3.1.4. Die Bewertung der Ereignisse durch Bodos Zeitgenossen

Insgesamt ist festzustellen, dass schon allein aufgrund der Wortwahl in den Quellen Rückschlüsse auf die Bewertung der Ereignisse durch Bodos Zeitgenossen gezogen werden können. Hier ist wiederum zunächst der ausführliche Bericht in den *Annales Bertiniani* zu betrachten: Prudentius schließt diesen mit der Aussage, dass sogar das Kaiserpaar über die Geschehnisse tief erschüttert war, weshalb Ludwig der Fromme den Berichten zunächst keinen Glauben schenken wollte¹⁴³. Auch im Übrigen kritisiert der spätere Bischof von Tours das Verhalten des ehemaligen Pfalzdiakons, indem er von Verrat, Verderbtheit und Abtrünnigkeit spricht. Daraus lässt sich schließen, dass er Eleazar als schlechten Menschen und Sünder charakterisierte, der nicht mehr in die christliche Welt passte.

Als Anhaltspunkt für die Reaktion der Zeitgenossen zählt ebenfalls die Verbreitung der Geschichte um den Konvertiten Bodo in der Folgezeit. Wenn der Vorfall eine räumlich weite Streuung hatte und in einer Vielzahl von Quellen erwähnt ist, kann davon ausgegangen werden, dass es für seine Mitmenschen ein überaus interessantes Ereignis gewesen sein muss, welches tradiert wurde. Heinz LÖWE verneint diese Ansicht mit der Begründung, dass die Konversion nur in den *Annales Bertiniani* und den *Annales Alamannici* samt Ableitungen verbreitet waren und damit nur im direkten Umkreis des Hofes. Vielmehr war Bodos Religionswechsel „den Hofkreisen zu peinlich, als

¹⁴² Vgl. hierzu ebd., S. 160 f.

¹⁴³ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 28: *Quod quantum augustis cunctisque christianae fidei gratia redemptis luctuosum extiterit, difficultas, qua imperatori id facile credendum persuaderi non potuit, patenter omnibus indicavit.*

daß man ihn an die große Glocke gehängt hätte¹⁴⁴. Fraglich ist, ob dieser Ansicht so zugestimmt werden kann. Richtig ist, dass die Notizen über Bodos Konversion nur in den zwei Annalenwerken aufgefunden werden kann, da die *Annales Augienses* und *Annales Weingartenses* allesamt für den fraglichen Zeitraum nicht selbstständig geführt, sondern aus den *Annales Alamannici* entnommen wurden. Die Erwähnungen im alemannischen Raum verwundern insofern nicht, als dass Bodo nach Aussage der Quellen ebenfalls alemannischer Herkunft¹⁴⁵ war und sein Religionswechsel in seiner Heimat sicherlich mit großem Interesse verfolgt wurde. Darüber hinaus wurde Walahfrid Strabo 838 durch Ludwig den Frommen zum Abt der Reichenau ernannt¹⁴⁶. Es ist also sehr wahrscheinlich, dass er die Neuigkeiten vom Hof mit an den Bodensee gebracht hat. Auch der damalige Hofkapellan Grimald (gest. 872) befand sich zum Zeitpunkt der Ereignisse am Hof Ludwigs. Dieser wurde später der Abt von St. Gallen und der Reichenau, weshalb er ebenfalls die Nachrichten über Bodo mit nach Alemannien gebracht haben könnte¹⁴⁷. Nichtsdestoweniger gelten die *Annales Bertiniani* als Nachfolger der Reichsannalen: die Notizen über Bodos Apostasie sind also nicht in irgendwelchen Annalen eines unbedeutenden Kloster versteckt, sondern im wichtigsten christlichen Werk des 9. Jahrhunderts. Somit kann der These LÖWES nicht vorbehaltlos zugestimmt werden. Darüber hinaus wurde Bodos Konversion auch in späteren Werken eifrig thematisiert. Wie sonst hätten Erzbischof Amulo von Lyon zehn und Hinkmar von Reims fast 30 Jahre nach den Ereignissen noch Kenntnis von dem abtrünnigen Pfalzdiakon gehabt haben können? Der scharfe Ton, in welchem Amulo und Hinkmar Bodos Handeln verurteilten, spricht dafür, dass dieses ungeheure Ereignis noch Jahrzehnte später Ernst genommen wurde. Von einer begrenzten Kenntnisnahme der Zeitgenossen kann deshalb keine Rede sein, vielmehr kann durchaus davon ausgegangen werden, dass die Konversion Bodos hohe Wellen schlug.

Ein weiteres Indiz dafür ist die Rasur der Antworten Bodos aus dem Briefwechsel mit Alvaro von Córdoba. Diese wurden der Handschrift wohl erst 100 oder 200 Jahre nach den Ereignissen zugefügt, so dass

¹⁴⁴ H. LÖWE, *Apostasie*, S. 158.

¹⁴⁵ *Annales Bertiniani*, ed. F. GRAT, S. 27: [...] *innotuit Bodonem diaconum, Alamannica gente progenitum [...]*

¹⁴⁶ *Annales Augienses*, ed. P. JAFFE, S. 703 ad a. 838: *Erelealdus cessit; et Walafrid constitutus est.*

¹⁴⁷ So auch H. LÖWE, *Apostasie*, S. 158.

lange Passagen bis heute nicht mehr rekonstruierbar sind¹⁴⁸. Nichtsdestotrotz zeigt diese Tatsache deutlich, dass die Entscheidung des Pfalzdiakons auch noch nach langer Zeit als gefährlich für den Leser eingestuft wurde, da ansonsten sicherlich nicht solch ein radikales Vorgehen gewählt worden wäre.

3.1.5. Die Folgen der Konversion

Welche Folgen hatte die Konversion zum Judentum für den ehemaligen Pfalzdiakon Bodo? Kann sein weiteres Leben in Saragossa rekonstruiert werden? Eine treffende Zusammenfassung der persönlichen Konsequenzen bietet Amulo von Lyon in seinem *Liber contra Iudaeos: [D]esereret palatium, desereret patriam et parentes, desereret penitus Christianorum regnum*¹⁴⁹. Was kann daraus geschlossen werden? Nachdem sich Bodo für ein Leben als Jude entschieden hatte, musste er sein bisheriges Leben komplett hinter sich lassen. Nicht nur sein Lebensmittelpunkt am Hof, auch seine Familie und jegliche Beziehungen waren damit unwiderruflich gekappt. Trotz seines hohen geistlichen Ranges und seiner guten Ausbildung¹⁵⁰ war ihm sein neuer Glaube wichtiger als Familie, Freunde sowie seine Stellung am Hof und in der Gesellschaft. Durch seine Entscheidung musste er zudem konsequenterweise *penitus Christianorum regnum*¹⁵¹ verlassen. Stattdessen zog er nach Saragossa, wo er nach der harschen Kritik Amulos Gott verleugnete¹⁵².

Trotz der abfälligen Wortwahl wird deutlich, dass dem Protojuden nach seiner Konversion nur noch die Niederlassung auf der Iberischen Halbinsel blieb, da er dort gegebenenfalls bereits Kontakte hatte und innerhalb der großen lokalen Gemeinde relativ frei und ungehindert leben konnte. Um ein vollwertiges Mitglied seines neuen Glaubens zu ein, musste er sich zusätzlichen den rituellen Gebräuchen des Judentums anpassen und unter anderem das Hebräische erlernen. Kurz nach seiner Konversion beherrschte Eleazar die Sprache jedoch offenbar

¹⁴⁸ Zur Beschreibung vgl. J. LARA OLMO, *La polémica*, S. 133–135.

¹⁴⁹ Amulo, *Liber contra Iudaeos*, ed. J. MIGNE, Sp. 171.

¹⁵⁰ Ebd., Sp. 171: [...] *nobiliter nutritus et in Ecclesiae officiis exercitatus, et apud principem bene habitus*.

¹⁵¹ Ebd., Sp. 171.

¹⁵² Ebd., Sp. 171: *nunc apud Hispaniam inter Saracenos Iudaeis sociatus, persuasus sit ab impiis Christum Dei Filium negare, baptismi gratiam profanare, circumcisionem carnalem accipere, nomen sibi mutare*.

noch nicht, wie aus dem Brief des Alvaro von Córdoba zu entnehmen ist¹⁵³. Amulo von Lyon ergänzte seinen Bericht um die Beschreibung, dass Eleazar nunmehr jeden Tag die teuflische Synagoge besuche und dort Götzendienst leiste¹⁵⁴. Hier wird ungeachtet des polemischen Inhalts deutlich, dass der ehemalige Pfalzdiakon nach seiner Auswanderung auf die Iberische Halbinsel versuchte, sich in das religiöse Leben der dortigen Judengemeinde zu integrieren.

Abschließend sei hier erneut auf den Bericht der *Annales Bertiniani* aus dem Jahr 847 verwiesen. Offenbar hatte Eleazar in der Zwischenzeit einen relativ großen Einfluss beim muslimischen Herrscher erlangt: Nicht umsonst hätten ansonsten die Christen in Al-Andalus eine Petition an Karl den Kahlen gerichtet, worin sie ihn um Unterstützung gegen die Forderungen des ehemaligen Pfalzdiakons baten¹⁵⁵. Es ist somit überaus wahrscheinlich, dass sich Eleazar in seiner neuen Umgebung zu diesem Zeitpunkt bereits eine aussichtsreiche Stellung erarbeitet hat. Diesbezüglich vermutete David SELIGSON sogar, er sei „officer in the Saragossan military forces“¹⁵⁶ geworden. Für eine militärische Laufbahn des Konvertiten existieren jedoch keinerlei Hinweise, so dass dies eher in das Spekulative abgeleitet. Dennoch und trotz aller Unannehmlichkeiten, welche die Konversion nach sich zog, ergibt sich also folgendes Bild: Durch seine gute Ausbildung erlangte Eleazar relativ schnell wieder einen hohen gesellschaftlichen Rang. Die Aufgabe seines alten Lebens zog zumindest keine allzu großen materiellen Schäden nach sich.

3.1.6. Zwischenfazit

Was bleibt nun zu Bodos Konversion abschließend festzustellen? Der gelehrte und angesehene Diakon wagte im Jahr 838 einen überaus großen und mutigen Schritt. Er kehrte seinem bisherigen sicheren Leben den Rücken, um auf der Iberischen Halbinsel neu als Jude anzufangen. Die damit verbundenen Opfer hat er für das offene Bekenntnis zu seinem neuen Glauben scheinbar bewusst auf sich genommen. Neben den angesprochenen fleischlichen Gelüsten kann Bodo vor

¹⁵³ Albarus Cordubensis, ed. J. GIL, Ep. XVI, Nr. 4: [...] scis nos ignaros lingue Hebreę.

¹⁵⁴ Amulo, Liber contra Iudaeos, ed. J. MIGNE, Sp. 171. [...] quotidie in synagogis Satanae barbatus et conjugatus, cum caeteris blasphemet Christum et Ecclesiam ejus.

¹⁵⁵ Annales Bertiniani, ed. F. GRAT, S. 53 f. Vgl. hierzu insbesondere Anm. 112.

¹⁵⁶ D. SELIGSON, In the post-Talmudic, S. 73.

allem in Hinblick auf seinen Umgang mit Juden während seiner Zeit am Hof Ludwigs des Frommen als erfolgreicher Missionierungsfall gesehen werden. Als Hauptgrund sind jedoch die religiösen Uneinigkeiten im Christentum und die instabile Lage im Frankenreich zu nennen, während die weiteren von den Zeitgenossen genannten Motive allenfalls eine marginale Rolle spielten.

Der Ablauf der Konversion scheint von Seiten Bodos detailliert geplant worden zu sein, nachdem er sich zu einer Entscheidung durchgerungen hatte. Zu keinem Zeitpunkt entstand der Eindruck, er sei aus Unbesonnenheit zum Judentum übergetreten: So stand er wohl schon während seiner Zeit als Pfalzdiakon mehrfach in Kontakt mit den Juden und konnte wertvolle Informationen über ihre Kultur sammeln, bevor er den entscheidenden Schritt wagte. Als er sich dazu entschlossen hatte, gab es für ihn keinen Weg mehr zurück. Bodo setzte sein Vorhaben ohne Rücksicht auf andere in die Tat um, was schon daran zu erkennen ist, dass er sogar seine Weggefährten als Sklaven verkaufte. Auch in den Folgejahren trat Eleazar überzeugt von seinem neuen Glauben auf, wie aus seinem bestimmten Briefwechsel mit Alvaro zu entnehmen ist.

3.2. Die Konversion des Petrus Alfonsi zum Christentum (1106)

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, finden sich in der Geschichte der Iberischen Halbinsel zahlreiche Juden, welche im Zuge der Reconquista mehr oder minder freiwillig zum Christentum übertraten. Im Folgenden soll ein Konvertit untersucht werden, der sich relativ früh – noch vor dem Zenit der Zwangsbekehrungen – zum christlichen Glauben bekannte. Moshe ha-Sfaradi ließ sich am 29. Juni 1106 unter der Patenschaft Königs Alfons I. von Aragón (reg. 1104-1134) in Huesca taufen. Unter seinem Taufnamen Petrus Alfonsi ist er als Gelehrter, Schreiber und Naturwissenschaftler bis heute einem breiten Publikum bekannt.

Seine Konversion erregte in der damaligen Welt Aufsehen, weshalb er diese in seiner im Jahr 1110 veröffentlichten Apologetik mit dem Titel *Dialogus contra Iudaeos* rechtfertigte. Schließlich zog er nach England, um am Hof Heinrichs I. (reg. 1100-1135) für die Reconquista auf der Iberischen Halbinsel zu werben. Auch nach seinem Tod wurden die Werke des Petrus Alfonsi stark rezipiert: So wurde er unter anderem von Joachim von Fiore (um 1130/35-1202) herangezogen sowie in Jacobus de

Voragine (1228/29-1298) *Legenda aurea* erwähnt. Durch sein umfangreiches Œuvre, seine Mehrsprachigkeit und seine theologisch-wissenschaftliche Bildung zählt Petrus Alfonsi nach wie vor zu einem der wichtigsten Grenzgänger und Gelehrten in der Geschichte der Iberischen Halbinsel¹⁵⁷.

3.2.1. Quellen und Forschung zur Konversion des Petrus Alfonsi

Die Quellen über Moshe ha-Sfaradi sind sehr rar, weshalb sein Leben und seine Konversion nur fragmentarisch nachvollzogen werden können. Für hiesige Untersuchung ist aber in erster Linie der *Dialogus contra Iudaeos*¹⁵⁸ näher zu betrachten: Dieser enthält ein fiktives Zwiegespräch zwischen dem Juden Moyses und dem Christen Petrus, in welchem die beiden versuchen, sich gegenseitig von ihrem Glauben zu überzeugen¹⁵⁹. Besonders interessant ist hierbei das Vorwort des Werkes, in welchem der Autor unter anderem seine Konversion schilderte. Aufgrund der Tatsache, dass ein ehemaliger und zudem überaus gebildeter Jude gegen seine einstigen Glaubensgenossen schrieb, avancierte der *Dialogus* zur maßgeblichen Quelle der nächsten Jahrhunderte für die Polemik gegen das Judentum und zum bekanntesten Werk des christlich-lateinischen Diskurses¹⁶⁰. Schon anhand seiner weiten Verbreitung kann festgehalten werden, dass er von den Zeitgenossen wahrgenommen und damit auch rezipiert wurde. So wurde der

¹⁵⁷ Laut K. SMOLAK, Petrus Alfonsi als Mittler zwischen lateinisch-christlicher Tradition und orientalisches-arabischer Weisheit, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, hg. v. A. EBENBAUER u. K. ZATLOUKAL, Wien 1991, S. 261–273, hier: S. 263 sei Petrus Alfonsi der erste jüdische Konvertit des Mittelalters. Ob diese Annahme korrekt ist, sei dahingestellt und in diesem Rahmen nicht zu überprüfen. Nichtsdestotrotz gilt Petrus als der erste Konvertit vom Judentum zum Christentum, von welchem mehr als ein Name bekannt ist.

¹⁵⁸ Die hier maßgebliche Edition ist in der Dissertation von K. MIETH, Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition, Diss. masch., Berlin 1982, zu finden. Hier sei auch darauf hingewiesen, dass in der Forschung der Titel von Petrus Alfonsis Werk als *Dialogus contra Iudaeos* oder *Dialogi contra Iudaeos* geläufig ist. Im Folgenden wird im Einklang mit K. MIETH, Dialog, S. VIII die Variante im Singular gewählt.

¹⁵⁹ Diese Form des Dialogs als Streitgespräch zwischen den Religionen ist indes keine Erfindung des Petrus, sondern war bereits in der Spätantike bekannt, vgl. K. SMOLAK, Petrus Alfonsi, S. 262.

¹⁶⁰ Einen großen Teil des *Dialogus* (Kapitel I–IV) widmete Petrus tatsächlich der Polemik gegen die Juden. Zusätzlich wandte er sich in Kapitel V aber noch gegen den Islam, während die Kapitel VI–XII eine Verteidigung des Christentums darstellen. Vgl. hierzu J. TOLAN, Petrus Alfonsi and his Medieval Readers, Gainesville, Tallahassee, Tampa 1993, hier: S. 12–41.

Dialogus nicht zuletzt in Petrus Venerabilis' (1092/94–1156) Polemik *Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* ausgewertet¹⁶¹.

Das weitere literarische Œuvre des Petrus Alfonsi ist überaus umfangreich, weshalb im Folgenden nur die für hiesige Untersuchung relevanten Werke näher vorgestellt werden¹⁶². So verfasste er im Jahr 1115 die so genannte *Disciplina clericalis*, eine Sammlung von kurzen Erzählungen und Fabeln, welche menschliche Verhaltensweisen darstellen sollen. Da es sich hierbei um die früheste europäische Novellensammlung handelt, kann der Konvertit als methodisches Vorbild für Giovanni Boccaccio und Geoffrey Chaucer (um 1343–1400) angesehen werden, mithin als „Stammvater der abendländischen Novelle“¹⁶³. Mit über 85 erhaltenen Manuskripten ist die *Disciplina clericalis* eine der am weitesten verbreiteten Schriften des Mittelalters. Zu ihrer großen Bekanntheit trug auch die rasche Übersetzung in viele Volkssprachen, unter anderem ins Katalanische, bei¹⁶⁴. Darüber hinaus wurde eine Episode aus dem Werk in Jakobus de Voragine's *Legenda aurea* verwendet, um im vorliegenden Fall gegen den Islam zu polemisieren¹⁶⁵.

¹⁶¹ Siehe hierzu M. KNIEWASSER, Antijüdische Polemik, S. 56–64.

¹⁶² Eine Aufzählung aller von Petrus verfassten Werke findet sich bei J. TOLAN, *Medieval Readers*, S. 44–72. Für alle dem Petrus zugeschriebenen Werke vgl. ebd., S. 205–211.

¹⁶³ P. MIETH, *Dialog*, S. IV. Die *Disciplina clericalis* steht in der orientalischen Tradition der *sifre musar*. Hierbei handelt es sich um eine „pädagogische Literatur der Lebensklugheit, welche die Einwurzelung des Judentums in seine arabische Umwelt abbildet“, vgl. M. KNIEWASSER, Antijüdische Polemik, S. 37. Diese diente der Ausbildung der Juden, allerdings nicht in erster Linie zum Zwecke der religiösen Erziehung, sondern der fachlichen Methodik im Bereich der *Artes liberales*.

¹⁶⁴ Von der *Disciplina clericalis* sind mehr als 85 Handschriften bekannt, siehe die Aufzählung bei C. LEONE, S. LXVI–LXVIII. Das Werk wurde bereits im Jahr 1911 durch A. HILKA und W. SÖDERHJELM kritisch ediert: Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*. Bd. 1: Lateinischer Text, ed. A. HILKA u. W. SÖDERHJELM, Helsingfors 1911. Für die nachfolgende Untersuchung wurde zudem die im Jahr 2010 von C. LEONE herausgegebene kommentierte Version herangezogen: Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*. Sapienza orientale e scuola delle novelle, hg. v. C. LEONE (Testi e Documenti di Letteratura e di Lingua 31), Roma 2010.

¹⁶⁵ Jakobus de Voragine, *Legenda aurea*. Con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf. Bd. 2, ed. G. MAGGIONI, übers. F. STELLA (Edizione nazionale dei testi mediolatini 20, Serie II 9), Firenze, Milano 2007, cap. 177, S. 1416, cap. 102–103: *Alibi tamen legitur quod fuerit quidam monachus qui Magumethum instruxit nomine Sergius qui in errorem Nestorii incidens dum a monachis fuisset expulsus in Arabiam uenit et Magumetho adhesit, licet alibi legatur quod fuerit archidiaconus in partibus Antiochie degens et fuerit, ut asserunt, Iacobita, qui circusionem predicant Christumque non deum, sed hominem tantum iustum et sanctum, de spiritu sancto conceptum et de uirgine natum affirmant; que omnia Sarraceni credunt*. Dieser Abschnitt bezieht sich auf die Stelle in Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, hg. v. C. LEONE, S. 34: *De Sarracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda [...]*.

Für die hiesige Untersuchung relevant ist ferner ein Brief des Petrus, in welchem er sich an in Frankreich befindliche Gelehrte wandte und sie aufforderte, sich um neues Wissen zu bemühen¹⁶⁶. Darin beschrieb der ehemalige Jude auch seine Wissenschaftstheorie, nach welcher er die Astronomie als wichtigste Lehre hervorhob. Erneut trat Petrus Alfonsi im Jahr 1121 als Zeuge bei einem Kaufvertrag über ein Landgut bei Saragossa auf¹⁶⁷.

Die mittelalterliche Rezeption des Petrus Alfonsi ist sehr ausführlich, weshalb für hiesige Darstellung exemplarisch nur eine Quelle genannt wird, welche explizit die Konversion des ehemaligen Juden thematisiert. So erwähnte Alberich von Troisfontaines (gest. nach 25. Januar 1152) die Taufe des Juden in einer ausführlichen Passage seiner Universalchronik¹⁶⁸. Die Tatsache, dass die Konversion in einem solch umfangreichen Werk enthalten ist, deutet darauf hin, dass sie dem Verfasser von großer Bedeutung gewesen sein muss. Da die Traktate des Protochristen – wie bereits festgestellt – schon im Mittelalter weit verbreitet waren, ist es jedoch nicht weiter verwunderlich, dass sie die Aufnahme in Alberichs Chronik gefunden haben¹⁶⁹.

Durch die weite Verbreitung seiner Schriften wurde Petrus Alfonsi von späteren Autoren und Wissenschaftlern mit regem Interesse betrachtet. Neben seinen Hauptwerken hatten auch seine wissenschaftlichen Traktate einen hohen Bekanntheitsgrad in der christlich-lateinischen Welt. So galt sein *Dialogus* lange als „einzigartiger Wissensquell der folgenden Jahrhunderte für ihre Kenntnis der Lehrer des Judentums wie des Islam“¹⁷⁰. Petrus Alfonsis Werk wurde demnach selbst als Quelle über die weiteren monotheistischen Religionen herangezogen

¹⁶⁶ Der Brief wurde erstmals ediert von J. M. VALLICROSA, La aportación astronómica de Pedro Alfonso, in: Sefarad 3 (1943), S. 65–105, hier: S. 97–105. Eine überarbeitete Neuedition unter Berücksichtigung von einigen Missverständnissen VALLICROSAS lieferte J. TOLAN in seinem Werk Medieval Readers, S. 164–172.

¹⁶⁷ Siehe hierzu M. VALLICROSA, Un nuevo dato sobre Pedro Alfonso, in: Sefarad 7 (1947), S. 136–137, hier: S. 136 f. Zu bemerken ist hier allerdings, dass VALLICROSA keine Edition des Kaufvertrages vornahm.

¹⁶⁸ Albericus monachus Triumfontium: Chronicon, ed. P. SCHEFFER-BOICORST (MGH SS 23), Hannover 1874, S. 631–950, hier: S. 816, Z. 49–52.

¹⁶⁹ Weiterführend zu Alberich siehe M. SCHMIDT-CHAZAN, Aubri de Trois-Fontaines. Un historien entre la France et l'Empire, in: Annales de l'Est 36 (1984), S. 163–192.

¹⁷⁰ M. MÜLLERBURG u. a., „Und warum glaubst du dann nicht?“ Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, hg. v. M. BORGOLTE; J. DÜCKER; M. MÜLLERBURG u. a. (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, S. 261–324, hier: S. 299.

und war oftmals Anlass, sich mit dem Umgang mit den Juden im Mittelalter sowie dem interreligiösen Dialog zu beschäftigen.

Hierbei waren es hauptsächlich jüdische Autoren, welche die Konversion des Moshe kritisch ansahen und sie als Ergebnis von aggressiver Bekehrungspolitik der Benediktiner einschätzten¹⁷¹. Dies wandelte sich erst allmählich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Statt als Apostat wurde er immer mehr als Grenzgänger und Vorbild für die Interkulturalität auf der Iberischen Halbinsel betrachtet. Zuletzt geriet Petrus Alfonsi vor allem wegen seiner Verdienste um die Tradierung des arabisch-orientalischen Wissens in die christlich-lateinische Welt in den Fokus der interdisziplinären Wissenschaften. Neben umfangreichen Kenntnissen über die Naturwissenschaften machte er sich vor allem um die Verbreitung der griechischen Philosophen über die arabischen Bearbeitungen verdient¹⁷².

3.2.2. Die Konversion des Petrus Alfonsi

Moshe ha-Sfaradi wurde in den 60er oder 70er Jahren des 11. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel geboren. Sein exaktes Geburtsjahr¹⁷³ kann ebenso wenig wie sein Geburtsort aus den Quellen geschlossen

¹⁷¹ So z. B. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain* 1, Philadelphia 1961, S. 59.

¹⁷² Exemplarisch sei hier auf folgende Publikationen verwiesen: S. SCHRÖDER, Die Klimazonenkarte des Petrus Alfonsi. Rezeption und Transformation islamisch-arabischen Wissens in Europa, in: *Raumkonzepte: disziplinäre Zugänge*, hg. v. I. BAUMGÄRTNER, P. KLUMBIES u. F. SICK, Göttingen 2009, S. 257–277; C. BURNETT, Learned knowledge of Arabic poetry, rhymed prose, and didactic verse from Petrus Alfonsi to Petrarch, in: *Poetry and philosophy in the Middle Ages: A festschrift for Peter Dronke*, hg. v. J. MARENBOON, Leiden 2001, S. 29–62; J. 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; D. Romano, Mošé Sefardí (= Pedro Alfonso) y la ciencia de origen árabe, in: *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, hg. v. M. LACARRA (Colección de Estudios Altoaragoneses 41), Huesca 1996, S. 367–375.

¹⁷³ Lange wurde das Jahr 1062 vermutet, da aufgrund eines Fehlers im *Dialogus* oftmals versehentlich gelesen wurde, dass er 44 Jahre nach seiner Geburt getauft wurde. Allerdings hat C. NEDELCOU, *Date de naissance*, S. 462 f. schlüssig dargelegt, dass dies nicht der Fall sein kann. Somit bleibt das Geburtsjahr des Petrus nach wie vor unklar. Weiterführend zu den verschiedenen Ansichten hierzu vgl. die Aufzählung bei M. MOTIS DOLADER, *Contexto histórico-jurídico de los judíos del reino de Aragón (Siglos XI–XII): pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas*, in: *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, hg. v. M. LACARRA (Colección de Estudios Altoaragoneses 41), Huesca 1996, S. 49–146, hier: S. 50.

werden, obwohl in der Forschung vielfach angenommen wurde, dass er in Huesca – seinem Taufort – das Licht der Welt erblickte¹⁷⁴.

Dem kann nach der Untersuchung des *Dialogus* nicht ohne Weiteres widersprochen werden: In der Apologetik streiten sich der Jude Moshe und der Christ Petrus um den wahren Glauben. Freilich handelte es sich hierbei nicht um willkürlich ausgesuchte Namen, sondern um die zwei Identitäten des Konvertiten vor und nach seiner Taufe¹⁷⁵. Aus diesem Grund können die im Text enthaltenen Aussagen grundsätzlich auf das Leben des „realen“ Petrus Alfonsi übertragen werden. Hierbei wies er immer wieder auf seine umfassenden Kenntnisse hin. So wird unter anderem erwähnt, dass der Konvertit Petrus unter Muslimen aufgewachsen sei und sogar ihre Sprache beherrsche¹⁷⁶. Zudem offenbart das in seinem *Dialogus* enthaltene Kapitel über den Islam ein breites Wissen über diesen Glauben¹⁷⁷, weshalb es sehr wahrscheinlich ist, dass er in Al-Andalus und gegebenenfalls sogar in Huesca aufgewachsen ist. Die Stadt war während seiner Kindheit noch muslimisch dominiert und Moshe hätte deshalb aus persönlicher Erfahrung über die Muslime schreiben können¹⁷⁸. Darüber hinaus habe er schon in jungen Jahren eine fundierte und umfangreiche Ausbildung erhalten: So habe er die jüdische Schrift und die Kunst der Diskussion erlernt. Ferner sei er bereits in seiner Jugend dazu fähig gewesen, die Tora auszulegen. Dies sei so weit gegangen, dass er seine Glaubensbrüder belehren und seine Religion sogar gegen christliche Angriffe verteidigen habe können¹⁷⁹. Der (fiktive) Moshe wurde demnach als hoch gebildeter Schriftgelehrter der Juden dargestellt, woraus sich zwei Folgerungen für seine (reale) Biographie ziehen lassen: Erstens musste

¹⁷⁴ So gibt z. B. M. KNI EWASSER, *Antijüdische Polemik*, S. 34 f. dies ohne weitere Nachweise an.

¹⁷⁵ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 2, Z. 23–26: *Librum autem totum distinxi per dialogum, ut lectoris animus promptior fiat ad intelligendum. In tutandis etiam Christianorum rationibus nomen, quod modo Christianus habeo, posui, in rationibus vero adversarii confutandis nomen, quod ante baptismum habueram, id est Moysen.*

¹⁷⁶ Ebd., S. 62, Z. 22 f.: *Semper enim, ut dixi, in eis conversatus et nutritus es, libros legisti, linguam intelligis.*

¹⁷⁷ Ebd., S. 62–73. In dieser Passage ist unter anderem eine eingehende – und korrekte – Beschreibung der Rechte und Pflichten während des islamischen Fastenmonats Ramadan enthalten, siehe dazu ferner ebd., S. 63, Z. 1–12.

¹⁷⁸ Zu den Umständen der Eroberung Huescas durch die Christen vgl. K. MIETH, *Der Dialog*, S. V f.

¹⁷⁹ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 2, Z. 8–11: *[...] Iudeis, qui me antea noverant, et probaverant peritum in libris prophetarum et dictis doctorum, partem etiam, licet non magnam, habere omnium liberalium artium, quod legem et fidem accepissem Christianorum et unus essem eorum [...].*

er in einer Stadt gelebt haben, in welcher es eine jüdische Gemeinde und Schule sowie eine Synagoge gegeben haben musste. Zweitens muss er eine fundierte Ausbildung in der Schriftauslegung und den übrigen Wissenschaften erhalten haben, so dass er bei seiner Taufe sicherlich schon erwachsen war¹⁸⁰.

Zudem besaß Moshe offenbar Kenntnisse in der jüdischen Mystik, da er in seinem *Dialogus* eine kabbalistische Figur als Argument für das Christentum aufführte¹⁸¹. Problematisch ist hier allerdings, dass mystisches Wissen einem Juden im Mittelalter erst ab dem 30. Lebensjahr vermittelt werden konnte und nur einer kleinen Elite vorbehalten war. Ob dies mit Moshes Leben übereinstimmt, kann allerdings aufgrund der mangelhaften weiterführenden Überlieferung zu seinem Leben weder gänzlich bestätigt noch widerlegt werden. Festzuhalten bleibt lediglich, dass er eine Ausbildung in der Mystik nicht ausdrücklich erwähnte, obwohl er seine Fertigkeiten ansonsten sehr betonte¹⁸². Es wäre somit äußerst ungewöhnlich, wenn er gerade solch elitäre Kenntnisse verschwiegen hätte.

Im Zuge der allmählichen Rückeroberung von Al-Andalus wurde Huesca im Jahr 1096 von christlichen Heeren erobert. Moshe erhielt schließlich ein Amt am Hof Alfons' I. von Aragón und war somit in unmittelbarer Nähe des Königs. Welche Tätigkeit er dort ausübte, verriet Petrus in der Einleitung nicht, obwohl vor allem in der älteren Forschung vielfach die Rede davon ist, dass Petrus bereits zu dieser Zeit Arzt gewesen sein muss¹⁸³. Der Konvertit erwähnte indes lediglich, dass er in den freien Künsten ausgebildet sei¹⁸⁴, unter welche seiner Auffassung nach auch die Medizin fällt. So umfassen die *Artes liberales* in

¹⁸⁰ So auch I. RESNICK in der Einführung zu Petrus Alfonsi, Petrus Alfonsi: Dialogue against the Jews, übers. v. I. RESNICK (The Fathers of the Church. Medieval Continuation 8), Washington D. C. 2006, S. 12.

¹⁸¹ Vgl. hierzu M. KNIEWASSER, Antijüdische Polemik, S. 35.

¹⁸² Dieser Meinung ist auch J. TOLAN, Medieval Readers, S. 10: „This self-praise is characteristic of Alfonsi [...]“

¹⁸³ Diese Annahme hat seinen Ursprung wohl in der Erwähnung Alfons von Spinus (gest. um 1491) Werk *Fortalitium fidei* I, 39 f. u. III, 122 f., welches im dritten Viertel des 15. Jahrhunderts verfasst wurde, vgl. M. KNIEWASSER, Antijüdische Polemik, S. 35, Anm. 8. Das Werk ist bisher noch nicht in einer aktuellen Edition erschienen. In vorherigen Quellen wurde eine Tätigkeit des Petrus als Arzt auf der Iberischen Halbinsel noch nicht angeführt, allerdings ist eine derartige Beschäftigung nicht ganz von der Hand zu weisen. So war es für viele Juden üblich, als Medicus zu arbeiten.

¹⁸⁴ Siehe hierzu auch J. VALLICROSA, Aportación, S. 66 f. Weiterführend zu den *Artes liberales* und ihrer Entwicklung seit der Antike vgl. H. MARROU, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Bd. 2: Le monde romain, 4. Aufl., Tours 1981, für das Mittelalter insb. S. 149–162.

seiner *Disciplina clericalis* die Logik, Arithmetik, Geometrie, Medizin, Musik, Astronomie und entweder Nekromantie oder die Philosophie. Alternativ zählte er noch die Grammatik für alle philosophisch ungebildeten Menschen auf¹⁸⁵. Dies wird zusätzlich in seinem Brief an die französischen Gelehrten bestätigt, in welchem er sich selbst *als frater eorum et condiscipulus*¹⁸⁶ bezeichnete. Darin beschrieb er erneut seine Vorstellung der Sieben Freien Künste, unter die seiner Aussage nach wiederum die Medizin fällt¹⁸⁷. Zudem war er spätestens am Hof Heinrichs I. als Arzt nachgewiesen¹⁸⁸, weshalb es nicht unwahrscheinlich ist, dass er dieses Amt bereits unter Alfons innehatte¹⁸⁹. Petrus war offenbar tatsächlich hoch gebildet – oder nahm dies zumindest an.

Durch seine Tätigkeit ist es durchaus möglich, dass sich zwischen Moshe und dem aragonesischen König im Laufe der Jahre eine Art Vertrauensverhältnis entwickelte. Schließlich konvertierte er am Tag der Apostelfürsten Peter und Paul – mithin also am 29. Juni – des Jahres 1006 in der Kathedrale von Huesca zum Christentum¹⁹⁰. Getauft wurde er vom dortigen Bischof Stephan¹⁹¹. Seine Patenschaft übernahm kein Geringerer als König Alfons I. von Aragón selbst¹⁹². Moshe nahm nach

¹⁸⁵ Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, hg. v. C. LEONE, S. 30: *Hae sunt artes: dialectica, arithmetica, geometria, phisica, musica, astronomia. De septima vero diversae plurimorum sunt sententiae quoniam sit. Philosophi que prophetias sectantur, aiunt nigromantiam esse septimam. Aliqui ex illis videlicet qui prophetiis non credunt, philosophiam volunt esse septimam [...] Quidam qui philosophiae non student, grammaticam esse affirmant.*

¹⁸⁶ Petrus Alfonsi, *Epistola ad peripateticos*, ed. J. TOLAN, in: TOLAN, J., *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, Tallahassee, Tampa u. a. 1993, S. 164–172, hier: S. 165.

¹⁸⁷ Ebd., S. 166: *Ad phisicam uero ad numerandum elementa, complexiones, species et gradus ipsarum, pondera medicinarum, inirmitates, dies, septimanas et terminationes februm et multa alia necessaria.*

¹⁸⁸ Dies ist aus einer Abschrift der *Disciplina clericalis* bekannt, in deren Incipit sich ein Vermerk befindet, dass Petrus der Hofarzt Heinrichs I. sei. Vgl. hierzu I. RESNICK in der Einleitung zu Petrus Alfonsi, *Dialogue*, S. 17.

¹⁸⁹ So auch M. KNI EWASSER, *Antijüdische Polemik*, S. 35.

¹⁹⁰ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 1 Z. 35–S. 2, Z. 3: *Hora etiam beptismatis preter ea, que premissa sunt, credidi beatos apostolos et sanctam ecclesiam catholicam. Hoc autem factum est a nativitate domini anno millesimo centesimo sexto era millesima centesima quadragesima quarta, mense iunio, die natalis apostolorum Petri et Pauli.*

¹⁹¹ Ebd., S. 1, Z. 32–34: *[...] baptizatus sum in sede Osciensis civitatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sacnti, purificatus manibus Stephani (...) episcopi.*

¹⁹² In der älteren Literatur wurde auch des Öfteren vermutet, dass es sich beim Taufpaten des Petrus Alfonsi nicht um Alfons I. von Aragón, sondern um Alfons VI. von Kastilien handelt, da der Taufpate des Petrus als *Alphonsus gloriosus Hispaniae Imperator* bezeichnet wird. Alfons I. von Aragón nahm diesen Titel aber erst 1109 an und zudem befand sich Alfons VI. gegebenenfalls zum Zeitpunkt der Taufe Moshes in Huesca bei seinem zukünftigen Schwiegersohn. Dieser Annahme kann jedoch nicht zugestimmt werden, weil Moshe schon vor seiner Taufe am Hof erwähnt ist und sich zudem eine Art Vertrauensverhältnis

seiner Taufe den Namen Petrus Alfonsi an. Dieser Name war durchaus programmatisch, beinhaltete er doch den Tag seiner Taufe und den Namen seines Paten¹⁹³. Die Auswahl des Heiligenfestes war sicherlich ebenfalls nicht ganz zufällig erfolgt. So galt der weitere Tagesheilige Paulus ebenfalls als Konvertit, nachdem er als eifriger Christenverfolger Saulus von Gott bekehrt wurde. Es stellt sich deshalb die Frage, warum Moshe sich nicht für den Namen Paulus entschieden hat. Eine nähere Begründung hierfür nannte er in seinem *Dialogus* nicht, es könnte jedoch möglich sein, dass er eben gerade nicht mit dem Christenhasser Saulus gleichgesetzt werden wollte¹⁹⁴. Die stattdessen erfolgte Auswahl des Petrus als ersten Nachfolger Jesu Christi war deshalb nahe liegender. Dazu kommt noch Moshes Entschluss, sich nach seinem Herrscher und nicht nach seinem Täufer Stephan zu nennen: Dahinter könnte das Motiv liegen, dass er sich lieber am König als an der kirchlichen Institution orientieren wollte¹⁹⁵.

Im Übrigen sind aus der Quelle keine näheren Informationen zu den weiteren Vorgängen bei der Konversion des Petrus zu entnehmen. Es kann deshalb davon ausgegangen werden, dass diese mit dem üblichen Initiationsritus vonstatten ging.

3.2.3. Die Gründe für die Konversion

Welche Gründe bewegten Moshe ha-Sfardi dazu, sich im Jahr 1106 taufen zu lassen? Hierzu soll sein umfangreiches Schrifttum einer näheren Analyse unterzogen werden, allem voran der *Dialogus*, welcher im *Proemium* Erklärungen für seine Entscheidung enthält.

Es ist zunächst festzustellen, dass die Apolegetik die Konversionsentscheidung des Petrus Alfonsi rechtfertigen sollte, indem er darin seine zwei Identitäten vor und nach der Konversion fiktiv streiten ließ. Petrus nannte sogar den Anlass für die Veröffentlichung seines

zwischen ihm und dem aragonesischen König entwickelt hat. Zur Diskussion hierüber vgl. auch M. KNI EWASSER, *Antijüdische Polemik*, S. 35, insb. Anm. 5 sowie K. MIETH, *Dialog*, S. V.

¹⁹³ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 2, Z. 4–7: *Unde michi ob venerationem et memoriam eiusdem diei et apostoli nomen, quod est Petrus, michi imposui. Fuit autem pater meus spiritualis Alfunsus gloriosus Hyspanię imperator, qui me de sacro fonte suscepit, quare nomen eius prefato nomini meo apponens, Petrus Alfonsi michi nomen imposui.*

¹⁹⁴ Das eigentliche Fest *Conversio Pauli* wird am 25. Januar gefeiert.

¹⁹⁵ So auch W. DREWS, *Propaganda durch Dialog. Ein „asymmetrisches“ Selbstgespräch als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik*, in: *Francia* 32 (2005), S. 67–88, hier: S. 68.

Werkes: Er wollte seine wahren Gründe für den Glaubenswechsel darlegen und sich gegen die Hauptvorwürfe seiner ehemaligen Glaubensbrüder verteidigen, warum er ihrer Meinung nach zum Christentum übergetreten sei¹⁹⁶. So habe nach ihrem Dafürhalten Gott und seine Gesetze verdammt und somit jeglichen Respekt vor ihnen verloren¹⁹⁷. Darüber hinaus habe er die Worte der Propheten und der Heiligen Schrift nicht verstanden¹⁹⁸. Bereits hier ist deutlich zu erkennen, dass Petrus gegenüber seiner alten Religion, seiner Familie und seinem Umfeld wohl Schuldgefühle hatte, welche er mittels der theologischen Apologetik zu mindern versuchte. Durch die relativ sachliche Argumentation wollte er sicherlich auch betonen, dass er nicht nur aus niederen Beweggründen zum Christentum übergetreten ist¹⁹⁹.

Diese Annahme wird im Folgenden einer Überprüfung unterzogen. Hierfür ist der Inhalt des *Dialogus* eingehender zu untersuchen, in welchem Petrus versuchte, insbesondere die beiden theologischen Vorwürfe der Juden mehrere Male zu widerlegen. Nicht nur an einer Stelle des Werkes stellte er das Christentum als von der *ratio* beherrscht dar, während „der jüdische Volksglaube mit Philosophie, natürlicher Theologie und Vernunft nicht zu vereinbaren“²⁰⁰ sei. So zeigte sich der (fiktive) Jude Moysen zum Beginn des fünften *Titulus* überaus beeindruckt von der Argumentationsstruktur des Christen, welcher seiner Meinung nach die Wertlosigkeit und Widersprüchlichkeit der jüdischen Religion dargelegt hatte²⁰¹. Im Gegensatz zum Christentum sei der jüdische Dienst an Gott *irrationabile [...] atque ingratum*²⁰². Ein Verbleiben im Judentum war für den Gelehrten demnach keinesfalls

¹⁹⁶ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, Z. 17–20: *Hunc igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem proposui, post hec Christianam legem omnibus prestantiorem esse conclusi.*

¹⁹⁷ Ebd., S. 2, Z. 11–13: *[...] quidam eorum arbitrati sunt me hoc non fecisse, nisi quia adeo omnem abieceram verecundiam, quod et deum et legem contempseram.*

¹⁹⁸ Ebd., S. 2, Z. 13 f.: *Alii vero propterea me decisse dicebant, quod non, ut decuerat, prophetarum et legis verba intellexissem.*

¹⁹⁹ Zum *Dialogus* des Petrus und seinen theologischen Argumenten vgl. J. TOLAN, „*Ipsius gladio occidere*“. The use and abuse of Scripture in Iberian religious polemics, in: *Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, hg. v. M. TISCHLER u. A. FIDORA (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011, S. 201–213, hier: S. 204–208.

²⁰⁰ M. MÜLLERBURG u. a., *Warum*, S. 302.

²⁰¹ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 62, Z. 14–17: *Hactenus Iudaicę gentis fides quam inanis et inconstans in omnibus esset [...] monstrasti.*

²⁰² Ebd., S. 62, Z. 15.

eine Option, vielmehr musste er sich zwischen einem Wechsel zum Islam oder zum Christentum entscheiden. Ersteres schloss er jedoch schon allein durch die Niederschrift des fünften Titels aus, in welchem er immens gegen den Islam polemisierte. Dieser wurde von Petrus als „synkretistisches Produkt eines barbarischen Heidentums mit häretischen christlichen Formen und dem samaritanischen Judentum“²⁰³ dargestellt. Besonders den almoravidischen Islam hatte Petrus wohl als äußerst negativ empfunden, da das nordafrikanische Berbervolk hinsichtlich der jüdischen Bevölkerung in Al-Andalus rücksichtslos agierte und zum Teil sogar Zwangsislamisierungen unternahm²⁰⁴. Aufgrund dieses Vorgehens kam wohl ein Übertritt zum Islam für Moshe schlichtweg nicht infrage. Damit blieb für ihn einzig der Übertritt zum Christentum als Lösung übrig: So lobte er in sechs letzten Abschnitten des *Dialogus* das Christentum überaus stark und erwähnte im Zuge dessen immer häufiger Wörter mit der Bedeutung *ratio*²⁰⁵. Auch wenn der Begriff hier nicht im Sinne der Aufklärung verwendet werden darf, ist als Ergebnis dennoch festzuhalten, dass Petrus seine Taufe als vernünftig und konsequent darstellte²⁰⁶.

Als weiteres Argument nannte Petrus seine Bildung, mithilfe welcher er schließlich vom Judentum abgefallen sei. So habe er die Kenntnis erlangt, dass der christliche Glaube der wahre sei, weshalb er sich zu diesem Glauben bekannt habe²⁰⁷. Allerdings gestand Petrus auch, dass ihm dies allein durch göttliche Gnade gelungen sei²⁰⁸, womit er jedoch nur Gott für seine Führung auf seinem Lebensweg danken wollte.

²⁰³ M. KNIEWASSER, Antijüdische Polemik, S. 41.

²⁰⁴ Siehe hierzu auch K. GREUSSING, Apostasie, S. 254.

²⁰⁵ Siehe hierzu M. MÜLLERBURG u. a., Warum S. 302 f. Eine statistische Untersuchung der Verwendung des Begriffes *ratio* findet sich bei L. ARDUINI, *Potere e ragione nel «Dialogus» di Pietro Alfonsi (Mosè Sefardi)*. Linee preliminari per una ipotesi interpretativa, in: *Mediævalia. Textos e estudios* 5/6 (1994), S. 21–97, hier: S. 71 f.

²⁰⁶ Eine endgültige Entscheidung, ob dies tatsächlich die individuelle Auffassung des Petrus spiegelt oder einer Anpassung an die Lesererwartung entspricht, muss freilich dahingestellt bleiben. Indes avancierte Petrus mit seiner Argumentation unter Heranziehung von Talmud und Bibel, welche den Übertritt zum Christentum als schlüssiges Ergebnis darstellt, als Vorbild für die spätere Konversionserzählungen, vgl. C. CLUSE, Betrügerische ‚Konvertiten‘ und ihre Erzählungen im Mittelalter, in: *Konversion in Räumen jüdischer Geschichte*, hg. v. M. PRZYBILSKI u. C. SCHAPKOW (Trierer Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 11), Wiesbaden 2014, S. 21–48, hier: S. 28 f.

²⁰⁷ Petrus Alfonsi schilderte dies sehr metaphorisch, indem er schrieb, dass er das *pallium* der Falschheit abgelegt und von der *tunica* der Freveltaten entblößt wurde, vgl. Petrus Alfonsi, *Dialogi*, ed. K. MIETH, S. 1, Z. 31 f.: [...] *exui pallium falsitatis et nudatus sum tunica iniquitatis*.

²⁰⁸ Ebd., S. 1, Z. 30: [...] *divine miseracionis* [...].

Insgesamt ist es also angebrachter, seine Apostasie vom Judentum „eher als Ergebnis einer angesammelten Bildung zu interpretieren, welche die intellektuelle Anspannung und Präzisierung der theologischen Systematisierung des Judentums nicht konsequent vollziehen kann“²⁰⁹. Moshe ist also zum Christentum konvertiert, weil er aufgrund seiner Bildung nicht mehr Jude bleiben konnte. Durch seine Abkehr vom Talmud und seiner Abneigung gegenüber dem Islam blieb ihm folglich also nichts anderes übrig, als sich taufen zu lassen. Dies wurde wohl noch vom Verhalten der jüdischen Gemeinden unterstützt, da diese ein Abweichen vom Talmud nicht duldeten²¹⁰.

Durch die eingehende Betrachtung aller bisher angesprochenen Punkte kann konstatiert werden, dass Petrus seinen Glaubenswechsel als konsequentes Resultat aus seinen Überlegungen darstellte²¹¹. Im Gegensatz zu vielen anderen seiner Zeitgenossen versuchte er nämlich, seine Erkenntnisse aufgrund von Erfahrungen und Nachprüfungen zu erlangen²¹².

Doch war eine eingehende Reflexion der einzige Grund für den Übertritt? Hierfür ist im Folgenden der dritte Vorwurf zu betrachten, mit dem sich Petrus Alfonsi von Seite der Juden konfrontiert sah. So sei er ihrer Meinung nach nur aus Gier und Prestigegründen zum Christentum übergetreten²¹³.

Bemerkenswert ist hierbei, dass Petrus diese Anschuldigung zwar aufzählte, jedoch im Folgenden nicht mehr weiter darauf einging. War Moshe möglicherweise tatsächlich für einen gesellschaftlichen Aufstieg zum Christentum übergetreten? Da der Jude eine überaus gute Ausbildung erhalten habe und sowohl Arabisch als auch Hebräisch beherrschte, hatte er grundsätzlich gute Chancen, sich am Hof Alfons' I. zu etablieren. Allerdings waren die hohen Ämter oftmals den Christen vorbehalten, weshalb ein Religionswechsel durchaus einen Aufschwung der Karriere bedeuten konnte. Somit wäre es eigentlich

²⁰⁹ M. KNI EWASSER, Antijüdische Polemik, S. 47.

²¹⁰ So auch ebd., S. 47 f.

²¹¹ So auch M. MÜLLERBURG u. a., Warum, S. 300.

²¹² Als Gegenbeispiel sei hier Petrus' Zeitgenosse Abraham bar Hiyya (gest. um 1136) genannt, der mit den Mitteln der Astronomie auch die Ankunft des Messias berechnen wollte, vgl. J. M. VALLICROSA, Aportación, S. 80 u. S. 100 sowie M. KNI EWASSER, Antijüdische Polemik, S. 39.

²¹³ Petrus Alfonsi, Dialogus, ed. K. MIETH, S. 2, Z. 11–16: *Alii autem vanę glorię imputabant et me hoc fecisse calumpniabantur ob honorem seculi, eo quod Christianorum gentem ceteris omnibus superesse conspicerem.*

nur konsequent und vernünftig für den logischen Denker Petrus Alfonsi gewesen, wenn er aus diesem Grund zum Christentum übergetreten wäre. Allerdings lässt sich solch eine Vermutung nicht weiter belegen. Wie bereits festgestellt wurde, hatte Petrus schon vor seiner Konversion ein hohes Amt inne. Zudem war am Hof noch ein weiterer Jude namens Abraham bar Hiyya²¹⁴ nachgewiesen, welcher nicht zum Christentum übertrat. Es war also kein Ausnahmefall, dass sich Alfonsi gern der hochgebildeten jüdischen Bevölkerung bediente. Ein Übertritt, um seine Karriere zu fördern, erscheint auf den ersten Blick widersinnig, zumal er auch danach zunächst in der gleichen Position wie vor seiner Taufe verweilte.

Nichtsdestoweniger sei angemerkt, dass sich Petrus gegen diesen Vorwurf nicht verteidigte, obwohl die Kritik der Juden für ihn ja der Anlass für die Niederschrift des *Dialogus* war. Bei der Untersuchung des *Disciplina clericalis* können weitere Anhaltspunkte gefunden werden: So widmete Petrus dem Reichtum ein ganzes Kapitel, welches er zudem mit der Mahnung beginnt, sich nicht auf Vergangenes, sondern besser auf Zukünftiges zu konzentrieren²¹⁵. Ferner sollen Entscheidungen nicht übereilig, sondern nach intensiver Reflexion zielgerichtet getroffen werden²¹⁶. Aus diesen beiden Aussagen kann zweifelsohne geschlossen werden, dass Petrus Alfonsi seine Entscheidungen keinesfalls unüberlegt traf und diese vorab gründlich durchdacht hatte. Zudem scheint es, dass er stets ein Ziel verfolgen wollte, was im Falle seiner Taufe ebenfalls sein weiteres Fortkommen beinhalten könnte. Der Übertritt zum Christentum könnte also durchaus die Folge eines Strebens nach höherem Ansehen von Seiten des Moshe ha-Sfaradi gewesen sein.

Freilich muss bei der Konversion eines Juden im Mittelalter stets kritisch hinterfragt werden, ob dieser vielleicht aus obrigkeitlichen Zwängen oder Opportunismus konvertiert ist. Eindeutige Hinweise darauf gibt es nicht, vielmehr lässt der relativ neutrale Ton des Petrus in seinem *Dialogus* den Rückschluss zu, dass er seinen Übertritt zum Christentum als schlüssige Konsequenz von reiflicher Überlegung darstellen

²¹⁴ Zu Abraham vgl. die aktuelle Monographie von H. TÖYRYLÄ, *Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption. An Analysis of Megillat ha-Megalleh (Studies on the Children of Abraham 4)*, Leiden, Boston 2014, zu seiner Biographie und seinen Werken insb. S. 19–29.

²¹⁵ Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, hg. v. C. LEONE, S. 86: *Noli associari rei deficienti, et ne postponas te associari rei crescenti.*

²¹⁶ Ebd., S. 88: *Utilia perquire magno sensu, non magna velocitate.*

wollte. Da die Juden zu Beginn des 11. Jahrhunderts zudem im Königreich Aragón noch relativ ungehindert leben konnten und kaum anti-jüdische Polemik existierte, kann eine erzwungene Konversion nahezu gänzlich ausgeschlossen werden²¹⁷. Dies untermauert auch seine tiefgreifende Argumentation und seine rationale Sichtweise auf seine Konversion: Er polemisierte in seiner Schrift kaum gegen seinen alten Glauben, wie es viele andere Glaubenswechsler nach ihm praktizierten, um etwaige Zweifler an der Ernsthaftigkeit zum Verstummen zu bringen²¹⁸. Am Ende der Schrift ist nicht einmal die Konversion des Moshe thematisiert, sondern nur das Eingeständnis seiner Niederlage²¹⁹. Der *Dialogus* des Petrus Alfonsi ist vielmehr die Begründung einer persönlichen Entscheidung und eine Art Selbstvergewisserung, war er doch wie eingangs erwähnt wohl von Schuldgefühlen geplagt. Trotz des aussagekräftigen Titels sollte das Werk nicht das Judentum als solches verdammen.

3.2.4. Der weitere Lebensweg des Petrus Alfonsi in der christlichen Welt

Im Folgenden soll der weitere Werdegang des Petrus Alfonsi nach seiner Konversion – auch im Spiegel zeitgenössischer Quellen – nachgezeichnet werden. Vorab ist zu bemerken, dass direkte Reaktionen auf die Konversion kaum überliefert sind.

So konnten insbesondere jüdische Quellen, welche über die Konversion des Moshe berichten, bisher nicht aufgefunden werden. Es lässt sich indes bereits am Prolog des *Dialogus* erkennen, dass Moshes ehemalige Glaubensbrüder nicht mit Vorwürfen ihm gegenüber sparten. Nicht umsonst hätte er ansonsten ein langes apologetisches Werk verfasst, in welchem er diese zu widerlegen versuchte. Dennoch ist festzustellen, dass Petrus sein Werk auf Lateinisch und nicht wie zu erwarten auf Hebräisch niedergeschrieben hatte. Demnach war der Empfängerkreis des Werkes eingeschränkt, da es für einige Juden gar nicht

²¹⁷ So auch M. KNI EWASSER, *Antijüdische Polemik*, S. 34, insb. Anm. 3.

²¹⁸ Exemplarisch sei hier nochmals der Fall des Abner von Burgos genannt, der stark gegen das Judentum polemisierte, vgl. oben Anm. 70.

²¹⁹ Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 143, Z. 15 f.: *Multum certe suę tibi deus dedit sapientię et te magna illustravit ratione, quem vincere nequeo, immo tu obiectiones meas confutasti ratione.*

möglich war, den Dialogus zu verstehen²²⁰. Es bleibt jedoch Folgendes festzuhalten: Die Motivation für die Niederschrift des Traktats fußte sicherlich zumindest zum Teil auf dem Unverständnis der Juden gegenüber der Konversion.

Welche Aussagen können im Folgenden noch über das weitere Leben des Petrus Alfonsi getroffen werden? Hier ist es wiederum problematisch, dass Petrus zwar eine Vielzahl von Schriften hinterlassen hat, mit persönlichen biographischen Informationen jedoch recht spärlich umging.

Nach seiner Konversion wird Petrus Alfonsi erst wieder im Jahr 1110 greifbar, in welchem er als Hofarzt König Heinrichs I. von England überliefert ist²²¹. Zudem findet sich ein Vermerk im *Dialogus*, dass (der fiktive) Moses seinen Wohnort verlassen habe und zu Petrus gekommen sei, weshalb es naheliegt, dass dies auch im realen Leben so war²²². Weiterhin existieren gerade in England und Frankreich viele Manuskripte des *Dialogus*, weshalb vermutet werden kann, dass sie in einer der beiden Regionen entstanden ist. Warum er die Iberische Halbinsel verlassen hatte, kann nicht exakt nachgezeichnet werden, allerdings hatte er die Apologetik zu diesem Zeitpunkt mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits abgeschlossen, was aus der Aussage zu entnehmen ist, dass die Juden seit 1040 Jahren auf der Flucht seien²²³. Ferner erfolgte die Niederschrift mit größter Wahrscheinlichkeit nicht vor 1109, da sein Taufpate nicht als *rex*, sondern als *imperator*²²⁴ bezeichnet wurde. Diesen Titel hatte er erst nach dem Tod seines Schwiegervaters Alfons' VI. von Kastilien (reg. 1065–1109) erhalten²²⁵, weshalb eine frühere Abfassung des Traktats eher unwahrscheinlich ist.

In England fand er den Zugang zur Scholastik und trat dort in Verbindung mit Gelehrten und Studenten. Sein Ziel war es, seine

²²⁰ Eine Begründung für die Verwendung der lateinischen Sprache lieferte Petrus Alfonsi nicht, allerdings wird genau dieser Kritikpunkt auch im *Dialogus* angesprochen. So kritisierte Moshe den Christen, warum sie nicht ihre Sprache sprächen, obwohl sie *beide in scriptis prophetarum et verbis nostrorum doctorum* ausgebildet seien, vgl. Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 5, Z. 28.

²²¹ Siehe oben Anm. 188.

²²² Petrus Alfonsi, *Dialogus*, ed. K. MIETH, S. 10 f.: *Moses [...] relicto suae stationis loco [...] ad me pervenit*. Vgl. hierzu auch M. KNIEWASSER, *Antijüdische Polemik*, S. 42.

²²³ Ebd., S. 33, Z. 35: [...] *fuert captivitatis, quę iam mille quadragonta duravit annis*. Als Anfangspunkt der Flucht ist die Eroberung Jerusalems und die Zerstörung des Tempels im Jahr 70 gemeint.

²²⁴ Ebd., S. 2, Z. 3 f.: [...] *Alfunsus gloriosus Hispanię imperator [...]*.

²²⁵ Siehe hierzu auch K. HERBERS, *Geschichte Spaniens*, S. 138–147.

Kenntnisse über jüdische und arabische Wissenschaften an die dortigen Studenten weiterzugeben, unter anderem an Walcher von Malvern (gest. 1135) und Adelard von Bath (gest. um 1160). Hierbei bemühte sich der Konvertit insbesondere um die Verbreitung der arabischen Astronomie, wobei er Walcher das Astrolab erklärte²²⁶. Zugleich konnte er als Botschafter von Alfons I. von Aragón gewirkt und dort um Unterstützung für die Reconquista geworben haben. Schriftzeugnisse liegen hierüber nicht vor, allerdings befanden sich im christlichen Heer, welches im Jahr 1114 Tudela einnahm, einige englische Ritter²²⁷, so dass ein etwaiges diesbezügliches Vorhaben von Erfolg gekrönt war.

Einen weiteren Hinweis auf das Leben des Petrus Alfonsi liefert die bereits angesprochene *Epistola ad peripateticos*, welcher sich an alle Scholastiker richtete²²⁸ und um das Jahr 1116 verfasst wurde²²⁹. Hierin argumentierte er, warum die Astronomie die wichtigste Wissenschaft sei und bot den Scholastikern an, sie in den exakten arabischen Wissenschaften zu unterweisen, ohne dass sie dafür in die Ferne ziehen müssten. Da er in der Astronomie bewandert sei, würde er ihre Ausbildung übernehmen²³⁰. Sein Ziel war er hierbei, sich über seinen Tod hinaus als Wissenschaftler in Europa einen Namen machen²³¹. Erste Schritte hatte er diesbezüglich wohl schon unternommen, denn er berichtet von Schülern, welche ihn gerne aufsuchen würden²³².

Ein großer Erfolg war ihm in dieser Sache indes nicht beschieden: Obwohl Petrus im Rahmen der aufkommenden Scholastik offenbar unbedingt in Frankreich bleiben wollte, um dort zu lehren, ist er nicht in französischen Universitäten, sondern erst wieder auf der Iberischen

²²⁶ Siehe hierzu M. VALLICROSA, *Aportación*, S. 67–73.

²²⁷ Vgl. hierzu ebd., S. 36.

²²⁸ Mit dem Begriff des *Peripateticus* ist nach W. DREWS, *Propaganda*, S. 77 f. eine Person gemeint, welche sich insbesondere mit den Lehren des Aristoteles befasst. Zur Zeit des Petrus waren hiermit also alle Scholastiker angesprochen.

²²⁹ Zur Datierung vgl. J. TOLAN, *Medieval Readers*, S. 163.

²³⁰ Petrus Alfonsi, *Epistola*, ed. J. TOLAN, S. 166 f.: *Ad nostras enim aures peruenit quod quidam ex eis qui sapientiam inuestigant, secundum quod potest per similitudinem comprehendendi, longinquas parant peragrarare prouincias et in remotas secedere regiones, ut ad artis astronomice pleniorum possint peruenire notitiam. Quibus utique incunctanter ego respondeo quia uerum est quod uidere desiderant, presto habent quod volunt et prope est quod remotius parant inquirere, nisi forte eis ueniat in dubium quod in hac arte quippiam ualeamus.*

²³¹ Ebd., S. 168: *Est autem nostre lectionis intentio ut preparemus nobis etiam post mortem nomen perpetuum [...].*

²³² Ebd., S. 168: *Singulis sane diebus ex finitimis circumquaque regionibus ad nos legati conueniunt ex persona mittentium promittentes quoniam statim postquam inceperimus ad audiendam nostram conuenient lectionem ad effectum.*

Halbinsel nachgewiesen. Die Gründe für seine Rückkehr dorthin liegen im Dunkeln, allerdings war ihm allem Anschein nach gerade sein umfassendes Wissen im Weg. Seine orientalistisch-jüdische Bildung war offenbar ein Hindernis und wurde im restlichen Europa nicht so hoch geschätzt wie auf der Iberischen Halbinsel²³³. So hatte Petrus wohl die Bereitschaft der Gelehrten überschätzt, sich mit arabisch-muslimischem Gedankengut auseinanderzusetzen.

Am 14. April 1121 trat Petrus Alfonsi schließlich als Zeuge bei einem Grundstückskaufvertrag in Saragossa zwischen einem französischen Ritter und einem muslimischen Grundherren auf²³⁴. Er wurde also offenbar wie zuvor von Alfons als Vermittler eingesetzt, was durchaus im Zusammenhang mit seiner Vergangenheit stehen könnte. Aufgrund seiner umfassende Erfahrung mit der muslimisch-orientalischen Welt konnte er sich beweisen, da er das Arabische beherrschte und gegebenenfalls zudem noch Grundkenntnisse bezüglich der muslimischen Rechtsverhältnisse hatte²³⁵. Nach dieser Begebenheit ist Petrus Alfonsi nicht mehr greifbar, weshalb sein Todesdatum und sein weiteres Leben nicht weiter rekonstruiert werden können.

Im Gegensatz zur spärlichen Überlieferung seines Lebens wurde Petrus Alfonsi ein Vorbild für eine Vielzahl von Schreibern des Hoch- und Spätmittelalters. Schon allein die rasche Verbreitung seiner Werke im weiteren Verlauf des Mittelalters lässt darauf schließen, dass er in der christlichen Welt zu einem anerkannten und beliebten Autor avancierte. Hätte es diesbezüglich Zweifel an seiner Loyalität dem Christentum gegenüber gegeben, wäre dies wohl nie so eingetreten.

Exemplarisch soll hier wiederum der *Dialogus* herangezogen werden, der einen großen Einfluss auf das antijüdische Schrifttum im Mittelalter hatte, da er „Europa erstmals in größerem Umfang mit jüdischen Traditionen bekannt“²³⁶ machte. Einer der ersten, der die Gedanken des Petrus Alfonsi übernommen hat, war Petrus Venerabilis (gest. 1156), der Abt des Reformklosters Cluny. Manfred KNI EWASSER deckte in dessen *Tractatus adversus Judaeos* diesbezüglich zahlreiche Parallelstellen und Zitate auf, weshalb die Vermutung nahe liegt, dass sich der

²³³ Zur näheren Erläuterung dieser Begebenheit siehe auch W. DREWS, Propaganda, S. 79 f.

²³⁴ Vgl. hierzu auch M. KNI EWASSER, Antijüdische Polemik, S. 36.

²³⁵ Dies könnte daher rühren, dass seine Heimatstadt Huesca in der Nähe der islamischen Bildungszentren Tudela und Saragossa lag, weshalb es durchaus möglich erscheint, dass Moshe in Kontakt mit den muslimischen Bildungseinrichtungen getreten ist und daher Kenntnisse über das islamische Rechtssystem erwerben konnte.

²³⁶ M. KNI EWASSER, Antijüdische Polemik, S. 49.

Mönch bei dem Konvertiten bedient hat²³⁷. Im Jahr 1142/43 unternahm Petrus Venerabilis eine Pilgerfahrt nach Santiago de Compostela²³⁸ und könnte hierbei zum ersten Mal vom *Dialogus* Kenntnis erlangt haben.

3.2.5. Zwischenfazit

Die Konversion des Moshe ha-Sfaradi wurde außergewöhnlich pompös vollzogen: So wurde er vom Bischof von Huesca getauft und sein Taufpate war kein geringerer als Alfons I. von Aragón selbst. Trotz dieser sicherlich Aufsehen erregenden Tauffeier rief der Glaubenswechsel ungewöhnlich mäßiges Interesse unter seinen Zeitgenossen hervor. Er wurde zwar von den Juden für seine Entscheidung kritisiert, allerdings ist diese Tatsache nur aus seinem *Dialogus* zu entnehmen. Die Tatsache der Taufe selbst wurde zwar in einigen wenigen späteren Quellen genannt, aber nicht weiter kommentiert.

Die Motivation für Moshes Konversion war in erster Linie eine Folge aus seiner umfassenden Bildung. Durch seine Kritik am Judentum konnte er nicht mehr in seiner alten Religion verbleiben, weshalb die Abkehr davon nach seiner Darstellung im *Dialogus* folgerichtig war. Den einzigen Grund stellte dies indes nicht dar. So spielte sein Streben nach einer gesicherten Stellung ebenso wie die Aussicht auf die Bevorzugung von Christen nicht nur eine marginale Rolle bei seiner Entscheidung, während allerdings eine erzwungene Konversion verneint werden kann.

Auch über das weitere Leben des Konvertiten lassen sich nur wenige Informationen finden. Den Grund für dieses relative Desinteresse an Moshes Leben lässt sich möglicherweise aus seiner hohen literarischen Produktion schließen. Durch seine Bekanntheit und seine Verdienste für die Wissenschaften könnte seine Vita und seine jüdische Herkunft in den Hintergrund getreten sein²³⁹. Gerade diese Tatsache lässt vermuten, dass er sich gut an seine neuen Umstände angepasst hat, da er

²³⁷ Ebd., S. 57–59.

²³⁸ Die Pilgerfahrt war zumindest der von ihm angegebene „offizielle“ Grund. Zu den politischen Verflechtungen und den Aktivitäten des Petrus Venerabilis vor Ort vgl. ebd., S. 59–61 sowie u. a. L. VONES, Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis, in: Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, hg. v. A. SPEER u. L. WEGENER (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 33), Berlin, New York 2006, S. 217–237, hier insb. S. 217–220.

²³⁹ Dies wäre zwar ungewöhnlich, kann jedoch auch nicht völlig ausgeschlossen werden.

offenbar kaum als ehemaliger Jude aufgefallen ist und vielen seiner Zeitgenossen diesbezüglich nur am Rande erwähnenswert war.

Die Rezeption des Petrus Alfonsi nach seinem Tod ist im Gegensatz dazu beinahe als gigantisch zu bezeichnen. Seine beiden Hauptwerke wurden weit verbreitet und insbesondere der *Dialogus* wurde noch bis in die Neuzeit hinein als einzigartige Quelle für die Riten des Judentums herangezogen.

3.3. Die Konversion des Anselm Turmeda zum Islam (um 1389)

Zum Abschluss der Untersuchung sei noch der überaus interessante Fall des Anselm Turmeda behandelt. Der um das Jahr 1354 auf Mallorca geborene Franziskanermönch entschied sich im Alter von 35 Jahren für eine Auswanderung nach Tunis, wo er anschließend zum Islam konvertierte und den Namen 'Abdallah b. 'Abdallah at-Tarğumān (der Übersetzer) annahm. In Nordafrika sollte der einstige Christ schließlich noch großen Ruhm als Schreiber und Zollaufseher erlangen, wobei vor allem sein Werk *Tuhfa al-adīb fi-r-radd 'alā ahli aṣ-ṣalīb* (*Geschenk des Literaten zur Widerlegung der Anhänger des Kreuzes*) für Aufsehen sorgte: Darin verurteilte er seinen ehemaligen Glauben überaus scharf und idealisierte hingegen den Islam als wahren Weg zum Heil.

Nach wie vor polarisiert Anselm Turmeda in der christlichen und muslimischen Welt. So besucht jährlich eine große Anzahl von Verehrern sein Grab in Tunis, wo ihm als Verteidiger gegen das Christentum gehuldigt wird²⁴⁰. Auch seine Autobiographie²⁴¹ wird vor allem von orthodoxen Muslimen als Vorbild für die Verfechtung des Islam mit großem Interesse gelesen. Im Christentum hingegen wird seine Kritik oftmals als beleidigend empfunden, weshalb seine Geschichte nicht selten als Negativbeispiel für extremistische Tendenzen von Konvertiten herangezogen wurde²⁴².

²⁴⁰ Zum Grab des 'Abdallāh at-Tarğumān siehe insbesondere M. DE EPALZA, La situación urbanística de la tumba de Anselm Turmeda en Túnez, in: *Studia in honorem prof. M. de Riquer*. Bd. 2, Barcelona 1987, S. 637–641. Das Grab wurde vor nicht allzu langer Zeit durch gemeinsame Bemühungen der Stadt Tunis und Spanien restauriert.

²⁴¹ Der Begriff der Autobiographie ist in der Forschung nicht unumstritten und nicht ohne eine eingehende Reflexion zu verwenden. Zur schwierigen Versuch einer Definition vgl. B. V. KRUSENSTJERN, *Selbstzeugnisse*, S. 466–469. Demnach fällt Anselms *Tuhfa* unter diese Gattung, da sie ein Selbstzeugnis ist, in welchem der Konvertit sein Leben beschreibt.

²⁴² Siehe hierzu exemplarisch den Artikel von M. DE EPALZA, *Actualidad de Turmeda en la polémica islamo-cristiana en Francia*, in: *AWRAQ* 13 (1992), S. 271–286.

Im Folgenden soll nun Anselms Werdegang vom Franziskaner-
mönch zum Zollaufseher in Tunis rekonstruiert werden, wobei wieder-
um ein besonderes Augenmerk auf die Gründe und die Folgen seiner
Konversion gelegt wird. Von großer Relevanz ist hierbei, dass sich so-
gar hohe geistliche und weltliche Würdenträger – allerdings erfolglos –
um seine Rückkehr zum Christentum bemühten.

3.3.1. Quellen und Forschungsstand zur Konversion Anselms

Die Gestalt des Anselm Turmeda tritt in einigen Quellen auf, weshalb
sein Leben relativ gut rekonstruiert werden kann. Eine erste Er-
wähnung findet sich in einem Schriftstück vom 5. Oktober 1375. Darin
bedachte der mallorquinische Weber Pedro Silvestre *Fratri Anselmo
Turmeda, dicti ordinis fratrum Minorum, filiolo meo*²⁴³ in seinem Testa-
ment mit einem Vermächtnis in Höhe von zwanzig *sueldos*. Proble-
matisch ist hier allerdings, dass dieser Sachverhalt nur in einem
Aufsatz von Estanislao AGUILO aus dem Jahr 1884 überliefert ist. Eine
Edition der letztwilligen Verfügung wurde jedoch nicht angefertigt,
ebenso fehlt die Angabe des Fundorts oder der Archivsignatur. Aus die-
sem Grund konnte das Manuskript trotz späterer Recherchen nicht
wieder aufgefunden werden²⁴⁴. Somit kann sich nur auf die Nachricht
AGUILOS gestützt werden, dessen Reputation in Bezug auf Turmeda bis-
her ungebrochen ist und deshalb auch in der späteren Forschung nicht
angezweifelt wurde²⁴⁵. Fraglich ist dennoch, ob die Zuordnung des
Testaments zu Anselm Turmeda so gerechtfertigt war. Dies kann wohl
unter Berücksichtigung von weiteren Quellen unzweifelhaft bejaht
werden. So findet sich im *Libre d'Ordres*, dem Weiheregister der Diö-
zese Mallorca, zum 4. Juni 1379 der Eintrag, dass *Fr. Encelm Turmeda*,

²⁴³ E. AGUILO, *Fra Anselm Turmeda (Apuntes Biográficos)*, in: Museo Balear di Historia y Literatura, Ciencias y Artes, Segunda Época 1 (1884), S. 9–17, hier: S. 12.

²⁴⁴ Vgl. zu den Bemühungen um das Wiederauffinden des Testaments Z. GIRALDO, *Anselm Turmeda: An intellectual biography of a medieval apostate, including a translation of the Debate between the friar and the Ass*, Diss. masch., New York 1974, hier: S. 43, Anm. 16.

²⁴⁵ So war insbesondere M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 11 davon überzeugt. Da dessen Reputation bezüglich Anselm Turmeda überaus hoch ist, wurde diese Annahme – zum Teil wohl auch unreflektiert – in den folgenden Jahrzehnten übernommen, z. B. durch R. BEIER, *Anselm Turmeda. Eine Studie zur interkulturellen Literatur (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 93)*, Bonn 1996, hier: S. 22. Nichtsdestoweniger sei hier noch angemerkt, dass sich DE EPALZA auf einen anderen – aber falschen – Aufsatz in der Zeitschrift *Museo Balear* bezieht, was ebenfalls, u. a. wieder bei R. BEIER, *Anselm*, S. 22 offenbar ohne Nachprüfung übernommen wurde.

*Ordinis Fratrum Minorum*²⁴⁶ in einer Seitenkapelle des Doms zum Diakon geweiht wurde. Auch in einem Brief des mallorquinischen Vizekönigs Roger de Montcada (reg. 1401-1410) aus dem Jahr 1402 wurde er als *fratrem Encelmi Turmeda ordinis Sancti Francisci confessoris*²⁴⁷ bezeichnet. Daraus lässt sich somit schließen, dass in dem eingangs erwähnten Testament der hier untersuchte Anselm Turmeda bedacht wurde, welcher dem Franziskanerorden angehörte.

Ferner wurde im Archiv der Familie Datini in Prato ein Geschäftsbrief aus dem Jahr 1386 aufgefunden, auf welchem ein handschriftlicher Vermerk mit dem Schriftzug ‘Abdallāh angebracht ist. Da dieser Vermerk im Zollamt von Tunis hinzugefügt wurde, ist es durchaus möglich, dass es sich bei besagtem ‘Abdallāh um Anselm Turmeda handelt. Nähere Beweise hierfür fehlen jedoch, vor allem ist bisher kein Autograph des Konvertiten bekannt, weshalb ein Handschriftenabgleich nicht möglich ist²⁴⁸.

Des Weiteren sei hier noch auf drei Briefe aus den ersten zwei Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts verwiesen, in denen verschiedene christliche Potentaten versuchten, ‘Abdallāh jeweils unter dem Angebot der Straffreiheit und des freien Geleits zur Rückkehr in den Schoß der Kirche zu bewegen. Das erste Schriftstück stammt hierbei vom bereits genannten Vizekönig von Mallorca, Roger de Montcada, der sich im Jahr 1402 an den ehemaligen Franziskanermönch wandte²⁴⁹. Ergänzend dazu liegt ein Brief des Gegenpapstes²⁵⁰ Benedikt XIII. (1394-1417) aus dem Jahr 1412 mit ähnlichem Inhalt vor, welchen er Anselm aus seiner Residenz in Peñíscola zugehen ließ²⁵¹. Zuletzt ist auch noch ein Schreiben Königs Alfons V. von Aragón (reg. 1416-1458) vom 23. September

²⁴⁶ Zitiert nach M. DE EPALZA, Fray Anselm Turmeda (‘Abdallāh al-Tarŷumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la *Tuhfa* (libros Hiperión), 2. Aufl., Madrid 1994, S. 12. Eine Edition des *Libre d’Ordres* liegt nach hiesigem Kenntnisstand bisher nicht vor.

²⁴⁷ E. SANS, Fra Anselm Turmeda en 1402, in: *Estudis universitaris catalans* 22 (1936), S. 405-408, hier: S. 405.

²⁴⁸ Siehe hierzu auch R. BEIER, Anselm, hier: S. 22. Zur Beschreibung des Fundes und der Quellenkritik vgl. M. DE EPALZA, Nuevas aportaciones a la biografía de Fray Anselmo Turmeda, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 38/1 (1965), S. 87-158, hier: S. 66-68.

²⁴⁹ Vgl. hierzu E. SANS, Fra Anselm en 1402.

²⁵⁰ Zum schwierigen Begriff „Gegenpapst“ und der aktuellen Forschung hierzu vgl. den von H. MÜLLER und B. HOTZ herausgegebenen Sammelband: *Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1)*, Wien, Köln, Weimar 2012. Vgl. darin zum Überblick insb. den Aufsatz von H. MÜLLER, *Gegenpäpste – Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter*, S. 13-53.

²⁵¹ Edition bei José POU Y MARTÍ, *Sobre fray Anselmo Turmeda*, in: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 14 (1914), S. 465-472.

1423 erhalten, mithilfe dessen er den ehemaligen Franziskanermönch unter zahlreichen Versprechungen ebenfalls um Rückkehr in seine Heimat und zum Christentum ersuchte²⁵².

Nach seiner Konversion zum Islam verfasste Anselm einige Schriften, wobei seine *Tuḥfa al-adīb fi-r-radd ‘alā ahli aṣ-ṣalīb* die größte Relevanz für hiesige Untersuchung besitzt. Diese enthält neben einer Widerlegung und Karikatur der christlichen Dogmen ausführliche autobiographische Informationen über den Konvertiten²⁵³. Aufgrund der beachtlichen Anzahl von überlieferten Handschriften – bisher wurden 45 Manuskripte und acht Ausgaben des Werkes gefunden – ist die Rekonstruktion des Originaltextes wohl nicht mehr möglich²⁵⁴. Problematisch ist zudem, dass die bisher älteste aufgefundene Abschrift aus dem Jahr 1603 stammt und damit fast 200 Jahre nach ihrer Veröffentlichung im Jahr 1420 entstanden ist. Daraus lässt sich schließen, dass der *Tuḥfa* zu Anselms Lebzeiten und kurz danach offenbar keine allzu große Verbreitung gelang, da ansonsten sicherlich ältere Manuskripte vorliegen würden²⁵⁵. Erst die Übersetzung des arabischen Originals ins Türkische markierte den Ausgangspunkt für die weite Verbreitung des Werkes in der islamischen Welt.

Weiter fertigte ‘Abdallāh wohl im Auftrag von Kaufleuten aus seiner Heimat ein Lobgedicht auf Mallorca mit dem Titel *Cobles de la divisió de Mallorques* an²⁵⁶. Zudem ist der *Libre de Bons Amonestaments* zu

²⁵² Edition bei A. CALVET, Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo Español, Barcelona 1914, S. 41–43. Zur Datierung ebd., S. 43: *Data in Castronovo regali Neapolis. xxiii. die mensis semp-tembris anno a nativitate Domini millesimo. cccc°.xxiii.*

²⁵³ Die *Tuḥfa* ist in einer großen Anzahl von Editionen erschienen, vor allem im arabischen Sprachraum. Für hiesige Untersuchung wurde insbesondere der in der Dissertation von R. BEIER enthaltene autobiographische Teil der *Tuḥfa* herangezogen: Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER. Weiter fand die kritische Edition von M. DE EPALZA Anwendung: Anselm Turmeda, *Tuḥfa al-adīb fi-r-radd ‘alā ahli aṣ-ṣalīb*, ed. M. DE EPALZA, in: M. DE EPALZA, Fray Anselm Turmeda (‘Abdallāh al-Tarḡumān) y su polémica islamo-christiana. Edición, traducción y estudio de la *Tuḥfa* (libros Hiperión), 2. Aufl., Madrid 1994, S. 192–397.

²⁵⁴ So auch R. BEIER, Anselm, S. 165. Hier findet sich auch die Anzahl der Abschriften der *Tuḥfa*.

²⁵⁵ So auch R. SZPIECH, Original, S. 166. Diese Schlussfolgerung wird jedoch von A. ESCH, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart, hg. v. A. ESCH (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München 1994, S. 39–69 relativiert.

²⁵⁶ Das Werk lag bis ins 20. Jahrhundert nur in einem Manuskript und in begrenzter Auflage vor. Inzwischen wurde es in Spanien einige Male veröffentlicht, vgl. M. DE EPALZA, Arabisch-Spanische Symbiose: Der Schriftsteller Anselm Turmédá / Abdallah At-Tardjuman und seine Wirkung, in: Die dialogische Kraft des Mystischen, hg. v. R. KIRSTE (Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, S. 280–292, hier: S. 283.

nennen, ein moralischer Traktat, welcher trotz Anselms Apostasie zum Lehrbuch des iberischen Katechismus wurde. Hintergrund ist, dass es unter seinem einstigen Namen Fra Anselmo verbreitet wurde und darüber hinaus auf Katalanisch verfasst war. Wohl auch deshalb wurde er von seinen christlichen Zeitgenossen aus Unverständnis zum Märtyrer erhoben, welcher kurz vor seinem Tod zum Christentum rekonvertiert sei²⁵⁷. Da sich hierfür allerdings keinerlei Quellen finden lassen und 'Abdallāh zudem in Tunis bis heute zutiefst verehrt wird, ist diese Annahme in das Reich der Legenden zu verweisen. Nichtsdestoweniger erfuhr das Werk gerade im letzten Jahrhundert eine große Anzahl an Neuveröffentlichungen und sogar einer musikalischen Umgestaltung²⁵⁸. Anselms *Profecies* waren dagegen eher übersinnlich geprägt, enthielten sie doch insbesondere prophetische und astrologische Themen²⁵⁹. Einen religionsübergreifenden Erfolg unter den Zeitgenossen hatte seine *Disputa de l'Ase*, was man allein an den vorhandenen Übersetzungen in verschiedene Volkssprachen bereits kurz nach seiner Entstehung erkennen kann: So wurde das Werk ins Spanische, Französische und Deutsche übertragen. Da der Traktat allerdings später durch die iberische Inquisition verboten und anschließend in Massen vernichtet wurde, konnte bisher nur ein europäisches Exemplar in französischer Sprache gefunden werden. Dagegen fand es im arabischsprachigen Raum eine weite Verbreitung und erfreute sich großer Beliebtheit²⁶⁰.

Es ist überaus bemerkenswert, dass 'Abdallāh all seine Werke nach seiner Konversion fertig stellte, diese aber mit Ausnahme der *Tuhfa* in katalanischer Sprache verfasste. Ein kompletter Bruch mit seiner Vergangenheit fand somit nicht statt: Vielmehr wird durch die Verwendung seiner Muttersprache deutlich, dass der ehemalige Franziskanermönch für seine Traktate nicht die Leser in seinem neuen Umfeld, sondern in seiner alten Heimat erreichen wollte. Anders stellt sich die Lage bezüglich der *Tuhfa* dar. Diese wollte er offenbar nur dem

²⁵⁷ Diese Annahme hatte seinen Ursprung wohl im Jahr 1524, als in einer katalanischen Übersetzung von Anselms *Libre de Bons Amonestaments* das Vorwort zu finden ist, dass Anselms von den Muslimen gefangen genommen und nach Tunis verschleppt wurde. Dort habe er zum Schein den muslimischen Glauben angenommen. Dies entwickelte sich im Laufe der Zeit zu der Legende, welche Anselm schließlich sogar zum Märtyrer machte. Zur Entwicklung dieser Legende vgl. die ausführliche Darstellung in der Dissertation von Z. GIRALDO, *An intellectual biography*, S. 67–84. Ferner auch R. BEIER, *Anselm*, S. 33–37.

²⁵⁸ M. DE EPALZA, *Arabisch-Spanische Symbiose*, S. 283.

²⁵⁹ Ebd., S. 283.

²⁶⁰ Ebd., S. 284.

muslimischen Leserkreis vorbehalten, was angesichts seines polemischen Inhaltes jedoch nicht weiter überrascht.

Nichtsdestotrotz ist Anselm Turmeda einer der wenigen Autoren des Mittelalters, der in einer europäischen und in der arabischen Sprache schrieb²⁶¹. Er ist somit ein ideales Beispiel für die Transkulturalität und die Interreligiosität des Mittelmeerraumes.

Bei der Betrachtung der Forschung muss vorausgeschickt werden, dass Anselms Geschichte sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Forschung auf großes Interesse gestoßen ist. Dies ist auch gerade bei älteren Publikationen zu berücksichtigen, denn diese sind oftmals nicht frei von religiös geprägten Vorbehalten und Meinungen. Eine erste Beschäftigung der europäischen Geschichtswissenschaft mit 'Abdallāh at-Tarğumān fand in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts statt. Vorreiter war hier der französische Orientalist Jean SPIRO, der das arabische Original der *Tuhfa* erstmals 1885 ins Französische übersetzte. Die Personengleichheit zwischen Anselm und 'Abdallāh at-Tarğumān wurde indes erst Ende des 19. Jahrhunderts durch Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO erkannt²⁶². Die erste maßgebliche Monographie über den Konvertiten publizierte schließlich Augustín CALVET im Jahr 1914²⁶³.

Als Vorreiter der modernen Forschung gilt Míkel DE EPALZA, der sich bereits 1965 in seiner Dissertation mit Anselm Turmeda beschäftigte²⁶⁴. In den folgenden Jahrzehnten veröffentlichte der Orientalist und Historiker eine Vielzahl von Aufsätzen über dieses Thema und gab schließlich im Jahr 1971 die noch heute maßgebliche Edition der kompletten *Tuhfa* samt Übersetzung ins moderne Spanisch heraus. Bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts befasste sich eine Vielzahl von Publikationen mit Anselm Turmeda: So edierte Robert BEIER in seiner Dissertation ebenfalls den autobiographischen Teil der *Tuhfa* neu und

²⁶¹ Als weiteres Beispiel ist der Gelehrte Ramon Llull (um 1232–1316) aus Mallorca zu nennen, der die Erstfassungen seiner Werke zum Teil auf Arabisch verfasste, ansonsten jedoch in lateinischer Sprache schrieb. Zu seiner Vita und seinem Nachleben sowie dem so genannten Llullismus, vgl. zuletzt P. VILLALBA I VARNEDA, Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència. Palma de Mallorca, 1232–1316, Barcelona 2015.

²⁶² M. MENÉNDEZ Y PELAYO, Historia de los heterodoxos españoles. Bd. 1: España romana y visigoda, periodo de la reconquista, erasmistas y protestantes (Biblioteca de autores christianos), 5. Aufl., Madrid 1998. Noch J. SPIRO, der die erste Übersetzung der *Tuhfa* in eine europäische Sprache angefertigt hatte, konnte die Verbindung nicht herstellen.

²⁶³ A. CALVET, Fray Anselmo Turmeda.

²⁶⁴ M. DE EPALZA, La Tuḥfat al-arīb fī al-rad 'alā ahl al-ṣalīb por 'Abdallāh al-Tarğumān (Anselmo Turmeda). Preparación del texto crítico, Barcelona 1965.

übertrug diesen erstmals ins Deutsche²⁶⁵. In den letzten Jahren hat das Interesse an diesem Thema eher abgenommen, weshalb derzeit relativ wenige innovative Forschungsansätze zu beobachten sind.

Nichtsdestotrotz wurde Anselms Werk oftmals nicht nur aus wissenschaftlichem Interesse gelesen, sondern auch zu polemischen Zwecken instrumentalisiert²⁶⁶. So befasste sich auch der französische Arabist und Islamwissenschaftler Louis MASSIGNON eingehend mit Werk und Wirken des ehemaligen Franziskanermönches. Im Rahmen mehrerer Forschungsaufenthalte in der arabischen Welt setzte er sich vor allem intensiv mit der *Tuhfa* auseinander. Über seine Ergebnisse schrieb er schließlich ein umfangreiches Traktat mit dem Titel *Examen du „Présent de l'homme lettré“* nieder, in welchem er den antichristlichen Teil in theologischer Sicht widerlegte und selbst energisch gegen den Islam polemisierte. Nachdem Louis MASSIGNON jedoch gerade wegen seiner Forschung als Vermittler zwischen den Religionen zählte, blieb das Werk auch lange nach seinem Tod unveröffentlicht. Erst im Jahr 1992 – fast 75 Jahre nach seiner Niederschrift – wurde es aufgrund der Bemühungen von Mikel DE EPALZA posthum durch Massignons Sohn herausgegeben²⁶⁷. Diese Episode zeigt deutlich, welchen immensen Einfluss und Wirkungskraft Anselms Werk bis zum Ende des letzten Jahrhunderts beigemessen wurde.

Im Gegensatz zu den bislang untersuchten Probanden birgt die Diskussion um Anselm Turmeda also durchaus noch in der heutigen Welt einen gewissen Zündstoff. So stieß in seiner Wahlheimat Tunis insbesondere die *Tuhfa* in den letzten Jahren auf großen Anklang, weshalb alleine dort drei aktuelle Neuauflagen innerhalb weniger Jahre zu verzeichnen waren. Darüber hinaus wurden in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts die polemischen Episoden ins Türkische übersetzt, was sich vor allem an die in Deutschland lebenden Muslime gegen das Christentum richten sollte. Im Gegenzug wurden sodann in einer evangelischen Zeitschrift Teile aus der *Tuhfa* veröffentlicht, um sich gegen den Islam verteidigen zu können²⁶⁸. Nachdem aber stets berücksichtigt werden muss, dass 'Abdallāhs Werk für den muslimischen

²⁶⁵ R. BEIER, Anselm Turmeda.

²⁶⁶ Vgl. hierzu auch M. DE EPALZA, *Actualidad*, insb. S. 281–285, wobei er hier ebenfalls die neutralen Entwicklungen in der Forschung darstellt, vgl. ebd., S. 285 f.

²⁶⁷ L. MASSIGNON, *Examen du „Présent de l'homme lettré“* par Abdallah Ibn Al-Torjoman. Suivant la traduction française parue dans la Revue de l'Histoire des Religions, 1886, tome XII. Avant-propos de Daniel Massignon, Roma 1992. Weiterführend hierzu vgl. M. DE EPALZA, *Actualidad*, S. 275–280.

²⁶⁸ M. DE EPALZA, *Arabisch-spanische Symbiose*, S. 284.

Leser des 15. Jahrhunderts verfasst wurde, ist diese Instrumentalisierung freilich schlichtweg unangebracht. Eine Umdeutung oder Übertragung auf heutige Lebensumstände ist deshalb nicht möglich und ein völlig falscher Ansatzpunkt.

Vielmehr dient ein Grenzgänger wie Anselm Turmeda gerade in einer Zeit, in welcher der interreligiöse Dialog höchstaktuell und unabdingbar ist, als überaus interessantes und lohnendes Forschungsobjekt, das nach den Worten Mikel DE EPALZAS „también un buen ejemplo de ‘simbiosis cultura’ para el siglo XX“²⁶⁹ darstellte.

3.3.2. Die Konversion Anselms zum Islam

Wie ging ‘Abdallāhs Konversion zum Islam vonstatten? Die meisten Informationen für diese Frage sind aus den autobiographischen Teilen der *Tuḥfa* zu entnehmen, in welchen er seinem Glaubenswechsel einen ausführlichen Bericht widmete²⁷⁰.

Anselm Turmeda wurde als Sohn einer angesehenen Mallorquiner Familie geboren und begann bereits im Alter von sechs Jahren, bei einem Priester die christlichen Evangelien, ihre Sprachen sowie die Logik zu erlernen²⁷¹. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass er schon als Kind mindestens Latein und eventuell sogar Griechisch beherrscht haben muss. Somit wurde er wohl klassisch im *Trivium* ausgebildet, mithin also in Grammatik, Logik und Dialektik²⁷². Schließlich zog er nach Lleida, um an der dortigen Universität des Königreiches Aragón

²⁶⁹ M. DE EPALZA, *Polémica*, S. 286.

²⁷⁰ Eine genaue Analyse über die Biographie des Anselm Turmeda / ‘Abdallāh at-Tarḡumān wird im Rahmen dieser Studie nicht mehr stattfinden, da diese bereits hinreichend in einigen Publikationen behandelt wurde, so zum Beispiel A. CALVET, *Fray Anselmo*; M. DE EPALZA, *Nuevas aportaciones*; DERS., *La Tuḥfa*, mit ausführlicher Einleitung über das Leben Anselms sowie die Dissertationen von Z. GIRALDO, *Anselm* und R. BEIER, *Anselm*.

²⁷¹ Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER, S. 172a, Z. 3–15:

أصلي من مدينة ميورقة (...) و كان والدي محونا من أهل حاضرة ميورقة ولم يكن له ولد غيري ولما بلغت ستة سنين من عمري سلمني الى معلم من القسيسين فقرأت عليه الإنجيل حتى حفظت اكثر من شطره في مدة سنين ثم اخذت في تعلم لغات الإنجيل وعلم المنطق في سنتي سنين.

Ein Geburtsjahr gibt Anselm nicht an, allerdings kann aus dem Datum der Priesterweihe sowie seinem Alter bei der Konversion geschlossen werden, dass er wohl zwischen 1352 und 1354 geboren wurde. Nach A. CALVET, *Fray Anselmo*, S. 84, sei Anselms Geburtsjahr 1352, dem sich M. DE EPALZA, *Tuḥfa*, S. 11, anschloss. Dies übernahm auch R. BEIER, *Anselm*, S. 18, der Z. GIRALDOS Dissertation offenbar nicht kannte. Nach ihrer weitaus überzeugenderen Begründung in *An intellectual biography*, S. 51 f., wurde Anselm jedoch im Jahr 1354 geboren. Dieser Annahme wird hier gefolgt.

²⁷² So auch M. DE EPALZA, *Tuḥfa*, S. 14; R. BEIER, *Anselm*, S. 18, M. DE EPALZA, *Nuevas aportaciones*, S. 89.

zunächst Naturwissenschaften und Astronomie zu studieren und dann seine Kenntnisse über das Evangelium weitere vier Jahre lang zu vertiefen²⁷³. Anselm hatte hier also wohl zusätzlich eine Unterweisung im *Quadrivium* erhalten und war damit in den im Mittelalter üblichen sieben Freien Künsten ausgebildet²⁷⁴. Durch das Studium in Lleida hatte er zudem die Möglichkeit, fernab Mallorcas neue Erfahrungen zu sammeln.

Im Folgenden brach er für zehn Jahre nach Bologna auf, wo er bei dem angesehenen Lehrer und Priester Nicolau Fratello wohnte²⁷⁵, um dort „die Grundlagen des christlichen Glaubens und seine Satzungen“²⁷⁶ – also wohl den Katechismus – zu studieren²⁷⁷. Während dieser Zeit muss Anselm auch in den Franziskanerorden eingetreten sein, wie dem bereits genannten *Libre d’Ordres* zu entnehmen ist²⁷⁸. Da er um das Jahr 1389 konvertierte und etwa 11 Jahre vorher auf die Apenninhalbinsel gezogen war, musste seine Weihe wohl im Rahmen eines Heimatbesuches erfolgt sein²⁷⁹.

Sein Lehrer Nicolau Fratello war es wohl auch, der ihm die Lehren des Islam näher brachte, wie Anselm in einer Anekdote aus dieser Zeit

²⁷³ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 172a, Z. 16–S. 173a, Z. 1:

ثم ارتحلت من بلدي إلى مدينة لاردة من أرض القطلان (...) فقرأت فيها علم الطبيعيات والنجامة مدة ستة سنين ثم تصدّرت فيها نقرئ الإنجيل ولغته ملازما ذلك مدة أربع سنين.

²⁷⁴ Vgl. hierzu auch M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 14 u. DERS., *Nuevas aportaciones*, S. 3 f. Weiterführend zur Universitätslandschaft in Lleida und auf der Iberischen Halbinsel siehe I. FLEISCH, *Sacerdotium – Regnum – Studium. Der westiberische Raum und die europäische Universitätskultur im Hochmittelalter – Prosopographische und rechtsgeschichtliche Studien (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 4)*, Berlin 2006, hier insb. S. 299 ff. Klassischerweise wurden die Gelehrten des Mittelalters vor einem Universitätsstudium in den *Artes liberales* unterrichtet, welche ihren Ursprung in der Antike haben. Siehe hierzu auch H. MARROU, *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, zur mittelalterlichen Anwendung insb. S. 149–162. Zur heutigen Einschätzung der Freien Künste vgl. z. B. den von J. PAILLER u. P. PAYEN herausgegebenen Sammelband: *Que reste-t-il de l’éducation classique. Relire «le Marrou»*. *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*, Toulouse 2004.

²⁷⁵ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 173a, Z. 2–13:

ثم ارتحلت إلى مدينة بنونية من أرض الأنبردية (...) فسكنت بها بكنيسة لقسيس كبير السن [و] عندهم كبير القدر اسمه نقلوا فرتيل.

²⁷⁶ Ebd., S. 173a, Z. 19: فقرأت على هذا القسيس علم أصول دين النصرانية وأحكامه:

²⁷⁷ So Z. GIRALDO, *An intellectual biography*, S. 26. In der *Disputa de l’Ase* findet sich auch ein Hinweis, dass Anselm zusätzlich in Paris studiert hat, vgl. M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 14. Allerdings fehlt dies in der *Tuhfa* völlig. Einen Grund, warum Anselm diesen wichtigen Punkt in seiner Autobiographie unterschlagen haben sollte, ist nicht ersichtlich. Aus diesem Grund ist es eher unwahrscheinlich, dass Anselm tatsächlich in Paris studiert hat. Dagegen ist es durchaus möglich, dass Anselm vor allem das Grundlagenwerk *Sentencias* des Petrus Lombardus studiert hat, vgl. M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 15.

²⁷⁸ Siehe oben Anm. 246.

²⁷⁹ So auch Z. GIRALDO, *An intellectual biography*, S. 53.

schilderte. So diskutierte er mit ihm über eine angebliche Aussage Jesu Christi, dass nach ihm ein Prophet kommen werde, welcher Paraklet heiße²⁸⁰. Nicolau Fratello wollte ihm zunächst nicht verraten, wer damit gemeint sei, denn die Kenntnis darüber könnte seine Tötung durch die Christen nach sich ziehen²⁸¹. Erst auf intensives Bitten offenbarte ihm der Lehrer, dass es sich bei besagtem Paraklet um Mohammed handeln würde. Dieser sei bereits in einem Kapitel im 4. Buch Daniel erwähnt: Darin werde das Kommen eines Mannes prophezeit, welcher das wahre Buch, den wahren Glauben und das wahre Evangelium verkünden werde²⁸². Die Christen hingegen würden seiner Meinung nach keinen wahren Glauben verfolgen²⁸³. Anselm bat seinen Meister daraufhin um eine Anregung, wie er mit diesem Problem umgehen sollte. Dieser offenbarte ihm sodann, dass die Lösung nur durch dem Übertritt zum Islam möglich sei²⁸⁴. Diese Begebenheit markierte wohl der Zeitpunkt, zu welchem sich Anselm Turmeda für eine Konversion zum Islam entschied.

Zur Person des Nicolau Fratello wurde und wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Die Problematik beginnt schon mit den unterschiedlichen Lesarten seines Namens in den arabischen Manuskripten und den Schwierigkeiten, welche die fehlende Vokalisierung mit sich bringt²⁸⁵. Einen ersten Hinweis auf die Identität des Lehrers liefert die Erwähnung eines Mannes namens Nicolau Martí, den Anselm in seinem Gedicht *Cobles de la divisió als mestre en Teologia*²⁸⁶ aus seiner Heimat bezeichnete. Könnte es sich bei dem Bologneser Lehrer und dem Theologen aus Mallorca um die gleiche Person handeln? Sollte dies der Fall sein, dann muss der Meister ein mallorquinischer Mönch gewesen sein. Die Verbindung erscheint auf den ersten Blick sehr nahe liegend. Andererseits erkundigte sich Nicolau Fratello bei Anselm über

²⁸⁰ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 173a, Z. 28–S. 174a, Z. 2:

قَصَّ بِهِمُ الْكَلَامَ إِلَى قَوْلِ اللَّهِ (...) عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ عِيسَى (...) أَنَّهُ سَيَأْتِي مِنْ بَعْدِي نَبِيٌّ اسْمُهُ الْبَارَقْلَيْطُ.

²⁸¹ Ebd., S. 174 a, Z. 21 f.: الحين في النصارى عامة فتقتلك عامّة النصارى في الحين

²⁸² Ebd., S. 174a, Z. 27–S. 175a, Z. 3:

فاعلم يا ولدي أنّ البارقليط هو اسم من أسماء نبيهم محمد (...) وعليه أنزل الكتاب الرابع المذكور على لسان دانيال (...) واخبر أنّه سينزل هذا الكتاب عليه و أنّ دينه دين الحقّ و ملّته هي الملة البيضاء المذكورة في الإنجيل.

²⁸³ Ebd., S. 175a, Z. 5–7:

لو أنّ النصارى أقاموا على دين عيسى الأوّل لكانوا على دين الله لأنّ عيسى وجميع الأنبياء (...) دينهم دين الله.

²⁸⁴ Ebd., S. 175a, Z. 9: قلت له: يا سيدي فكيف الخلاص من هذا الأمر؟ فقال: يا ولدي بالدخول في دين الإسلام

²⁸⁵ So waren in den meisten Handschriften die Buchstaben f-r-t-y-l zu finden, daneben aber oftmals auch die Version m-r-t-y-l oder b-r-t-y-l und d-r-t-y-l. Zu den unterschiedlichen Schreibarten vgl. M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 15 f. u. S. 208, Anm. 4.

²⁸⁶ So auch ebd., S. 15 f.

seine Heimat und seine Meinung über die Muslime²⁸⁷. Hätte er seine Wurzeln ebenfalls dort gehabt, wäre dies nicht nötig gewesen. Ein direkter Zusammenhang kann folglich nicht unwiderlegbar hergestellt werden und wäre wohl die Folge einer zu freien Interpretation²⁸⁸. Für vorliegende Untersuchung wird die Variante *fratīl* aus der häufigsten Konsonantenfolge f-r-t-y-l bevorzugt, da eine Provenienz vom Wort *frater* aufgrund der von Anselm beschriebenen Stellung als Priester höchstwahrscheinlich den Tatsachen entspricht²⁸⁹. Im Übrigen konnte der Lehrer des Franziskanermönches trotz einiger Forschungsbemühungen bisher noch nicht identifiziert werden²⁹⁰.

Nach diesem Ereignis kehrte Anselm Turmeda nach Mallorca zurück, wo er sechs Monate lang blieb. Warum er dort noch einmal solch eine lange Zeit verbrachte, erläuterte er nicht, was Raum für gewisse Interpretationen offen lässt. So liegt zunächst die Vermutung nahe, dass er seine Entscheidung für die Konversion noch einmal ausführlich reflektierte. Im Zuge dessen könnte er dort zudem mit Muslimen in Kontakt getreten sein, um sich mit ihren Gebräuchen vertraut zu machen. Zwar war die arabische Dominanz auf Mallorca bereits im Jahr 1229 unter Jakob I. von Aragón (reg. 1213–1276) beendet worden, allerdings lebten dort auch zu diesem Zeitpunkt noch Muslime²⁹¹, mit welchen er gegebenenfalls ein vertrauliches Gespräch führen konnte. Zuletzt hat er sich wohl noch von seiner Familie und seinen Freunden verabschiedet, da sich ein weiteres Wiedersehen mehr als schwierig gestaltet haben dürfte.

Im Anschluss daran schiffte er sich zunächst nach Sizilien ein, wo er weitere fünf Monate verweilte, um eine Mitreisegelegenheit nach Tunis

²⁸⁷ Anselm Turmeda, Tuḥfa, ed. R. BEIER, S. 174a, Z. 25–27.

²⁸⁸ So auch M. DE EPALZA, Tuḥfa, S. 16.

²⁸⁹ Auch R. BEIER, Anselm, S. 173 bedient sich der Lesart *fratīl*.

²⁹⁰ Vgl. zum Beispiel die vergeblichen Bemühungen von J. MIRET Y SANS, Vida di Fray Anselmo Turmeda, in: Revue Hispanique 24 (1911), S. 261–296, hier: S. 275–178 und M. DE EPALZA, Tuḥfa, S. 15, Anm. 26. Siehe hierzu ferner Z. GIRALDO, An intellectual biography, S. 301–308. Sie versuchte Lehrer an der Universität von Bologna zu finden, der mit dem Islam sympathisierte, was ihr jedoch nicht gelang.

²⁹¹ Für die Annahme von A. CALVET, Fray Anselmo, S. 77, dass Anselm selbst aus einer muslimischen Familie stamme und faktisch nur rekonvertiert sei, gibt es allerdings keinerlei Anhaltspunkte. Weiterführend zu Mallorca im 14. Jahrhundert siehe die beiden Aufsätze von L. VONES, Auf dem Weg in den Untergang: Das Königreich Mallorca und die Krone Aragón, in: Utilidad y decoro. Zeremoniell und symbolische Kommunikation in den „Leges Palatinae“ König Jakobs III. von Mallorca, hg. v. G. DROSSBACH u. G. KERSCHER (Trierer Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 6), Wiesbaden 2013, S. 9–28 sowie auch G. DROSSBACH; G. KERSCHER: Einleitung, in: ebd., S. 1–7, hier: S. 4.

zu finden²⁹². Hier stellt sich ebenfalls die Frage, warum er nicht direkt von Mallorca nach Nordafrika gereist ist, obwohl eine direkte Passage nach Tunis existiert hätte²⁹³. Eine zufrieden stellende Erklärung hierfür bot die Forschung bislang nicht an²⁹⁴. Mikel DE EPALZA hat bisher nur angedeutet, dass es an den religiösen Umständen liegen könnte: Da die Baleareninsel aufgrund der Vorherrschaft des aragonesischen Königshauses christlich dominiert war, hätte sich Anselm in Zeiten der Reconquista sicherlich rechtfertigen müssen, warum er in die muslimischen Gebiete reisen wollte²⁹⁵. Ob dies wirklich der Grund war und ob er mit diesem Problem auf Sizilien nicht konfrontiert war, muss hingegen offen bleiben. Hier herrschte trotz der christlichen Dominanz zwar ebenfalls noch Interreligiosität²⁹⁶, allerdings waren die Unterschiede zu Aragón nicht so groß, dass sie den enormen Umweg wirklich gerechtfertigt hätten. Dennoch bestand dort gleichermaßen ein reger Austausch mit den muslimischen Gebieten, weshalb eine Reise nach Nordafrika insofern nicht weiter ungewöhnlich war. Weiter könnte Anselm auch hier noch einmal das muslimische Leben näher beobachtet haben, da dort einige muslimische Gemeinden existierten, was seinen relativ langen Aufenthalt rechtfertigen würde.

Schließlich reiste Anselm nach Tunis weiter, wo er nach seiner Ankunft zunächst vier Monate bei Christen verbrachte²⁹⁷. Fraglich ist, warum er nicht sofort zum Islam konvertierte, sondern dies zunächst hinausschob. In seiner Autobiographie verriet der Franziskanermönch die Motive für sein langes Warten nicht, sondern er betonte lediglich die außerordentlich gute Bewirtschaftung während dieser Zeit²⁹⁸. Es ist aber äußerst wahrscheinlich, dass er sich primär in der neuen Kultur zurechtfinden und das Arabische erlernen wollte. Da er nach Aussage in der *Tuhfa* allein auf Geheiß seines Lehrers nach Nordafrika gezogen war, wollte er sich vermutlich eingehend auf seinen Übertritt vorbereiten und gegebenenfalls sogar letzte Zweifel ausräumen. Dies ist schon an der Tatsache zu erkennen, dass er seinen Konversionswunsch

²⁹² Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 176a, Z. 11 f.

²⁹³ Siehe Z. GIRALDO, *Intellectual Biography*, S. 47.

²⁹⁴ So sei nach ebd., S. 47 der Grund für Anselms Reise nach Sizilien „suspect“.

²⁹⁵ M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 17.

²⁹⁶ Sizilien war bis ins späte 11. Jahrhundert unter muslimischer Herrschaft, bevor es von den Normannen erobert wurde. Noch unter der Herrschaft der Anjou und der Aragón (13. bis 15. Jahrhundert) lebten dort zahlreiche Muslime. Einen guten Überblick zur wechselvollen Geschichte der Mittelmeerinsel bietet B. RILL, *Sizilien im Mittelalter. Das Reich der Araber, Normannen und Staufer*, Stuttgart 1995.

²⁹⁷ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 176a, Z. 16.

²⁹⁸ Ebd., S. 176a, Z. 16.

anfangs niemanden in Tunis mitteilte. Als er sich offenbar sicher war, erkundigte er sich, ob es am Hof des Sultans einen Menschen gab, der die christliche Sprache spreche²⁹⁹. Daraufhin wurde er an den Hofarzt Yūsuf verwiesen, der ihn sofort zum Sultan Abū-l-‘Abbās Aḥmad (reg. 1371–1494) brachte, nachdem er ihm seinen Konversionswunsch offenbart hatte. Trotz dessen Aufforderung, sofort zum Islam überzutreten, verlangte Anselm zunächst die Anwesenheit von Christen hierbei, weil er sich seiner Aussage nach ohne deren Verleumdung nicht vom Christentum austreten könne³⁰⁰. Nach ihrer Ankunft wurden sie vom Sultan gefragt, ob sie sich eine Konversion des Franziskaners zum Islam vorstellen konnten. Dies lehnten sie unter dem Hinweis auf dessen Gelehrsamkeit vehement ab³⁰¹. Daraufhin trat Anselm hervor und sprach in ihrer Anwesenheit „die zwei Bekenntnisse des wahren Glaubens“³⁰², wobei es sich – wie dem Wortlaut der *Tuḥfa* zu entnehmen ist – um die *šahāda*³⁰³ handelte. Dadurch war der Übertritt zum Islam wirksam erfolgt, wie bereits oben dargelegt wurde³⁰⁴.

Die Inszenierung der Konversion fällt in Anselms Beschreibung besonders auf. Einerseits fungiert der Sultan als hochrangiger Zeuge, andererseits sind noch Christen anwesend, welche die Geschehnisse beobachten. Durch die Gegenwart von Vertretern beider Religionen wird sowohl die Öffentlichkeit als auch die gewünschte Unumkehrbarkeit des Glaubenswechsels von Seiten des Franziskaners betont. Nicht umsonst führt er den Christen in der *Tuḥfa* direkt vor Augen, dass er nicht mehr in ihrer Gemeinschaft verbleiben will, nachdem sie die Möglichkeit seines Übertritts zum Islam nicht in Betracht gezogen hatten.

3.3.3. Der weitere Lebensweg des ‘Abdallāh at-Tarḡumān

Einen ersten Anhaltspunkt über die möglichen Folgen einer Konversion liefert bereits die Aussage des Nicolau Fratello auf die Frage Anselms, warum er nicht selbst zum Islam übergetreten sei. Dieser

²⁹⁹ Ebd., S. 176a, Z. 17.

³⁰⁰ Ebd., S. 177a, Z. 4 f.: لا يخرج أحد من دينه إلا ويكثر أهله القول فيه والظعن عليه

Warum Anselm der Meinung ist, dass Christen bei der Konversion zwingend anwesend sein und ihn auch noch verleumden müssen, erläutert er indes nicht.

³⁰¹ Ebd., S. 177a, Z. 13–17.

³⁰² Ebd., S. 177a, Z. 18 f.: فحضرت بين يديه وتشهدت بشهادة شهادتي الحق بمحضر النصارى

Übersetzung nach R. BEIER, ebd. S. 177.

³⁰³ Mit der *šahāda* wird das muslimische Glaubensbekenntnis bezeichnet, also die Aussage: „Es gibt keinen Gott außer Gott und Mohammed ist sein Prophet.“

³⁰⁴ Siehe oben Punkt 2.2.2.

antwortete, dass er erst spät vom den Lehren des Islam gehört habe und deshalb seinen Glauben aus Angst vor dem Verlust von Ruhm und Reichtum nicht mehr wechseln wollte. Da Anselm allerdings jung sei, würde er ihm solch ein Vorgehen nur empfehlen³⁰⁵. Anselm verurteilt diese Ansicht zwar, aber dennoch werden die etwaigen drastischen Folgen für einen Konvertiten deutlich. Er musste alles hinter sich lassen und auf alles bisher Erreichte verzichten, was er trotzdem auf sich nahm.

Im Zuge seiner Konversion wies der Sultan ‘Abdallāh jedoch sofort eine Stelle in der Monopolienkammer zu³⁰⁶. Nur fünf Monat später wurde er zum Aufseher der Meereszollbehörde ernannt³⁰⁷, was auf eine zufrieden stellende Arbeit des Protomuslims schließen lässt. Zudem heiratete er bereits kurz darauf eine Muslima, mit welcher er sodann einen Sohn zeugte, den er nach dem islamischen Religionsstifter Mohammed benannte³⁰⁸. ‘Abdallāh konnte sich also bereits wenige Zeit nach seiner Niederlassung in Tunis integrieren und hatte dort eine gesicherte Stellung inne.

Auch ansonsten versuchte er, sich relativ rasch an die neue Umgebung anzugleichen. So lernte er innerhalb eines Jahres Arabisch³⁰⁹. Durch seine Sprachfertigkeiten wurde er vom Sultan als Übersetzer für die Schreiben aus Europa herangezogen³¹⁰, was ihm dann den Beinamen at-Tarğumān einbrachte.

Nach dem Tod des Sultans am 4. Juni 1394 folgte ihm dessen Sohn Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz (reg. 1394–1434) nach. Er bestätigte Anselms Ämter und übertrug ihm zusätzlich die Verwaltung der Monopolienkammer³¹¹. Daraus lässt sich schließen, dass sich ‘Abdallāh bereits zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Reputation erworben haben muss, denn sonst hätte ihm der neue Herrscher wohl kaum weiteres Vertrauen geschenkt.

³⁰⁵ Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER, S. 175 a, Z. 14–22.

³⁰⁶ Ebd., S. 177a, Z. 22 f.: فرتب لي السلطان [...] ربع دينار كل يوم في دار المختص

Aufgrund der Hofnähe seiner Konversion ist die Zuweisung der Tätigkeit nicht weiter überraschend.

³⁰⁷ Ebd., S. 178a, Z. 6: و بعد خمسة أشهر من إسلامي قدمني السلطان لقيادة البحر بالديوان

³⁰⁸ Ebd., S. 177a, Z. 23–25: وزوجني بنت الحاج محمد الصفار (...) فابتنيت بها وولد لي منها ولد سميتة محمدا

³⁰⁹ Ebd., S. 178a, Z. 8 f.: حفظت جميع اللسان العربي مقدار مدة عام واحد

J. PROBST, *Turmeda et sa conversion*, S. 466 f., vermutet jedoch, dass Anselm bereits während seiner Jugend auf Mallorca Arabisch gelernt haben könnte, ohne dies allerdings näher zu belegen.

³¹⁰ Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER, S. 178a, Z. 10 f.: وكنت أترجم للسلطان ما يرد من كتبهم

³¹¹ Ebd., S. 178a, Z. 16 f.: فجدد لي جميع أوامر والده بمرتباتي ومنافعي كلها

Die Konversion selbst hatte also für ‘Abdallāh kaum Nachteile, auch wenn die persönliche Ebene aufgrund fehlender Aussagen seinerseits kaum nachvollziehbar ist. Dennoch ist in der *Tuhfa* kein Wort des Bedauerns oder der Sehnsucht nach seinem alten Leben zu erkennen. Somit kann wohl angenommen werden, dass der Konvertit seine Entscheidung nicht bereute.

3.3.4. Die Reaktion der Zeitgenossen

Wie reagierten nun ‘Abdallāhs Zeitgenossen auf seine Konversion? Da im vorliegenden Fall sowohl die Reaktionen von christlicher als auch von muslimischer Seite überliefert sind oder zumindest rekonstruiert werden können, verspricht die folgende Untersuchung ein ertragreiches und interessantes Ergebnis.

3.3.4.1. Muslimische Reaktionen: Freude und Verehrung

Bei der Betrachtung der muslimischen Seite ist eine eher positive Darstellung der Ereignisse zu erwarten, nachdem der Islam sozusagen als „Sieger“ aus dem Widerstreit der Religionen hervorging.

Dies kann bei der Beschreibung der Reaktion der neuen Glaubensgenossen in ‘Abdallāhs *Tuhfa* bestätigt werden. Nachdem er Yūsuf, dem Leibarzt des Sultans, seinen Plan zum Übertritt zum Islam eröffnet hatte, wäre dieser sehr erfreut darüber gewesen³¹². Ähnlich reagierte der Sultan, als ihm Anselm sein Vorhaben darlegte und dieser ihm im Gegenzug dazu aufforderte, sofort zu konvertieren.

Auch am weiteren Verlauf seines Lebens ist eine weitaus positive Reaktion der Muslime auf seine Tat festzustellen: Der Konvertit wurde sehr schnell in seiner neuen Umgebung integriert und erhielt vom Sultan sogar eine angesehene Position zugewiesen. Nichtsdestotrotz war dieser offenbar nicht endgültig von seiner Loyalität überzeugt, denn ansonsten hätte er ihn später nicht noch einmal getestet: So berichtet ‘Abdallāh in der *Tuhfa* von einem Priester und gleichzeitig ehemaligem Studienfreund namens Franziskus, welcher angeblich vom

³¹² Ebd., S. 176a, Z. 22 f.: [بذلك سروا عظيما]

Zur Person des Yūsuf sind keine weiteren Informationen überliefert. M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 224, Anm. 2 vermutet hinter ihm einen ehemals christlichen Konvertiten. Dies ist durchaus möglich, da er die christliche Sprache – wohl das Katalanische – beherrschte.

sizilianischen König nach Tunis geschickt worden war, um den ehemaligen Franziskaner zur Rekonversion zu bewegen. Vorab schickte er jedoch einen Brief an den Konvertiten, in welchem er ihn um die Rückkehr mit in christliche Gebiete bat. Der Brief wurde allerdings dem Sultan bekannt, welcher sich eine List ersann, um die Loyalität des Konvertiten zu überprüfen. Einerseits ließ er das Schriftstück durch ‘Abdallāh und andererseits durch eine neutrale dritte Person zur Nachprüfung übersetzen. Nachdem der ehemalige Franziskanermönch kein Wort ausgelassen hatte, konnte er beim Sultan alle Zweifel ausräumen³¹³.

Ergänzend sei hier kurz noch auf den Tod des Konvertiten verwiesen. Als er starb, wurde er in einem Ehrengrab innerhalb der Zitadelle von Tunis in der Nähe des Königpalastes bestattet³¹⁴. Bis heute wird ‘Abdallāh aufgrund seiner Verdienste der pro-islamischen Literatur als Heiliger mit dem Namen *Sīdī Tuḥfa* verehrt³¹⁵.

3.3.4.2. Christliche Reaktionen: Unverständnis und Rückgewinnungsversuche

Bei der Untersuchung der christlichen Reaktionen auf ‘Abdallāhs Konversion ist in erster Linie eine negative und ablehnende Haltung zu erwarten. Dies kann anhand der bei der Konversion anwesenden Christen nur bestätigt werden: So können sie sich vorab überhaupt nicht vorstellen, dass er zum Islam übertreten würde. Nachdem er sich jedoch zum Islam bekannt hatte, schlug die Stimmung von Unglauben zum Vorwurf um, dass er dies nur wegen seines Heiratswunsches durchgeführt habe³¹⁶. Ein anderes Motiv konnten sie sich vermutlich gar nicht vorstellen, weswegen sie sodann traurig von dannen zogen. Offenbar hatten sie erkannt, dass der Schritt Anselms nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte, weshalb sich ein Bemühen um ihn nicht mehr lohnte.

³¹³ Siehe hierzu Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER, S. 178a, Z. 25 – S. 180 a, Z. 18.

³¹⁴ Das Ehrengrab hat die Form einer *qubba*, eines muslimischen Heiligengrabes. Zur Beschreibung des Grabes vgl. auch R. BEIER, *Anselm*, S. 20 u. Z. GIRALDO, *An intellectual biography*, S. 83 f.

³¹⁵ Ebd., S. 84. Das Wort *Sīdī* wird besonders im Maghreb als ein ehrendes Attribut von islamischen Heiligen verwendet.

³¹⁶ Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER, S. 180 a, Z. 20 f.

Anders agierte Anselms ehemaliger Studienfreund Franziskus, der ihn zu einer Rekonversion bewegen wollte. Der Priester appellierte hierbei an den Verstand des Konvertiten, der seiner Meinung nach keiner Ermahnung bedurfte³¹⁷. Er hatte seinen alten Freund noch nicht aufgegeben, auch wenn dieser sich nun in „der Finsternis des Islam“³¹⁸ befände. Durch eine Rückkehr in die christliche Welt würde er also wieder Gnade vor Gott und schließlich die Erlösung im ewigen Leben finden. Da der Brief nur in der *Tuhfa* überliefert ist, stellt sich die Frage, ob dieser überhaupt je existierte oder ob ihn ‘Abdallāh lediglich zur Anschaulichkeit beigefügt hatte. Einerseits erscheint die beschriebene Reise unglaubwürdig, da im Mittelalter wohl kaum jemand die Strapazen und Gefahren einer solchen Seereise aufgenommen hätte, um einen einzelnen Apostaten zurückzugewinnen. Andererseits kann dem entgegengehalten werden, dass ‘Abdallāh und Franziskus während ihrer Studienzeit Freunde gewesen waren³¹⁹, weshalb dieser ihn möglicherweise nicht der Gefahr einer Strafe im Jenseits aussetzen wollte. Mangels anderweitiger Quellen muss die Klärung dieses Einzelfalls hier unbeantwortet bleiben. Dennoch kann festgehalten werden, dass der ehemalige Franziskanermönch die christlichen Rückgewinnungsversuche für erwähnenswert hielt.

Eine weitere Quelle für einen derartigen Vorstoß ist ferner außerhalb der *Tuhfa* überliefert. So wandte sich Gegenpapst Benedikt XIII., Pedro de la Luna, mit einem Brief vom 22. September 1412 an Anselm, mit welchem er ihn zur Rückkehr zum Christentum bewegen wollte. Auffällig ist hier schon die Anrede des Empfängers: ‘Abdallāh wird immer noch mit seinem ehemaligen und nicht mit seinem arabischen Namen angesprochen³²⁰. Hier wird deutlich, dass der Papst die Konversion zwar nicht anerkannte, ihn aber dennoch nicht mehr als Mitglied seiner Glaubensgemeinschaft erachtete. So begrüßte er ihn nicht mit der für Christen üblichen *Salutatio*, sondern mit dem neutraleren *spiritum consilii sanioris*³²¹. Im weiteren Verlauf des Briefes sparte Benedikt nicht mit Vorwürfen an ‘Abdallāh. So habe er ein Verbrechen begangen, indem er sich dem Islam – einer Sekte – ergeben und dem

³¹⁷ Ebd., S. 180a, Z. 18.

³¹⁸ Ebd., S. 180a, Z. 14: ظلمة الإسلامية

Übersetzung nach R. BEIER, ebd., S. 180.

³¹⁹ Ebd., S. 178a, Z. 26 f.: وكانت بيني وبينه صداقة كبيرة

³²⁰ J. POU Y MARTÍ, Sobre fray, S. 467: *Antelmo Turmeda Ordinis Fratrum Monorum professi [...]*.

³²¹ Ebd., S. 467.

Christentum abgeschworen habe³²². Der Gegenpapst bot ihm trotz allem an, in den Schoß der Kirche zurückzukehren, wenn er seine Fehler einsehe und auf den Pfad der Wahrheit zurückkehre³²³. Um ‘Abdallāh zu überreden, bot er ihm freies Geleit sowie die Möglichkeit an, sich an jedem beliebigen Ort unter seinem Schutz niederzulassen³²⁴. Allein aus der Existenz sowie dem Wortlaut dieses Schreibens lässt sich schließen, dass es Pedro de la Luna offenbar ein großes Anliegen war, den ehemaligen Franziskanermönch in den Kreis des christlichen Glaubens zurückzuholen. Dennoch stellt sich die Frage, warum sich der Gegenpapst überhaupt an Abdallāh wandte. Hier sind zwei Argumente anzuführen: Zum einen hätte er bei dessen erfolgreicher Rekonversion möglicherweise seine Position im Kampf um die *Kathedra Petri* stärken können, da er einen Erfolg gegen die vermeintlichen Glaubensfeinde verbuchen und einen Abtrünnigen zurückholen hätte können³²⁵. Zum anderen könnte ein weiterer Lösungsansatz in der so genannten Disputation von Tortosa liegen, welche Benedikt XIII. ein Jahr später einberufen sollte³²⁶. Zweck dieses Religionsgespräches war die Widerlegung des jüdischen Glaubens, weshalb es nicht von der Hand zu weisen ist, dass der Gegenpapst im Falle der Rückkehr ‘Abdallāhs zum Christentum zusätzlich die damit einhergehende Widerlegung des muslimischen Glaubens als seinen Erfolg seinerseits hätte verbuchen können.

Ist es aber darüber hinaus sogar möglich, dass sich Benedikt XIII. und Anselm sogar kannten? Dies kann nicht generell verneint werden. Pedro de la Luna wurde im aragonesischen Illueca geboren. Nach

³²² Ebd., S. 467: *[f]idei christiane proposito penitus derelctis, eiusdem secte ac Sarracenorum perfidie te dedisti.*

³²³ Ebd., S. 468: *[...] tu ad cor reuersus, errorem tuum cognosecens, cupias onus uetustatus abiicere et ad viam ueritatis reidire [...].*

³²⁴ Ebd., S. 468: *Et nichilominus tibi eundi ac ueniendi ad nos ac ciuitates et loca quecumque, ac per illas et illa transeundi, standi quoque et morandi in illis et quolibet eorundem libere et secure quocumque tibi uidebitur eypedire.*

³²⁵ Ähnlich argumentiert auch M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 22.

³²⁶ Dieses Religionsgespräch zwischen Christen und Juden gilt als eines der längsten in der mittelalterlichen Geschichte, dessen angebliche Folge die Konversion von 3000 Juden zum Christentum war. Auch hier war ein Konvertit einer der Protagonisten: Der jüdische Arzt und Gelehrte Josua Lorqui, der sich nach seinem Übertritt zum Christentum Jerónimo de Santa Fe nannte, stand auf der Seite der christlichen Fraktion und versuchte mit seinem Werk *Contra Iudaeos*, die Gunst Benedikts XIII. zu gewinnen. Weiterführend hierzu vgl. auch S. RAUSCHENBACH, *Joseph Albo, der Messias und die Disputation von Tortosa*, in: *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate*, hg. v. G. DONAVIN (*Disputatio. An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages* 5), Eugene, Oregon 2002, S. 53–66.

seinem Studium in Montpellier, wo er auch Professor für kanonisches Recht war, wurde er unter anderem Kanonikus auf Mallorca³²⁷. Es könnte deshalb durchaus möglich sein, dass sich Anselm und Pedro dort begegnet sind. Einen endgültigen Beweis gibt es hierfür nicht, indes wäre das Interesse Benedikts XIII. an einem ihm unbekanntem einzelnen Apostaten eher ungewöhnlich.

Schon vorher wandte sich im Jahr 1402 der Vizekönig von Mallorca, Roger de Montcada, an 'Abdallāh at-Tarğumān. Hierbei fällt zuallererst auf, dass er den ehemaligen Franziskanermönch zu Beginn seines Briefes nicht begrüßte, sondern nur den Grund für die Abfassung des Briefes nannte, nämlich die Sorge um das ewige Heil³²⁸. Im Folgenden sprach er 'Abdallāh – wie auch später Benedikt XIII. – mit seinen ehemaligen Namen und mit seiner Bezeichnung als Franziskanermönch an³²⁹. Ähnlich wie beim Brief des Gegenpapstes bot auch Roger de Montcada dem Konvertiten Schutz und Hilfe bei einer Rückkehr zum Christentum an³³⁰.

Zuletzt ist der Brief von König Alfons V. vom 23. September 1423 näher zu betrachten, welchen er an *ffratrem [sic!] Entelmum Turmeda alias alcaydum Abdalla*³³¹ adressierte. Darin bot er dem Konvertiten an, unter seinem Schutz zurück in den Schoß der Kirche zu kommen. Auch Alfons sparte nicht mit Kritik an ihm, indem er ihm vorwarf *crimina plurima et enormia comseritis*³³². Trotz des großen Verbrechens, welches Anselm nach der Ansicht Alfons' begangen hatte, würde ihm die Rückkehr samt seiner Familie und seiner Diener ermöglicht werden³³³. Obwohl der Ton des Briefes relativ freundlich gehalten ist,

³²⁷ Zur Vita Benedikts XIII. vgl. zuletzt B. MÜLLER-SCHAUMBURG, Benedikt XIII., in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Essays, hg. v. K. BRAUN, Stuttgart 2013, S. 121–125. Weiterführend hinsichtlich des Schismas und die Auswirkungen auf die Iberische Halbinsel siehe auch Ó. VILLARROEL GONZÁLEZ, Formas de comunicación en Castilla durante el Gran Cisma de Occidente, in: Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen, hg. v. H. MÜLLER u. B. HOTZ (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1), Wien, Köln, Weimar 2012, S. 315–335, hier insb. S. 323–334.

³²⁸ E. SANS, Fra Anselm, S. 405: *Nos Rogerius de Montecateno, baronus, etc. Vestigia illius qui est trinus et unus et non vult mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat sequi cupientes proutverus catholicus facere tenemus et debemus.*

³²⁹ Ebd., S. 405: [...] *vos fratrem Encelmi Turmeda ordinis Sancti Francisci confessoris [...].*

³³⁰ Ebd., S. 406: *Ita quod vos possitis venire, stare, ire et redire cum rebus, mercibus, pecuniis et aliis quibus cumque bonis salve et secure presenti guidatici durante quod durare volumus.*

³³¹ A. CALVET, Fray Anselmo, S. 41.

³³² Ebd., S. 42.

³³³ Ebd., S. 41: [...] *una cum uxoribus, filiis et filiabus, servitoribus et servitricibus serracenis et xpianis auro, argento, pecuniis, mercanciis et aliis quibuscumque rebus [...]*

kommt hier unterschwellig ein weiterer Vorwurf gegen die Muslime zutage, nämlich jener der Polygamie. So schrieb der König ausdrücklich, dass Anselm *una cum uxoribus*³³⁴ ins christliche Europa zurückkommen solle. Der Aussteller ging also davon aus, dass Anselm gleich mehrere Male geheiratet habe, nachdem er zum Islam konvertiert war. Nichtsdestoweniger könne sich dieser sogar die Gegend im gesamten *Regnum* aussuchen, wo er in Zukunft leben wolle³³⁵. Daraus wird deutlich, dass er Anselm unbedingt zur Rückkehr auf die Iberische Halbinsel bewegen wollte.

Die an ‘Abdallāh gerichteten Briefe zeigen eindrücklich, dass von Seiten der Christen wenig überraschend großes Unverständnis über seine Konversion herrschte. Offenbar wollten sich die verschiedenen Institutionen nicht mit seiner Entscheidung abfinden. Ihre Reaktion hierauf war jedoch eher ungewöhnlich: Indem sie ihn mit freiem Geleit unter Mitnahme seiner Güter und seiner neuen Familie lockten, hofften sie auf seine Einsicht. Dies gelang ihnen allerdings nicht, da auf die Schreiben keinerlei Reaktion von Seiten des Protomuslims überliefert ist.

3.3.5. Die Gründe für die Konversion

Auch im Falle Anselm Turmedas stellt sich die Frage, aus welchen Gründen er sich für eine Konversion zum Islam entschied. Die meisten Hinweise sind hierbei wiederum in der *Tuḥfa* zu finden.

3.3.5.1. Übertritt aus Überzeugung oder Unbesonnenheit?

Anselm gab gegenüber dem Sultan Abū Fāris offen zu, dass er „aus freier Wahl und beseelt von dem Wunsch nach dem wahren Glauben“³³⁶ – also aus Überzeugung – zum muslimischen Glauben konvertiert sei.

³³⁴ Ebd., S. 41.

³³⁵ Ebd., S. 42: [...] *possitis [...] ad quasvis civitates terras et castra ac portus et plagias nostrorum regnorum terrarum et marium, tam citra quam ultra marinorum, venire inibique vos cum dicta fusta et vestris predictis declinare et discarricare et successive ad nos venire inibique stare et moram trahere et vestra negocia peragere pro vestro libito voluntatis.*

³³⁶ Anselm Turmeda, *Tuḥfa*, ed. R. BEIER, S. 179a, Z. 24 ff.:

الذى عندي ما علمتموه منّي من كوني أنّي أسلمت باختيارٍي ورغبة في دين الحق ولست أحببه إلى شيء مما أشاره الي قطعاً.
Übersetzung nach R. BEIER, ebd., S. 179.

Sein ehemaliger Studienkollege Bruder Franziskus bezichtigte ihn im Gegensatz dazu mit dem „Schlaf der Sorglosigkeit“³³⁷ und konnte sich offenbar keinesfalls vorstellen, dass Anselm aus reiflicher Überlegung zum Islam übergetreten sei. Ist Anselm also tatsächlich aus Überzeugung oder eher aus Unbesonnenheit zum Islam konvertiert? Daran schließt sich die weitere Frage, wie er sich überhaupt eine Meinung über den Islam bilden konnte.

Für letzteres muss noch einmal auf die Begebenheit mit seinem Lehrer Nicolau Fratello zurückgegriffen werden, welche gegebenenfalls die Initiative für Anselms Glaubenswechsel markierte. Auf den ersten Blick mutet dies unwahrscheinlich an: Da das Gespräch über den besagten Propheten Paraklet nur sehr kurz erwähnt wird und sich der ehemalige Franziskanermönch selbst als sehr gebildeten Menschen schilderte, erscheint es kaum vorstellbar, dass er sich allein aufgrund einer Diskussion so schnell und leicht von einer anderen Religion beeindruckt ließ. Im Gegenzug kann dies jedoch nicht ohne weiteres widerlegt werden. Bei der Betrachtung von Anselms Vita fällt nämlich sofort seine Interkulturalität ins Auge, weil er die längste Zeit seines Lebens an der Grenze zwischen den verschiedenen kulturellen Strömungen gelebt hat.

Dies fängt schon bei seiner Heimat Mallorca an: Zu Anselms Jugendzeit herrschten dort gerade die Wirren zwischen Titularkönig Jakob IV. von Mallorca (1336–1375) und Peter IV. von Aragón (reg. 1336–1387) – beide Christen – um die Vorherrschaft³³⁸, allerdings waren nach wie vor Muslime auf der Baleareninsel beheimatet. So könnte der Franziskanermönch bereits in jungen Jahren mit dem Islam in Kontakt getreten sein. Daneben fällt auf, dass er vor seiner Übersiedelung nach Tunis noch einmal sechs Monate auf seiner Heimatinsel verbrachte, während welcher er sich erneut mit dem Islam auseinandersetzen konnte³³⁹.

Dasselbe gilt für den bereits erwähnten fünfmonatigen Zwischenhalt auf Sizilien, wo er angeblich so lange auf eine Schiffspassage nach Tunis warten musste. Dies kann – wenn überhaupt – nur einer von vielen Gründen für seinen Aufenthalt gewesen sein. Viel wahrscheinlicher ist es hier, dass Anselm sich ebenfalls noch einmal gezielt mit dem Islam auseinandersetzen wollte, nachdem auf der Mittelmeerinsel nach wie vor Muslime ansässig waren. Auch Anselms weiteres Vorgehen lässt

³³⁷ Ebd., S. 180a, Z. 17: فانتبه من نوم الغفل

³³⁸ Vgl. hierzu auch K. HERBERS, Spanische Geschichte, S. 243–245.

³³⁹ Siehe Punkt 3.3.2.

grundsätzlich auf eine wohlüberlegte Tat schließen: So blieb er nach seiner Ankunft in Tunis erst bei Christen wohnen und trat nicht sofort zum Islam über, sondern wollte sich offenbar erst vor Ort mit der fremden Kultur auseinandersetzen. Seine Intention gab er zudem nicht gleich bekannt, sondern erst nach einem fünfmonatigen Aufenthalt in Nordafrika. Anhaltspunkte für eine überstürzte und spontane oder sogar erzwungene Konversion sind folglich nicht auszumachen. Ob die von ihm in der *Tuhfa* erwähnte Überzeugung tatsächlich ein Motiv war oder ob es sich hierbei eher um eine Strategie zur Selbstvergewisserung und um eine Inszenierung handelt, kann freilich nicht endgültig festgestellt werden. Dennoch bleibt festzuhalten, dass ‘Abdallāh gerade seine lange Entscheidungsfindung betonte und damit offenbar sein neues muslimisches Bekenntnis als Konsequenz dieser Überlegungen darstellen wollte.

3.3.5.2. Weitere Gründe

Hier ist zunächst die Kritik der bei seinem Glaubenswechsel anwesenden christlichen Zeugen zu nennen, die ihn der Fleischeslust bezichtigten: Ihrer Meinung nach sei er nur zum Islam übergetreten, weil er heiraten wollte und dies im Christentum für einen Priester nicht erlaubt sei³⁴⁰. Auch Benedikt XIII. warf ihm in seinem Brief vor, dass er aus sexueller Begierde eine Ehe mit einer Heidin eingegangen sei³⁴¹. Könnte dies also ebenfalls ein Anstoß für Anselms Konversion gewesen sein? Mikel DE EPALZA verneint dies mit der Begründung, dass die in der *Disputa de l’Ase* beschriebenen Abenteuer auf sexuelle Erfahrungen während seiner Zeit als Priester hindeuten würden³⁴². Anselm selbst hüllt sich diesbezüglich in Schweigen und kommentiert die Vorwürfe der Christen nicht weiter. Indes ist Folgendes festzustellen: Bereits kurz nach seiner Konversion heiratete er, nachdem er vom Sultan eine Frau zugewiesen bekommen hatte. Mit dieser zeugte er sodann einen Sohn, welchen er nach dem islamischen Religionsstifter Mohammed

³⁴⁰ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 177a, Z. 20 f.:

ما حمله على هذا الاحب التزويج فإن القسيس عندنا لا يتزوج.

³⁴¹ J. POU Y MARTÍ, *Sobre fray*, S. 467 f.: (...) *carnis turpiter te subiiciens, matrimonium cum quadam muliere pagana de facto contraxisti, et cum ipsa per magna tempora cohabitando* (...).

³⁴² M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 30.

nannte³⁴³. Freilich ist hier zu bemerken, dass in der islamischen Welt kaum Raum für ein weiteres Zölibat war, vielmehr ist eine ordnungsgemäße Ehe und die Zeugung von Kindern die übliche Vorstellung eines muslimischen Lebens³⁴⁴. Dennoch kann der Vorwurf nicht endgültig widerlegt werden, weshalb es also durchaus möglich ist, dass Anselm tatsächlich aus dem Willen zu heiraten den Glauben gewechselt hat³⁴⁵.

Einen weiteren Grund für die Konversion vermutet sein ehemaliger Studienkollege Franziskus, der ihn zur Rückkehr zum christlichen Glauben bewegen wollte. In einem Brief an den Apostaten schrieb er, dass er sich bei einer Rekonversion nicht vor Verlust von Geld und Ruhm fürchten solle und versprach ihm stattdessen einen Ausgleich hierfür auf Sizilien³⁴⁶. Franziskus war also offenbar der Meinung, dass sich Anselm aus oberflächlichen Gründen zum Islam bekannt hatte. Dies ist nach einem Blick in die Quellen nicht ohne weiteres zu widerlegen, auch wenn Anselm selbst keine direkte Stellungnahme dazu abgab. So erläuterte Anselm, dass ihm der Sultan für seine Dienste in der Monopolienkammer täglich ein Salär von einem Viertel Dinar zuwies³⁴⁷. Zu seiner Hochzeit erhielt er von ihm darüber hinaus eine weitere großzügige Summe von 100 Dinaren in Gold und ein Ehrengewand³⁴⁸, weshalb er wohl binnen kürzester Zeit ein nicht geringes Vermögen besaß³⁴⁹. Aus der Tatsache, dass ihm sein Lohn und das Geschenk des Sultans eine Erwähnung wert waren, kann neben der Dankbarkeit gegenüber seinem Herrscher sicherlich geschlossen werden, dass Anselm durchaus Wert auf einen gewissen Wohlstand gelegt hatte. Ferner vermutete Mikel de EPALZA hinter dem Aufenthalt auf Mallorca ebenfalls ein monetäres Motiv³⁵⁰: Anselm könnte sich bei seiner Familie gegebenenfalls um Geld für sein Vorhaben bemüht haben, was

³⁴³ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 177a, Z. 23–25:

وزوّجني بنت الحاجّ محمد الصفار (...) فابتنيت بها وولد لي منها ولد سمّيته محمداً.

³⁴⁴ So auch M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 30 f.

³⁴⁵ Dies vermutet auch J. PROBST, *Turmeda e sa conversion*, S. 465.

³⁴⁶ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 180a, Z. 11–13.

³⁴⁷ Ebd., S. 177a, Z. 22: فرثب لي السلطان (...) ربع دينار كل يوم في دار المختصّ

R. BEIER übersetzt den täglichen Lohn korrekt mit einem Viertel Dinar, vgl. ebd. S. 177, während M. DE EPALZA, *Tuhfa*, S. 228 das Gehalt mit vier Dinaren am Tag ins Spanische überträgt. Hierbei handelt es sich allerdings um einen Übersetzungsfehler von Seiten DE EPALZAS.

³⁴⁸ Anselm Turmeda, *Tuhfa*, ed. R. BEIER, S. 177a, Z. 23 f:

فلما عزمت على البناء بها أعطاني مائة دينار ذهباً وكسوة جيّدة كاملة.

³⁴⁹ Schließlich enthielt das Hochzeitsgeschenk mehr als ein Jahressalär.

³⁵⁰ M. DE EPALZA, *Nuevas aportaciones*, S. 99.

nicht abwegig erscheint. Durch seine Zugehörigkeit zum Franziskanerorden musste er auf jegliches Eigentum verzichten und in Armut leben³⁵¹. Aus diesem Grund würde es nicht weiter verwundern, wenn er deshalb stets darum bemüht war, versorgt zu sein. Da sich allerdings in seinen Werken keine konkreten Hinweise auf einen finanziellen Grund hinter seinem Aufenthalt auf Mallorca finden lassen, können derartige Argumentationen leicht ins Spekulative übergehen. Nichtsdestotrotz bleibt festzuhalten, dass es Anselm wichtig war, in seiner Autobiographie von seinem Aufenthalt auf Mallorca zu berichten, weshalb dieser Abschnitt wohl bedeutsam für ihn gewesen sein muss.

Eine der Ursachen für die Unzufriedenheit Anselms mit seinem Glauben und der Auslöser für den Übertritt zum Islam könnten weiterhin die Differenzen in der Kirche durch das abendländische Schisma gewesen sein, welches das Christentum schon seit 1378 spaltete³⁵². Durch die dauernden Unsicherheiten und die Streitigkeiten um die rechtmäßige Nachfolge der Kathedra Petri könnte Anselm eine gewisse Resignation und Orientierungslosigkeit gefühlt haben. Weiter sieht Jean Henri PROBST in der Konversion Anselms „un désir de simplicité et de réforme morales, sociales, religieuses, qu’il n’a pu réaliser dans le christianisme de son temps et qui l’a poussé à voir de près les Musulmans“³⁵³. Durch seine Zugehörigkeit zum Franziskanerorden strebte er nach der Rückkehr zum einfachen Leben und dem Christentum der ersten Stunde. So stellte er in seiner *Disputa de l’Asne* insbesondere schlechte Priester als Negativbeispiele heraus und auch im *Libre de bons amonestaments* kritisierte er insbesondere den Ämterkauf in der christlichen Kirche, in der man mit genügend Geld sogar zum Papst werden könnte³⁵⁴.

Darüber hinaus vertritt Jean Henri PROBST die Ansicht, dass spezielle weitere Umstände Anselms Aufenthalt in Tunis beeinflussten. Da er bei Fischern und Händlern lebte und auf der Gegenseite stets die erfolgreichen Muslime sah, hätte er sich aus oberflächlichen Gründen

³⁵¹ Zum Armutsideal im Franziskanerorden vgl. L. CASUTT, Bettel und Arbeit nach dem heiligen Franziskus von Assisi, in: CF 37, 1967, S. 229–249.

³⁵² So auch M. DE EPALZA, Tuhfa, S. 31.

³⁵³ J. PROBST, Turmeda e sa conversion, S. 473.

³⁵⁴ Anselm Turmeda, Libre de bons amonestaments, S. 183, in: R. BEIER, Anselm: „Geld also sollst fleißig sammeln. / Was du haben kannst, nimm fleißig mit: / hast du viel, dann kannst du werden / in Rom zum Papste.“ Siehe hierzu auch J. PROBST, Turmeda e sa conversion, S. 473. Zu beachten ist, dass Anselm diese Verse erst nach seiner Konversion verfasst hatte. Nichtsdestotrotz kommt die polemische Ansicht, die für einen (ehemaligen) Angehörigen des Franziskanerordens freilich typisch war, noch deutlich zum Vorschein.

für einen Übertritt zum Islam entschieden³⁵⁵. Im Zuge dessen vermutet PROBST, dass sich der Franziskaner „probablement conduit à un Islamisme superficiel, dont il se drapa jusqu'à sa mort comme d'un manteau“³⁵⁶. Da sich hierfür jedoch keinerlei Belege finden lassen, ist diese Annahme eher als spekulativ zu bezeichnen, weshalb diese hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt wird.

3.3.6. Zwischenfazit

Anselm Turmeda entschied sich nach einer langen Überlegungszeit für eine Konversion zum Islam. Er handelte hierbei also keinesfalls unbesonnen, sondern ließ sich insgesamt über ein Jahr nach der Begebenheit mit seinem Lehrer Nicolau Fratello Zeit, bis er sich endgültig vom Christentum abwandte. Obwohl die konkreten Ereignisse nur in seiner Autobiographie überliefert sind, wirken sie auch nach eingehender Überprüfung zumindest in den groben Abläufen nachvollziehbar und glaubwürdig. Dies liegt unter anderem daran, dass die Entscheidung unter seinen christlichen Zeitgenossen ein großes Echo hervorrief. Sie versuchten eifrig und unter vielen Versprechungen, ihm die Rückkehr zu seinem alten Glauben schmackhaft zu machen. Allerdings gelang ihnen das nicht, vielmehr hatte 'Abdallāh at-Tarğumān in seiner neuen Umgebung offenbar die Erfüllung gefunden. Er hatte eine Familie gegründet und war von einem einfachen Franziskanermönch zu einem Vertrauten des Sultans aufgestiegen. Hierfür war ihm zweifelsohne seine hohe Bildung und seine Erfahrung mit der christlich-lateinischen Welt eine große Hilfe. Eine Rückkehr in sein altes Leben war für ihn sicherlich nicht mehr erstrebenswert.

Die Motive für Anselms Konversion waren mannigfaltig, eine Affekthandlung oder gar Zwang sind indes auszuschließen, vielmehr stellt er seine Entscheidungsfindung als langen und wohlüberlegten Prozess dar. Maßgebliche Einflüsse übten hier gewiss die Aussicht auf eine Heirat sowie auf Wohlstand und Ansehen aus. Auch die Differenzen aufgrund des Schismas sowie weitere Unzulänglichkeiten innerhalb der christlichen Gemeinschaft waren ausschlaggebend für seinen Entschluss.

³⁵⁵ Ebd., S. 473-475.

³⁵⁶ Ebd., S. 477.

4. Vergleich der Konversionen

Abschließend sollen nun die untersuchten Glaubenswechsler in ein Verhältnis in Bezug auf Parallelen und Gegensätze zueinander gestellt werden. Wie bereits eingangs erwähnt, soll als Ergebnis keine allgemeingültige Aussage für alle Konversionen auf der Iberischen Halbinsel im Mittelalter getroffen werden. Vielmehr konnten in der vorangegangenen Untersuchung lediglich Schlaglichter auf die einzelnen Personen geworfen werden.

4.1. Die Iberische Halbinsel als örtlicher Rahmen

Die Ursprungsintention war die Untersuchung von Konversionen auf der Iberischen Halbinsel. Diese musste im Laufe der Untersuchung allerdings abgewandelt werden, da nur der Glaubenswechsel des Petrus Alfonsi tatsächlich dort vollzogen wurde. Der Diakon Bodo konvertierte an einem unbekanntem Ort und ging sodann nach Al-Andalus, um seinen neuen Glauben dort freier ausüben zu können. Im Gegensatz dazu hatte Anselm Turmeda in seiner Heimat wohl bereits während seiner Kindheit Erfahrungen mit Muslimen gemacht und war dort zudem vor seinem Übertritt zum Islam noch einmal zugegen. Die endgültigen Ereignisse fanden jedoch im nordafrikanischen Tunis statt. Nichtsdestotrotz war die Iberische Halbinsel der Kreuzungspunkt aller drei Konvertiten: Während Bodo sie als Ziel seiner ungehinderten Religionsausübung wählte, war sie bei Anselm wohl der Ausgangspunkt seiner Entscheidung, denn dort hatte er wohl zum ersten Mal überhaupt Kontakt mit Muslimen. Petrus Alfonsi hingegen verbrachte sein ganzes Leben auf der Iberischen Halbinsel und war bereits als Jude im Umkreis des christlichen Herrschers Alfons I. von Aragón tätig. Im Anschluss an seine zahlreichen Reisen, auf welchen er unter anderem für die Reconquista in seiner Heimat warb, kehrte er wieder dorthin zurück. Für alle drei war also die Interreligiosität auf der Iberischen Halbinsel die Wiege ihrer Konversion.

4.2. Die Vorgänge bei der Konversion

Bei den Vorgängen während der Konversionen stellten sich im Laufe der Untersuchung unterschiedliche Herangehensweisen heraus. Petrus

Alfonsi und Anselm Turmeda wählten eine große Bühne, um sich zu ihrem neuen Glauben zu bekennen. Dies verwundert indes nicht weiter: Beide hatten sicherlich Interesse daran, in ihrer neuen religiösen Umgebung sogleich einen guten Eindruck zu hinterlassen. Dies war jeweils von Erfolg gekrönt, da sowohl Petrus als auch ‘Abdallāh in ihrem neuen Umkreis einen aussichtsreichen Posten erhielten und noch große Erfolge verbuchen konnten. Es ist deshalb durchaus möglich, dass ihre öffentliche Konversion mit einem gewissen Kalkül verbunden war: Wenn sie sich vor großem Publikum zu ihrem neuen Glauben bekannten, konnten sie sich gleichzeitig von ihrer alten Religion abgrenzen. Etwaigen Zweifeln an der Ernsthaftigkeit eines solchen Unterfangens könnten somit von Anfang an entgegengewirkt werden. Im Gegensatz dazu konvertierte der Diakon Bodo offenbar in einem kleineren Rahmen und machte seinen Glaubenswechsel erst durch die Veränderung seines Erscheinungsbildes äußerlich erkennbar. Wann und wo er sich allerdings genau zum Judentum bekannte, bleibt auch nach hiesiger Untersuchung unklar.

Bei Anselm und Petrus fällt zudem auf, dass sie jeweils vor ihrem zukünftigen Herrscher konvertierten. So trat Anselm vor dem Sultan zum Islam über, während Petrus vor seinem alten und neuen Dienstherrn Alfons I. von Aragón getauft wurde. Ihr Vorgehen zielte wohl jeweils darauf, vor ihrem neuen Herrscher eine gewisse Glaubwürdigkeit ihrer Konversion zu erreichen. Gegebenenfalls erhofften sie sich einen gewissen Vertrauensvorschuss gepaart mit dem Wunsch, ihren Lebensunterhalt durch eine Beschäftigung in der Entourage des Herrschers bestreiten zu können.

4.3. Die Gründe für die Konversionen

Eine der Leitfragen der Arbeit war die Untersuchung der Motive für die Konversionen. Diese können in Anlehnung an Wolfgang LIENEMANN in „Binde- und Ablöse-Kräfte“³⁵⁷, welche einen Glaubenswechsel ermöglichen oder begünstigen, unterteilt werden. Unter diesen Kräften sind Aspekte zu verstehen, die eine Person an der neuen Religion anziehen (binden) und parallel dazu solche, welche die Person an der eigenen Religion abstoßen oder stören (ablösen).

³⁵⁷ W. LIENEMANN, Einführung, S. 33.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Bildungsgrad aller untersuchten Probanden überdurchschnittlich hoch war. Bodo-Eleazar war Pfalzdiakon mit einer umfassenden Ausbildung. Petrus Alfonsi war vor seiner Konversion bereits jüdischer Schriftgelehrter, beherrschte mehrere Sprachen und hatte eine Unterweisung in den *Artes liberales* erhalten. Durch seine empirische Herangehensweise fanden seine wissenschaftlichen Traktate in zahlreichen anderen Schriften des Mittelalters ihren Niederschlag. Anselm Turmeda hatte in Lleida und Bologna studiert und war sogar imstande, seine Schriften auf Arabisch und Katalanisch zu verfassen. Hier stellt sich freilich die Frage, ob diese Feststellung einen Rückschluss auf den üblichen sozialen Hintergrund eines Konvertiten liefern kann oder nicht. Könnte es also möglich sein, dass fast ausschließlich Konversionen von Personen höherer Bildung überliefert sind und die einfachen Menschen außer Acht gelassen wurden? Ganz eindeutig kann diese Frage nicht beantwortet werden. So stellt es ein allgemeines Problem mittelalterlicher Quellen dar, dass kaum Nachrichten über die Menschen aus den unteren Gesellschaftsschichten überliefert sind. Insofern wird hierdurch auch dem hierarchischen Gefälle im Mittelalter Rechnung getragen, denn ganz im Allgemeinen waren Adelige und hohe Kleriker die Hauptakteure der Überlieferung. Nichtsdestoweniger ist es unstrittig, dass die hier untersuchten Personen allesamt einen hohen Bildungsgrad hatten – und sich diesen nach ihrem Glaubenswechsel zunutze machten. Keiner der Konvertiten hatte im Anschluss an seinen Glaubenswechsel mit gravierenden Existenzproblemen zu kämpfen, alle erhielten eine Aufgabe in ihrem neuen Umfeld. Ob nun Bodo, dessen Schicksal zwar nicht eindeutig geklärt ist, von dem es aber genügend Hinweise auf den weiteren Werdegang gibt, ‘Abdallāh at-Tarğumān, der in Tunis eine hohe Stellung erringen konnte oder Petrus Alfonsi, der im Auftrag Alfons’ I. von Aragón im westeuropäischen Raum unterwegs war: Jede der Personen konnte aus seiner vorherigen Bildung Profit schlagen. Darüber hinaus scheint es äußerst plausibel, dass sich die Personen mit höherem Bildungsgrad für eine Konversion entschieden. Nur sie hatten in der Regel Kontaktmöglichkeiten mit den anderen Religionen und Einblick in die Unzulänglichkeiten des eigenen Bekenntnisses. Die einfachen Menschen hatten in der Regel keine derartige Gelegenheit: Hier waren Interaktionen allenfalls auf kurze Begegnungen begrenzt, was aber kaum zu tieferen persönlichen Beziehungen führte. Eine wirkliche Reflexion mit dem eigenen Lebensraum war hierdurch nur selten möglich. Im Gegensatz dazu übte Bodo zum Zeitpunkt seiner Konversion

das Amt eines Diakons aus, während Anselm ein Ordensangehöriger war. Beide hatten demnach einen anderweitigen Zugang zu den christlichen Lehren als ein Laie. Dadurch konnten sie sicherlich einfacher Missstände oder Widersprüche erkennen, weshalb das Christentum offenbar nicht mehr für ihren Glauben geeignet war. Somit kann der hohe Bildungshintergrund aller Probanden als Grund und Ablöse-Kraft³⁵⁸ für ihre Konversionen gesehen werden.

Im engen Zusammenhang damit steht die Verdrossenheit gegenüber der Herkunftsreligion bei allen drei untersuchten Konvertiten. Während Bodo infolge der chaotischen Gegebenheiten am Hof Ludwigs des Frommen – insbesondere in Hinblick auf den Liturgiestreit – keine Erfüllung mehr im Christentum fand, war Anselm Turmeda durch die Zustände innerhalb der Kirche und insbesondere aufgrund des abendländischen Schismas desorientiert. Beide suchten ihr Heil in der Konversion, allerdings bleibt fraglich, ob ihnen dies erfolgreich gelang. Zumindest bei Anselm liegt die Vermutung nahe, dass er sein Glück im neuen Glauben gefunden hat: Er verfasste eine Lobschrift auf den Islam und seinen Sultan, während er seinen alten Glauben verdammt. Ob dies aus Opportunismus oder tatsächlicher Überzeugung erfolgte, muss jedoch offen bleiben. Ähnlich stellt sich der Fall des Petrus Alfonsi dar, aus dessen *Dialogus contra Iudaeos* überaus deutlich wurde, dass er sich mit dem Judentum nicht mehr identifizieren konnte und die Konversion deshalb eine logische Konsequenz war. Nach seinem Bekenntnis zum Christentum konnte bei ihm ebenfalls ein erfolgreicher Werdegang beobachtet werden. Seine Kenntnisse in den Naturwissenschaften sowie seine Sprachfertigkeiten führten ihn vom aragonesischen Königshaus über Frankreich bis nach England. Folglich kann die Unzufriedenheit mit dem Ursprungsglauben als Ablöse-Kraft gepaart mit der Aussicht auf gesellschaftliche Mobilität³⁵⁹ als Binde-Kraft als ein weiteres gemeinsames Motiv für die Konversion der untersuchten Probanden festgehalten werden.

Bei Bodo und Anselm Turmeda ist zudem anzumerken, dass sie bereits kurz nach ihrer Konversion heirateten. Da beide zuvor zu einer zölibatären Lebensweise verpflichtet gewesen waren, könnte die

³⁵⁸ In anderen Fällen kann die Bildung aber auch davor schützen, einfachen Wahrheiten anderer Glaubensgemeinschaften zu erliegen, vgl. ebd., S. 34.

³⁵⁹ Nach der Definition W. LIENEMANNNS (Ebd., S. 34) handelt hierbei es sich um die „Chance, Alternativen zu entdecken und auszuprobieren“.

Aussicht auf ein Familienleben durchaus einen ausschlaggebenden Grund für den Glaubenswechsel dargestellt haben. So wurde ihnen auch von den Zeitgenossen vorgeworfen, dass sie aufgrund körperlicher Begierden den Glauben gewechselt hätten. Wie in der vorliegenden Studie gezeigt wurde, ist dies nicht ohne weiteres zu widerlegen. Während von Bodo bezüglich der Anschuldigungen des Alvaro keinerlei Reaktion überliefert ist – diese ist wahrscheinlich wiederum den Rasuren späterer Jahrhunderte zum Opfer gefallen – hat Anselm die Kritik zwar erwähnt, aber nicht näher kommentiert. Ein Abstreiten von seiner Seite erfolgte somit nicht ausdrücklich. Die Möglichkeit, eine Frau zu heiraten und Kinder zu bekommen könnte also für beide ein Grund für ihre Konversion gewesen sein.

Während Bodo und Anselm Turmeda wie dargestellt für ihre Konversion und die Ausübung ihrer neuen Religion nahezu ihre komplette Vergangenheit aufgaben und ein neues Leben aufbauen mussten, hatte Petrus kaum Hindernisse zu überwinden: Er musste weder seinen Wohnort noch seinen Tätigkeit wechseln und blieb in seiner Anstellung für den König. Nichtsdestotrotz verlief seine Konversion nicht unproblematisch. Für seine ehemaligen Glaubensgenossen war er ein Apostat, dessen Konversion nicht glaubhaft war und nur wegen niedriger Beweggründe erfolgte.

Bei der Untersuchung stellte sich insgesamt heraus, dass alle drei Probanden in ihren Selbstzeugnissen die religiösen Motive als vordergründig für ihre Konversion darzustellen versuchten. Sie erläuterten jeweils, warum sie von ihrem neuen Glauben überzeugt und gegenüber dem alten Glauben resigniert hätten. Allerdings kann diesen Argumenten nicht vorbehaltlos gefolgt werden, da Loyalitätsdiskurse im neuen Umfeld oder gar die Anregung zur Nachahmung als Einflussfaktor für die Niederschrift nie völlig auszuschließen sind. Die Werke fungierten somit nicht nur als Darlegung der Gründe und zur Rechtfertigung ihres Handelns, sondern sie dienten sicherlich auch als Bewältigungsstrategie, um sich selbst mit ihrer individuellen Entscheidung auseinanderzusetzen. Nicht umsonst hatten ‘Abdallāh und Petrus Alfonsi jeweils umfangreiche Schriften produziert, in denen sie sich offenbar noch einmal der Tragweite ihrer Entscheidung bewusst wurden.

4.4. Die unmittelbaren Folgen der Konversion

Auch im weiteren Verlauf der Wege der Konvertiten können einige Parallelen festgestellt werden. So ist bei ihnen stets eine Beibehaltung oder sogar Verbesserung der Lebensumstände festzustellen. Zwar ist bei Bodo die weitere Vita nicht näher bekannt, obwohl er offenbar noch Bekanntheit erlangt hat. Falls es sich jedoch tatsächlich um denjenigen Eleazar handelt, welcher in Babylon noch den Titel eines *Alluf* erlangt hat, war ihm offensichtlich noch eine beachtliche Karriere beschert. Eine eindeutiger Aussage lassen die weiteren Lebenswege von Anselm Turmeda und Petrus Alfonsi zu: Der Protomuslim wurde zum Zollaufseher ernannt und war bei seinen neuen Glaubensbrüdern hoch angesehen, was schon alleine an seiner bis heute verehrten und gepflegten Grabstätte zu sehen ist. Petrus Alfonsi war ebenfalls eine hohe Bekanntheit verbeschieden. Durch seine Werke wurde er einem breiten christlich-europäischen Publikum ein Begriff, welches sein Schrifttum zum Teil sogar adaptierte und zum Vorbild nahm. Seine Aufenthalte in Frankreich und England lassen ferner darauf schließen, dass er am Hof Alfons' I. überaus angesehen war. Von Aragón aus zog er über Frankreich nach England, um dort für die Reconquista zu werben und sein Wissen in einem scholastischen Umfeld zu verbreiten.

Barg die Konversion bei den untersuchten Beispielen also nur Vorteile? Sicherlich sind bei den drei Glaubenswechslern auf den ersten Blick nur wenige negative Konsequenzen zu konstatieren. So musste wohl keine Person nach ihrer Entscheidung große materielle Verluste erleiden, vielmehr entsteht bei Petrus Alfonsi und Anselm Turmeda der Eindruck, dass ihnen sogar ein Aufstieg gelang. Dies lag aber höchstwahrscheinlich eher an ihrer vorab erworbenen Bildung und dem Ansehen innerhalb ihres bisherigen Umfeldes. Ergänzend bleibt festzuhalten, dass alle drei Konvertiten nach ihrem Glaubenswechsel Kontakte mit den Herrschern in ihrem neuen Umfeld pflegten. So wurde Anselm nahezu zeitgleich mit seinem Bekenntnis zum Islam in den Dienst des Sultans aufgenommen. Auch Bodo war wohl in Kontakt mit dem muslimischen Emir 'Abd ar-Rahman II. (reg. 822–852), was sich aus der Bitte der christlichen Bevölkerung Saragossas im Jahr 847 an Karl den Kahlen schließen lässt. Bei Petrus Alfonsi hingegen konnte zwischen seinem Leben vor und nach der Konversion kein Unterschied festgestellt werden, da für ihn zunächst keinerlei Änderungen hinsichtlich Umfeld oder Beschäftigung stattfanden. Dennoch wäre es zu

pauschal formuliert, wenn man die Konversionen der untersuchten Fälle nur als vorteilhaft bezeichnen würde.

Vergleicht man die Reaktionen der Zeitgenossen auf die Ereignisse, dann sind diese ebenfalls stets parallel und wenig überraschend: So sparten die Angehörigen der „verlierenden“ Religion nicht mit Vorwürfen gegenüber den Apostaten, welche unter anderem des sexuellen Verlangens oder der Habgier bezichtigt wurden. Umgekehrt stand die „gewinnende“ Religion den neuen Glaubensbrüdern zumeist positiv gegenüber. Dies ist schon an den erfolgreichen Karrieren nach dem jeweiligen Glaubenswechsel zu erkennen, denn dies wäre ohne die Unterstützung der neuen Religionsgemeinschaft sicherlich nicht möglich gewesen.

Typisch für Konvertiten, äußerten sich auch die untersuchten Probanden nach ihrem Glaubenswechsel überaus ablehnend gegenüber ihrer Ursprungsreligion. Während Bodo einen harschen Briefwechsel mit einem christlichen Gelehrten auf dessen Aufforderung hin unterhielt, kritisierten die beiden anderen Konvertiten ihre ehemaligen Glaubensbrüder im höchststen Maße. Abdallah at-Tarğumān verfasste eine Polemik gegen die Christen, welche bis heute zum Teil instrumentalisiert wird. Petrus Alfonsi sparte in seinem *Dialogus contra Iudaeos* ebenfalls nicht an Ablehnung gegenüber dem Judentum und stellte das Christentum als einzig wahren Glauben dar.

5. Ergebnis

So wie Melchisedek in der eingangs erwähnten Ringparabel keine endgültige Lösung auf die Frage Saladins parat hatte, kann auch nach der vorliegenden Studie keine obsiegende Religion bestimmt werden. Da Konversionen grundsätzlich immer im Zusammenhang mit der persönlichen Anschauung des Individuums stehen, können die tatsächlichen Motive hierfür von außen nicht festgestellt werden. Insgesamt bleibt jedoch festzuhalten, dass alle der vorgestellten Konvertiten ihren Glaubenswechsel als Ergebnis ihrer religiösen Überzeugung darzulegen versuchten. Ob dies der Wirklichkeit entsprach, muss jedoch dahingestellt bleiben. Dennoch konnte bei allen drei Konvertiten eine große Unzufriedenheit mit der eigenen Religion konstatiert werden. Darüber hinaus hatte soziales oder wirtschaftliches Kalkül jeweils einen gewissen Anteil an der Entscheidung, was aber lediglich am Rande erwähnt oder gar abgestritten wurde.

Abschließend sind die behandelten Konversionen allesamt als freiwillig einzustufen, da Hinweise auf Zwang gänzlich fehlen. Zudem bedeutete ein Glaubenswechsel oft einen Bruch mit dem bisherigen Leben. Diese individuelle Entscheidung war somit keine Anpassung an gegebene Verhältnisse und obrigkeitliche Weisungen, sondern ein persönlicher Ausdruck des Willens. Infolgedessen wäre es überaus interessant, die hier festgestellte Regelmäßigkeiten an anderen Konvertiten auf der Iberischen Halbinsel anzuwenden.

Es bleibt nicht zuletzt ein Forschungsdesiderat, weitere derartige Fälle in einen tieferen zeitlichen und theologischen Zusammenhang zu stellen. So existieren noch zahlreiche weitere Glaubenswechsler, von denen sich Selbstzeugnisse erhalten haben. Ihre Untersuchung und insbesondere ihr Vergleich sind in der Forschung bisher nur am Rande betrachtet worden und versprechen ebenfalls ertragreiche Ergebnisse. Ferner könnten auch andere inner- oder außereuropäische Regionen in den Vergleich einbezogen werden, weshalb das bearbeitete Thema ein überaus lohnendes Objekt für interdisziplinäre Studien darstellt.

Abkürzungsverzeichnis

Allgemeine Abkürzungen und Siglen

a.	annus
Abt.	Abteilung
Anm.	Anmerkung
AQ	Al-Qanṭara
arab.	arabisch
Art.	Artikel
Aufl.	Auflage
ausgew.	ausgewählt
Bd.	Band
CF	Collectanea Franciscana
Ders.	Derselbe
Diss. masch.	ungedruckte Dissertation
ebd.	Ebenda
ed.	ediert
Ep.	Epistola
f.	folgende
Fasz.	Faszikel
ff.	fortfolgende
gest.	gestorben
griech.	griechisch
hg.	herausgegeben
Hg.	HerausgeberIn
HZ	Historische Zeitschrift
insb.	insbesondere
lat.	lateinisch
LexMA	Lexikon des Mittelalters
MGH	Monumenta Germaniae Historica
Epp.	Epistolae (in Quart)
Formulae	Formulae Merovingici et Karolini aevi
Poetae	Poetae Latini medii aevi
SS	Scriptores (in Folio)
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
Migne PL	Migne Patrologia Latina
n. Chr.	nach Christus

N. F.	Neue Folge
Nr.	Nummer
N. S.	New Series
o. J.	ohne Jahr
o. O.	ohne Ort
reg.	regnavit
S.	Seite
Sp.	Spalte
u.	und
u. a.	und andere / unter anderem
übers.	übersetzt
v.	von
vgl.	vergleiche
Z.	Zeile
z. B.	zum Beispiel

Biblische Bücher

Gen	Genesis
Ex	Exodus
Lev	Leviticus
Dtn	Deuteronomium
Mt	Evangelium nach Matthäus
Mk	Evangelium nach Markus
Joh	Evangelium nach Johannes
Röm	Brief des Apostels Paulus an die Römer
Gal	Brief des Apostels Paulus an die Galater

Bibliographie

Quellen

- Albarus Cordubensis: Epistolae, ed. v. Juan GIL FERNÁNDEZ, in: *Corpus Scriptorum Muzarabiorum 1* (Manuales y anejos de Emerita 28), Madrid 1974, S. 144–270.
- Albericus monachus Triumphontium: Chronicon, ed. v. Paul SCHEFFER-BOICHORST (MGH SS 23), Hannover 1874, S. 631–950.
- Amulo: Epistola seu liber contra Judaeos ad Carolum regem, ed. v. Jacques Paul MIGNÉ (Migne PL 116), Paris 1852, Sp. 141–184.
- Annales Augienses, ed. v. Philipp JAFFÉ, in: *Monumenta Moguntina* (Bibliotheca Rerum Germanicarum 3), Berlin 1866, S. 700–706.
- Annales Bertiniani. Les Annales de Saint-Bertin, ed. v. Felix GRAT, Jeanne VIELLIARD u. Suzanne CLEMENCET, Paris 1964.
- Annales Weingartenses, ed. v. Georg Heinrich PERTZ (MGH SS 1), Hannover 1826, S. 65–67.
- Annalium Alamannicorum Continuatio Augiensis, ed. v. Georg Heinrich PERTZ (MGH SS 1), Hannover 1826, S. 49–50.
- Anselm Turmeda: *Tuḥfa al-adīb fi-r-radd ‘alā ahli aṣ-ṣalīb*, ed. v. Robert BEIER, in: BEIER, Robert: Anselm Turmeda. Eine Studie zur interkulturellen Literatur (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 93), Bonn 1996, S. 164–180a.
- Anselm Turmeda: *Tuḥfa al-adīb fi-r-radd ‘alā ahli aṣ-ṣalīb*, ed. v. Míkel DE EPALZA, in: DE EPALZA, Míkel: Fray Anselm Turmeda (‘Abdallāh al-Tarḡumān) y su polémica islamo-christiana. Edición, traducción y estudio de la *Tuḥfa* (libros Hiperión), 2. Aufl., Madrid 1994, S. 192–397.
- Formulae Imperiales e curia Ludovici Pii, ed. v. Karl ZEUMER (MGH Formulae), Hannover 1882, S. 285–329.
- Giovanni Boccaccio: Decameron, ed. v. Vittore BRANCA, Firenze 1965.
- Giovanni Boccaccio: Das Decameron, übers. v. Johannes VON GUENTHER (Die große Bibliothek der Weltliteratur), Gütersloh o. J.
- Der Ḥadīth. Urkunde der islamischen Tradition. Bd 2: Religiöse Grundpflichten und Rechtschaffenheit, ausgew. u. übers. v. Adel Theodor KHOURY, Gütersloh, München 2008.
- Hincmarus Remensis: Epistolae. Die Briefe des Erzbischofs Hinkmar von Reims, ed. v. Ernst PERELS (MGH Epp. 8/1), Hannover 1939.

- Hincmarus Remensis: Epistolae, ed. v. Jacques-Paul MIGNE (Migne PL 126), Paris 1852, Sp. 9–282.
- Jakobus de Voragine: Legenda aurea. Con le miniature dal codice Ambrosiano C 240 inf. Bd. 2, ed. v. Giavanno Paolo MAGGIONI, übers. v. Francesco STELLA (Edizione nazionale dei testi mediolatini 20, Serie II 9), Firenze, Milano 2007.
- Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen v. Hartmut BOBZIN unter Mitarbeit v. Katharina BOBZIN (Beck'sche Reihe), München 2012.
- Loup de Ferrières: Correspondance. Bd. 1: 829–847, ed. v. Léon LEVILLAIN (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age), Paris 1927.
- Lupus Abbas Ferrariensis, Epistolae, ed. v. Ernst DÜMMLER (MGH Epp. 6), Berlin 1925, S. 1–126.
- Petrus Alfonsi: Disciplina clericalis. Sapienza orientale e scuola delle novelle, hg. v. Christiano LEONE (Testi e Documenti di Letteratura e di Lingua 31), Roma 2010.
- Petrus Alfonsi: Dialogue against the Jews, übers. v. Irvén M. RESNICK (The Fathers of the Church. Medieval Continuation 8), Washington D. C. 2006.
- Petrus Alfonsi: Epistola ad peripateticos, ed. v. John TOLAN, in: TOLAN, John: Petrus Alfonsi and his medieval readers, Gainesville, Tallahassee, Tampa u. a. 1993, S. 164–172.
- Petrus Alfonsi: Dialogus contra Iudaeos, ed. v. Klaus-Peter MIETH, in: MIETH, Klaus-Peter: Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften. Textedition, Diss. masch., Berlin 1982.
- Petrus Alfonsi: Disciplina clericalis. Bd. 1: Lateinischer Text, ed. v. Alfons HILKA u. Werner SÖDERHJELM, Helsingfors 1911.
- Servati Lvpi, Epistvlae, ed. v. Peter K. MARSHALL (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1984.
- Walahfrid Strabo: Ad Bodonem Yppodiaconum, ed. v. Ernst DÜMMLER, (MGH Poetae 2), Berlin 1884, S. 386.

Literatur

- AGUILO, Estanislao K.: Fra Anselm Turmeda (*Apuntes Biográficos*), in: Museo Balear di Historia y Literatura, Ciencias y Artes, Segunda Época 1 (1884), S. 9–17.
- AL-KALILI, Jim: *Im Haus der Weisheit. Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur*, übers. v. Sebastian VOGEL, Frankfurt am Main 2011.
- AIRLIE, Stuart: *Bonds of Power and Bonds of Association in the Court Circle of Louis the Pious*, in: *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814–840)*, hg. v. Peter GODMAN u. Roger COLLINS, Oxford 1990, S. 191–204.
- ARDUINI, Maria Ludociva: *Potere e ragione nel «Dialogus» di Pietro Alfonsi (Mosè Sefardi). Linee preliminari per una ipotesi interpretativa*, in: *Mediævalia. Textos e estudios* 5/6 (1994), S. 21–97.
- BAER, Yitzhak: *A History of the Jews in Christian Spain*. Bd. 1, Philadelphia 1961.
- BEIER, Robert: *Anselm Turmeda. Eine Studie zur interkulturellen Literatur (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 93)*, Bonn 1996.
- BLUMENKRANZ, Bernard: *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental. 430–1096 (Etudes juives 2)*, Paris 1960.
- BLUMENKRANZ, Bernard: *Un pamphlet juif médio-latin de polémique antichrétienne*, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 34 (1954), S. 401–413.
- BLUMENKRANZ, Bernard: *Du nouveau sur Bodo-Eléazar?*, in: *Revue des Etudes Juives N. S.* 12 (1953), S. 35–42.
- BORGOLTE, Michael: *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr. (Siedler Geschichte Europas 2)*, München 2006.
- BOSHOF, Egon: *Kaiser Ludwig der Fromme. Überforderter Erbe des großen Karl?*, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 103 (2001), S. 7–28.
- BRESSLAU, Harry; KLEWITZ, Hans-Walter: *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, Bd 2: Erste Abteilung. Zweite Abteilung, 4. Aufl, Berlin 1968.
- BRONISCH, Alexander Pierre: *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo. Neue Thesen und Überlegungen (Forschungen zur Geschichte der Juden. Abt. A: Abhandlungen 17)*, Hannover 2005.

- BULLIET, Richard W.: *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, London 1979.
- BURNETT, Charles: *Learned knowledge of Arabic poetry, rhymed prose, and didactic verse from Petrus Alfonsi to Petrarch*, in: *Poetry and philosophy in the Middle Ages: A festschrift for Peter Dronke*, hg. v. John MARENBNON, Leiden 2001, S. 29-62
- CABANISS, Allen: *Bodo-Eleazar: A famous Jewish convert*, in: *The Jewish Quarterly Review* N. S. 43 (1953), S. 313-328.
- CALVET, Agustín: *Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo Español*, Barcelona 1914.
- DU CANGE, Charles Du Fresne: *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Bd. 1, Niort 1883.
- CASTAÑO, Javier: *Von der Grenze zu Sepharad bis zur Vertreibung. Die Juden unter der kastilischen Krone vom 11. bis zum 15. Jahrhundert*, in: *Europas Juden im Mittelalter*, hg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, Ostfildern 2004, S. 37-57.
- CASUTT, Laurentius: *Bettel und Arbeit nach dem hl. Franziskus von Assisi*, in: *CF* 37 (1967), S. 229-249.
- CLUSE, Christoph: *Betrügerische ‚Konvertiten‘ und ihre Erzählungen im Mittelalter*, in: *Konversion in Räumen jüdischer Geschichte*, hg. v. Martin PRZYBILSKI u. Carsten SCHAPKOW (Trierer Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 11), Wiesbaden 2014, S. 21-48.
- COLAFEMMINA, Cesare: *La conversione al giudaismo di Andrea, arcivescovo di Bari: una suggestione per Giovanni-Ovadia da Oppido*, in: *Giovanni-Ovadia da Oppido, proselito, viaggiatore e musicista dell'età normanna. Atti del convegno internazionale*, hg. v. Antonio DE ROSA u. Mauro PERANI, Florenz 2005, S. 55-65.
- COLBERT, Edward P.: *The Martyrs of Córdoba (850-859): A Study of the Sources* (The Catholic University of America. Studies in Medieval History. N. S. 17), Washington D. C. 1962.
- DEIMANN, Wiebke: *Christen, Juden und Muslime im mittelalterlichen Sevilla. Religiöse Minderheiten unter muslimischer und christlicher Dominanz (12. bis 14. Jahrhundert)* (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 9), Berlin 2012.
- DREWS, Wolfram: *Propaganda durch Dialog. Ein „asymmetrisches“ Selbstgespräch als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik*, in: *Francia* 32 (2005), S. 67-88.

- DREWS, Wolfram: Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat *De fide catholica contra Iudaeos* (Berliner Historische Studien 34), Berlin 2001.
- DROSSBACH, Gisela; KERSCHER, Gottfried: Einleitung, in: *Utilidad y decoro. Zeremoniell und symbolische Kommunikation in den „Leges Palatinae“ König Jakobs III. von Mallorca (1337)*, hg. v. Gisela DROSSBACH u. Gottfried KERSCHER (Trierer Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 6), Wiesbaden 2013, S. 1–7.
- DÜRR, Renate: Funktionen des Schreibens. Autobiographien und Selbstzeugnisse als Zeugnisse der Kommunikation und Selbstvergewisserung, in: *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, hg. v. Irene DINGEL u. Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 74), Mainz 2007, S. 17–31.
- DE EPALZA, Mikel: Arabisch-Spanische Symbiose: Der Schriftsteller Anselm Turmèda / Abdallah At-Tardjuman und seine Wirkung, in: *Die dialogische Kraft des Mystischen*, hg. v. Reinhard KIRSTE (Religionen im Gespräch 5), Balve 1998, S. 280–292.
- DE EPALZA, Mikel: Fray Anselm Turmeda (‘Abdallāh al-Tarÿumān) y su polémica islamo-christiana. Edición, traducción y estudio de la *Tuḥfa* (libros Hiperión), 2. Aufl., Madrid 1994.
- DE EPALZA, Mikel: Actualidad de Turmeda en la polémica islamo-christiana en Francia, in: *AWRAQ* 13 (1992), S. 271–286.
- DE EPALZA, Mikel: La situación urbanística de la tumba de Anselm Turmeda en Túnez, in: *Studia in honorem prof. M. de Riquer*. Bd. 2, Barcelona 1987, S. 637–641.
- DE EPALZA, Mikel: Nuevas aportaciones a la biografía de Fray Anselmo Turmeda, in: *Analecta Sacra Tarraconensia* 38/1 (1965), S. 87–158.
- DE EPALZA, Mikel: La *Tuḥfat al-arīb fī al-rad ’alà ahl al-ṣalīb* por ‘Abdallāh al-Tarÿumān (Anselmo Turmeda). Preparación del texto crítico, Barcelona 1965.
- ESCH, Arnold: Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: *Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart*, hg. v. Arnold ESCH (C. H. Beck Kulturwissenschaft), München 1994, S. 39–69.

- VON FALKENHAUSEN, Vera: Die Juden im byzantinischen Süditalien und Sizilien (6.–11. Jahrhundert), in: Studien zum mittelalterlichen Judentum im byzantinischen Kulturraum. Süditalien und Sizilien, Konstantinopel und Kreta. Vorträge an der Universität Trier, 4. Juni und 6. November 2012 mit dem Jahresbericht des Arye Maimon-Instituts 2012/13, hg. v. Vera VON FALKENHAUSEN. u. David JACOBY (Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden. Studien und Texte 8), Trier 2013, S. 9–47.
- FIERRO BELLO, María Isabel: Four questions in connection with Ibn Hafsun, in: The Formation of al-Andalus. Bd. 1: History and Society, hg. v. Manuela MARÍN (The formation of the classical Islamic world 46), Aldershot 1998, S. 291–328.
- FLEISCH, Ingo: Sacerdotium – Regnum – Studium. Der westiberische Raum und die europäische Universitätskultur im Hochmittelalter – Prosopographische und rechtsgeschichtliche Studien (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 4), Berlin 2006.
- FRIED, Johannes: Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik (Beck'sche Reihe), München 2012.
- GIRALDO, Zaida I.: Anselm Turmeda: An intellectual biography of a medieval apostate, including a translation of the *Debate between the friar and the Ass*, Diss. masch., New York 1974.
- GLICK, Thomas F.: Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages (The Medieval and Early Modern Iberian World 27), 2. Aufl., Leiden, Boston 2005.
- GOLDEN, Peter B. (Hg.): Turks and Khazars. Origins, institutions and interactions in pre-Mongol Eurasia (Variorum Collected Studies Series 952), Farnham 2010.
- GOLDSTEIN, Albert S.: Conversion to Judaism in Bible Times, in: Conversion to Judaism. A History and Analysis, hg. v. David Max EICHORN, o. O. 1965, S. 9–32.
- GREEN, Alberto: The Chronology of the last days of Judah. Two apparent discrepancies, in: Journal of Biblical Literature 101 (1982), S. 57–73
- GREUSSING, Kurt: Apostasie im Islam – Handeln wider die Natur oder Menschenrecht? Eine Debatte im Spannungsfeld von Orthodoxie und radikaler Reform, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. Regina LAUDAGE-KLEEGER u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 250–259.
- GUICHARD, Pierre: Al-Andalus. Acht Jahrhunderte muslimischer Zivilisation in Spanien, Tübingen, Berlin 2005.

- HASSE, Dag Nikolaus; BERTOLACCI, Amos (Hg.): *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics (Scientia Graeco-Arabica 7)*, Berlin 2012.
- HASSE, Dag Nikolaus: *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Hildesheim, Zürich, New York 2010.
- HAVERKAMP, Alfred: *Juden zwischen Romania und Germania. Zur Kulturgeschichte Europas im Mittelalter*, in: *Begegnung mit dem Judentum*, hg. v. Reinhold BOHLEN (Schriften des Emil-Frank-Instituts 9), 2. Aufl., Trier 2007, S. 39–68.
- HAVERKAMP, Alfred: *Europas Juden im Mittelalter – Streifzüge*, in: *Europas Juden im Mittelalter*, hg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, Ostfildern 2004, S. 17–35.
- HEIL, Johannes: *Agobard, Amolo, das Kirchengut und die Juden von Lyon*, in: *Francia* 25/1 (1998), S. 39–76.
- HELMHOLZ, Richard: *Baptism in the Medieval Canon Law*, in: *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 21 (2013), S. 118–127.
- HERBERS, Klaus: *Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts*, Stuttgart 2006.
- HINJOSA MONTALVO, José: *Los mudéjares. La voz del Islam en la España christiana*. Bd. 1: Estudio. Bd. 2: Documentos (Estudios Mudéjares), Teruel 2002.
- HOENIG, Sidney B.: *Conversion during the Talmudic Period*, in: *Conversion to Judaism. A History and Analysis*, hg. v. David Max EICHORN, o. O. 1965, S. 33–66.
- JANKRIFT, Kay Peter: *Muslime im Königreich Kastilien: Von der herrschenden Mehrheit zur beherrschten Minderheit*, in: *Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert)*, hg. v. Nikolas JASPert u. Klaus HERBERS (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster, Berlin 2011, S. 171–185.
- JÄSCHKE, Kurt-Ulrich; SCHRENK, Christhard (Hg.): *Vieler Völker Städte. Polyethnizität und Migration in Städten des Mittelalters – Chancen und Gefahren. Vorträge des gleichnamigen Symposiums vom 7. bis 10. April 2011 in Heilbronn (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Heilbronn 21)*, Heilbronn 2012.

- JASPert, Nikolas: Religiöse Minderheiten auf der Iberischen Halbinsel und im Mittelmeerraum. Eine Skizze, in: Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert), hg. v. Klaus HERBERS u. Nikolas JASPert (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster, Berlin 2011, S. 15–44.
- JASPert, Nikolaus; HERBERS, Klaus (Hg.): Integration – Segregation – Vertreibung. Religiöse Minderheiten und Randgruppen auf der Iberischen Halbinsel (7.–17. Jahrhundert) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 8), Münster, Berlin 2011.
- KAPLAN, Yosef: Zwischen Konversion und Verstellung. Die Marranen von Spanien und Portugal in der Frühen Neuzeit, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. Regina LAUDAGE-KLEEGERG u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 136–157.
- KAUFMANN, Uri R.: Bedeutung der mittelalterlichen spanischen Juden für die Entwicklung der jüdischen Tradition, in: Begegnung mit dem Judentum, hg. v. Reinhold BOHLEN (Schriften des Emil-Frank-Instituts 9), Trier 2007, S. 71–89.
- KAYSERLING, Meir: Eleasar und Alvaro. Ein Fragment, in: MGWJ 9 (1860), S. 241–251.
- KEIL, Martha: Zwang, Not und Seelenheil. Jüdische Konversionen im mittelalterlichen Aschkenas, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. Regina LAUDAGE-KLEEGERG u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 124–132.
- KNIEWASSER, Manfred: Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi (getauft 1106) und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny († 1156), in: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie N.F. 22 (1980), S. 34–76.
- KNIPPSCHILD, Silke: Fundamentalismus im Spanien der Omayyaden: Die Märtyrer von Córdoba – Überlegungen zum Zusammenleben von Christen und Muslimen im Al-Andalus des 9. Jahrhunderts, in: Fundamentalismo político y religioso: de la Antigüedad a la Edad Moderna. Segundo Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica *Religión, Poder y Monarquía*, Castelló de la Plana – Vinaròs (España), 11, 12 y 13 de noviembre de 2002 = Politischer und religiöser Fundamentalismus: Von der Antike bis zur Moderne. Zweites Internationales Kolloquium der Europäischen Forschungsgruppe *Religion, Macht, Monarchie*, Castelló de la Plana – Vinaròs (Spanien), 11, 12 und 13 November

- 2002, hg. v. Pedro BARCELÓ; Juan José FERRER u. Inmaculada RODRÍGUEZ (Col·lecció «Humanitats» 11), Castelló de la Plana 2003, S. 169–196.
- KRAMER, Hans: Art. Apostasie. I. Moraltheologie, in: LexMA. Bd. 1: Aachen bis Bettelordenskirchen, Darmstadt 1980, Sp. 780.
- VON KRUSENSTJERN, Benigna: Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert, in: Historische Anthropologie 2 (1994), S. 462–471.
- LANGER, Gerhard: Judentum und Konversion in der Spätantike. Einige Beobachtungen, in: Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, hg. v. Regina LAUDAGE-KLEEGERG u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 92–105.
- LARA OLMO, Juan Carlos: La polémica de Alvaro de Córdoba con Bodón/Eleazar, in: La controversia judeo cristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León, hg. v. Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto de filología. Serie B: Controversia 11), Madrid 1998, S. 131–170.
- LAUDAGE-KLEEGERG, Regina; SULZENBACHER, Hannes (Hg.): Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln, Berlin 2012.
- LIENEMANN, Wolfgang: Einführung, in: Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel = Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging, hg. v. Christine LIENEMANN-PERRIN u. Wolfgang LIENEMANN (Studien zur Außereuropäischen Christentumsge-schichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) = Studies in the History of Christianity in the Non-Western World 20), Wiesbaden 2012, S. 3–37.
- LÖWE, Heinz: Die Apostasie des Pfalzdiakons Bodo (838) und das Judentum der Chasaren, in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag, hg. v. Gerd ALTHOFF; Dieter GEUENICH; Otto Gerhard OEXLE u. a., Sigmaringen 1988, S. 157–169.
- MARROU, Henri-Irénée: Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Bd. 2: Le monde romain, 4. Aufl., Tours 1981.
- MASER, Matthias; HERBERS, Klaus: Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011.

- MASER, Matthias: Die Mozaraber. Ein undefinierbares Phänomen?, in: Die Mozaraber. Definitionen und Perspektiven der Forschung, hg. v. Matthias MASER u. Klaus HERBERS (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 7), Berlin 2011, S. 11–35.
- MASER, Matthias: „Islamische Welt“ und „Christliche Welt“ im Spiegel arabischer und lateinischer Quellen aus dem mittelalterlichen Spanien. Konditionen der Wahrnehmung zwischen Topos und Beobachtung, in: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 4/1 (2007), S. 7–28.
- MASSIGNON, Louis: Examen du “*Présent de l’homme lettré*“ par Abdallah Ibn al-Torjoman. Suivant la traduction française parue dans la *Revue de l’Histoire des Religions*, 1886, tome XII. Avant-propos de Daniel MASSIGNON, Roma 1992.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco: Paulo Álvaro de Córdoba, Un personaje símbolo de la cultura mozárabe, in: Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 3–5 de mayo de 2000), hg. v. Enrique DE LA LAMA; Marcelo MERINO; Miguel LLUCH-BAIXALI u. a. (Simposios internacionales de teología 21), Pamplona 2001, S. 209–234.
- MCCORMICK, Michael: *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A. D. 300–900*, Cambridge 2001.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos españoles*. Bd. 1: España romana y visigoda, periodo de la reconquista, erasmistas y protestantes (Biblioteca de autores christianos), 5. Aufl., Madrid 1998.
- MEYER, Christoph H. F.: Taufe und Person im ersten Jahrtausend. Beobachtungen zu den christlichen Wurzeln einer Grundkategorie europäischen Rechtsdenkens, in: *Rechtsgeschichte. Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte* 21 (2013), S. 89–117.
- MIRET Y SANS, Joaquin: Vida di Fray Anselmo Turmeda, in: *Revue Hispanique* 24 (1911), S. 261–296.
- MOLENAT, Jean-Pierre: L’autre de chaque côté de la frontière: mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale (VIIIe–XVIe siècles), in: *Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropa*, hg. v. Klaus HERBERS u. Nikolas JASPERT (Europa im Mittelalter 7), Berlin 2007, S. 191–201.

- MOTIS DOLADER, Miguel Ángel: Contexto histórico-jurídico de los judíos del reino de Aragón (Siglos XI–XII): pluralidad normativa y preconfiguración de las aljamas, in: Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca, hg. v. María Jesús LACARRA (Collección de Estudios Altoaragoneses 41), Huesca 1996, S. 49–146.
- MÜLLER, Harald; HOTZ, Brigitte (Hg.): Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1), Wien, Köln, Weimar 2012.
- MÜLLER, Harald: Gegenpäpste – Prüfsteine universaler Autorität im Mittelalter, in: Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen, hg. v. Harald MÜLLER u. Brigitte HOTZ (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1), Wien, Köln, Weimar 2012, S. 13–53.
- MÜLLERBURG, Marcel; MÜLLER-SCHAUENBURG, Britta; WELS, Henrik: „Und warum glaubst du dann nicht?“ Zur ambivalenten Funktion der Vernunft in Religionsdialogen des 12. Jahrhunderts, in: Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter, hg. v. Michael BORGOLTE; Julia DÜCKER; Marcel MÜLLERBURG u. a. (Europa im Mittelalter 18), Berlin 2011, S. 261–324.
- MÜLLER-SCHAUENBURG, Britta: Benedikt XIII., in: Das Konstanzer Konzil 1414–1418. Weltereignis des Mittelalters. Essays, hg. v. Karl-Heinz BRAUN, Stuttgart 2013, S. 121–125.
- NOTH, Albrecht: Art. Apostasie, IV. Islam, in: LexMA. Bd 1: Aachen bis Bettelordenskirchen, Darmstadt 1980, Sp. 781.
- PAILLER, Jean-Marie; PAYEN, Pascal (Hg.): Que reste-t-il de l'éducation classique. Relire «le Marrou». Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Toulouse 2004.
- PENELAS, Mayte: Some remarks on conversion to Islam in Al-Andalus, in: AQ 23 (2002), S. 193–200.
- PFAFF, Volkert: Die soziale Stellung des Judentums in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Kirchen vom 3. bis zum 4. Laterankonzil (1179–1215), in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 52 (1965), S. 168–206.
- PIRENNE, Henri: Mohammed und Karl der Große, in: Mohammed und Karl der Große. Die Geburt des Abendlandes. Mit Beiträgen von Francesco GABRIELI, André GUILLOU, Bryce LEÓN u. a., 2. Aufl., Stuttgart, Zürich 1993, S. 21–111.
- PLETNJOWA, Swetlana Alexandrowna: Die Chasaren. Mittelalterliches Reich an Don und Wolga, übers. v. Alexander HÄUSLER, Wien 1979.

- POCHOSHAJEW, Igor: Die geschichtliche Leistung von Al-Andalus, in: Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien, hg. v. Igor POCHOSHAJEW (Orient et Occident 5), Bonn 2008, S. 17–36.
- POCHOSHAJEW, Igor: Kulturell-politische Errungenschaften und religiös-soziale Spannungen in Córdoba, in: Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien, hg. v. Igor POCHOSHAJEW (Orient et Occident 5), Bonn 2008, S. 37–54.
- POCHOSHAJEW, Igor: Alvar von Córdoba gegen den Übertreter Eleazar: Überlegungen zum Gesamtrahmen der Kontroverse, in: Der frühe Andalus. Religionsgeschichtliche Studien, hg. v. Igor POCHOSHAJEW (Orient et Occident 5), Bonn 2008, S. 63–79.
- POCHOSHAJEW, Igor: Die Märtyrer von Cordoba. Christen im muslimischen Spanien des 9. Jahrhunderts, Frankfurt a. Main 2007.
- POTTHAST, Daniel: Christen und Muslime im Andalus. Andalusische Christen und ihre Literatur nach religionspolemischen Texten des zehnten bis zwölften Jahrhunderts (Diskurse der Arabistik 19), Wiesbaden 2013.
- PROBST, Jean Henri: Fra Anselm Turmeda et sa conversion a l'islamisme, in: *Revue Hispanique* 38 (1916), S. 464–496.
- POU Y MARTI, José M.: Sobre fray Anselmo Turmeda, in: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 14 (1914), S. 465–472.
- RAUSCHENBACH, Sina: Joseph Albo, der Messias und die Disputation von Tortosa, in: *Medieval Forms of Argument: Disputation and Debate*, hg. v. Georgiana DONAVIN (Disputatio. An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages 5), Eugene, Oregon 2002, S. 53–66.
- RIESS, Frank: From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823–76), in: *Early Medieval Europe* 13 (2005), S. 131–157.
- RILL, Bernd: Sizilien im Mittelalter. Das Reich der Araber, Normannen und Staufer, Stuttgart 1995.
- ROMANO, David: Mošé Sefardí (= Pedro Alfonso) y la ciencia de origen árabe, in: *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, hg. v. María Jesús LACARRA (Colección de Estudios Altoaragoneses 41), Huesca 1996, S. 367–375.
- ROTH, Andreas: Chasaren. Das vergessene Großreich der Juden, Neuisenburg 2006.
- ROTH, Norman: *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, 4. Aufl., Madison, London 2002.

- ROTH, Norman: *Dhimma: Jews and Muslims in the Early Medieval Period*, in: *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. Bd. 1: *Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies*, hg. v. Ian Richard NETTON, Leiden, Boston, Köln 2000, S. 238–266.
- ROTH, Norman: *The Jews and the Muslim conquest of Spain*, in: *Jewish Social Studies* 38 (1976), S. 145–158.
- SAGE, Charleton M.: *Paul Albar of Cordoba: Studies on his Life and writings* (The Catholic University of America. *Studies in Mediaeval History* N. S. 5), Washington D. C. 1943.
- SANTIAGO-OTERO, Horacio (Hg.): *Diálogo filosófico-religioso entre Christianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial. 23–26 juin 1991, organisée par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale. *Rencontres de Philosophie Médiévale* 3), Turnhout 1994.
- SANS, Elvir: *Fra Anselm Turmeda en 1402*, in: *Estudis universitaris catalans* 22 (1936), S. 405–408.
- SCHMIDT-CHAZAN, Mireille: *Aubri de Trois-Fontaines. Un historien entre la France et l'Empire*, in: *Annales de l'Est* 36 (1984), S. 163–192.
- SCHREINER, Stefan: *Auf der Suche nach der wahren Religion. Übertritte von Juden zum Islam im Mittelalter*, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, hg. v. Regina LAUDAGE-KLEEGERG u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 112–118.
- SCHRÖDER, Anna-Konstanze: *Rituale zur Konversion in den Religionen der Welt*, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, hg. v. REGINA LAUDAGE-KLEEGERG u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 76–83.
- SCHRÖDER, Stefan: *Die Klimazonenkarte des Petrus Alfonsi. Rezeption und Transformation islamisch-arabischen Wissens in Europa*, in: *Raumkonzepte: disziplinäre Zugänge*, hg. v. Ingrid BAUMGÄRTNER, Paul-Gerhard KLUMBIES u. Franziska SICK, Göttingen 2009, S. 257–277.
- SCHULZE, Winfried: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung „Ego-Dokumente“*, in: *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, hg. v. Winfried SCHULZE (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996, S. 11–30.

- SELIGSON, David J.: In the Post-Talmudic Period, in: Conversion to Judaism. A History and Analysis, hg. v. David Max EICHHORN, o. O. 1965, S. 67–95.
- SMOLAK, Kurt: Petrus Alfonsi als Mittler zwischen lateinisch-christlicher Tradition und orientalisches-arabischer Weisheit, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, hg. v. Alfred EBENBAUER u. Klaus ZATLOUKAL, Wien 1991, S. 261–273.
- SPEER, Andreas; WEGENER, Lydia (Hg.): Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 33), Berlin, New York 2006.
- STECK, Wolfgang: Der Liturgiker Amalarius – Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolingerzeit (Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 35), St. Ottilien 2000.
- STICKELBROECK, Michael: Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die lateinische Theologie (Handbuch der Dogmengeschichte 2. Der trinitarische Gott • Die Schöpfung • Die Sünde, Fasz. 3a), Freiburg, Basel, Wien 2007.
- SZPIECH, Ryan: The Original is Unfaithful to the Translation: Conversion and Authenticity in Abner of Burgos and Anselm Turmeda, in: eHumanista 14 (2010), S. 146–177.
- TISCHLER, Matthias M.; FIDORA, Alexander (Hg.): Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011.
- TOLAN, John: “*Ipsius gladio occidere*“. The use and abuse of Scripture in Iberian religious polemics, in: Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter, hg. v. Matthias M. TISCHLER u. Alexander FIDORA (Erudiri Sapientia. Studien zum Mittelalter und seiner Rezeptionsgeschichte 7), Münster 2011, S. 201–213.
- TOLAN, John: 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
- TOLAN, John: Petrus Alfonsi and his Medieval Readers, Gainesville, Tallahassee, Tampa 1993.

- TORCH, Michael: Wirtschaft und Verfolgung: die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden, in: *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, hg. v. Alfred HAVERKAMP (Vorträge und Forschungen 47), Sigmaringen 1999, S. 253–285.
- TÖYRYLÄ, Hannu: Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption. An Analysis of *Megillat ha-Megalleh* (Studies on the Children of Abraham 4), Leiden, Boston 2014.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos: La controversia judeo cristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII). Homenaje a Domingo Muñoz León (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto de filología. Serie B: Controversia 11), Madrid 1998.
- VALLICROSA, José María Millás: Un nuevo dato sobre Pedro Alfonso, in: *Sefarad* 7 (1947), S. 136–137.
- VALLICROSA, José María Millás: La aportación astronómica de Pedro Alfonso, in: *Sefarad* 3 (1943), S. 65–105.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere: Ramon Llull. Escriptor i filòsof de la diferència. Palma de Mallorca, 1232–1316, Barcelona 2015.
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Óscar: Formas de comunicación en Castilla durante el Gran Cisma de Occidente, in: *Gegenpäpste. Ein unerwünschtes mittelalterliches Phänomen*, hg. v. Harald MÜLLER u. Brigitte HOTZ (Papsttum im mittelalterlichen Europa 1), Wien, Köln, Weimar 2012, S. 315–335.
- VONES, Ludwig: Auf dem Weg in den Untergang: Das Königreich Mallorca und die Krone Aragón, in: *Utilidad y decoro. Zeremoniell und symbolische Kommunikation in den „Leges Palatinae“ König Jakobs III. von Mallorca*, hg. v. Gisela DROSSBACH u. Gottfried KERSCHER (Trierer Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften 6), Wiesbaden 2013, S. 9–28.
- VONES, Ludwig: Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis, in: *Wissen über Grenzen. Arabischen Wissen und lateinisches Mittelalter*, hg. v. Andreas SPEER u. Lydia WEGENER (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln 33), Berlin, New York 2006, S. 217–237.
- WASSERSTEIN, David J.: Where have all the converts gone? Difficulties in the study of conversion to Islam in Al-Andalus, in: *AQ* 33 (2012), S. 325–342.

- WASSERSTEIN, David J.: Inventing tradition and constructing identity: The Genealogy of ‘Umar Ibn Ḥafsūn between Christianity and Islam, in: *AQ* 23(2002), S. 269–297.
- WILLOWEIT, Dietmar: Die rechtliche Stellung der Juden im Mittelalter. Der Rechtsstatus der Juden unter christlichen Kaisern und Königen, in: *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Bd. 2: Religion, Kultur, Alltag, hg. v. Elke-Vera KOTOWSKI; Julius H. SCHOEPS u. Hiltrud WALLENBORN, Darmstadt 2001, S. 299–308.
- WISNOVSKY, Robert; WALLIS, Faith; FUMO, Jamie C. u. a. (Hg.): *Vehicles of Transmission, Translation and Transformation in Medieval Textual Culture* (*Cursor mundi* 4), Turnhout 2011.
- WOHLRAB-SAHR, Monika: Konforme Nonkonformisten: Soziologische Zugänge zum Thema Konversion, in: *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, hg. v. Regina LAUDAGE-KLEEGER u. Hannes SULZENBACHER, Berlin 2012, S. 20–30.
- YUVAL, Israel: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, übers. v. Dafna MACH (*Jüdische Religion, Geschichte und Kultur* 4), Göttingen 2007.
- ZUCKERMAN, Arthur J.: *A Jewish Princedom in Feudal France. 768–900* (*Columbia University Studies in Jewish History, Culture and Institutions* 2), New York, London 1972.

Die Studie konzentriert sich auf drei Einzelpersonen auf der mittelalterlichen Iberischen Halbinsel, welche scheinbar freiwillig ihren Glauben gewechselt haben: Ein fränkischer Diakon namens Bodo, welcher im Jahr 838 zum Judentum übertrat, der Jude Moshe ha-Sfaradi, der sich im Jahr 1106 taufen ließ und sich fortan Petrus Alfonsi nannte, sowie der Franziskanermönch Anselm Turmeda, welcher um das Jahr 1389 zum Islam konvertierte. Neben den Vorgängen und den Folgen dieser weitreichenden Entscheidung stehen vor allem die vermeintlichen Beweggründe, die sich vorrangig aus erhaltenen Selbstzeugnissen erschließen lassen, im Fokus. Abschließend werden die Einzelergebnisse auf Parallelen und Unterschiede hin analysiert, wobei trotz der jeweils individuellen Entscheidung ähnliche Motive und Konsequenzen der Konversionen zu beobachten sind.

