Rahmenerzählung und kultureller Transfer

Die Bedeutung des Petrus Alfonsi für die narrativen Formen des Mittelalters

Inaugural-Dissertation

im Fach Romanische Philologie

zur Erlangung

des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von Ramón Emilio Gutiérrez aus Grassau / geboren in Traunstein / aufgewachsen in Nicaragua

München, im April 2022

Referent: Prof. Dr. phil. Bernhard Teuber

Korreferent: Prof. Dr. phil. Dr. jur. Michael Rössner

Tag der mündlichen Prüfung: 23.11.2020

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
1. Einführung	7
2. Über Petrus Alfonsi, sein Werk und die Grundlage seiner Erzählungen	10
3. Der kulturelle Transfer	15
4. Inhalt und Aufbau der Dialogi contra Iudaeos	19
4.1 Das Motiv von der Gottesfurcht als Schaffensgrundlage	23
4. 2 Der Angriff auf das Judentum in den Dialogi I-IV	31
4. 3 Das Millennium	40
4.4 Der Angriff auf den Islam im Dialog V	41
4. 5 Die Verteidigung des Christentums in den Dialogi VI - XII	58
4.5.1 Die erschaffene Welt als Beweis für die Existenz Gottes	61
4.5.2 Die Dreieinigkeit	64
4.5.3 Die Fleischwerdung Jesu und seine Auferstehung	68
5. Das Exemplum als Erzählform	73
6. Der Begriff der Novelle	81
7. Die Disciplina clericalis als Rahmenerzählung	92
7.1 Rahmung und Gerahmtes	92
7.2 Inhalt der Disciplina clericalis	94
7.2.1 Über unwahre und wahre Freundschaften	100
7.2.2 Lehre über die Frauen	103
7.2.3 Beispiel von dem weinenden Hündchen	104
7.3.4 Vom Brunnen	105
7.3.5 Vom guten Weibe	109
7.3.6 Verhaltensregeln gegenüber dem König	110
8. Einfluss der <i>Disciplina clericalis</i> auf die Nachwelt	113
8.1 Einfluss auf die Literatur in Europa	113
8.1.1 Vergleich mit Calila e Dimna	115
8.1.2 Kalila e Dimna, die Disciplina clericalis, die Dialogi contra Iudaed das erzähltheoretische Modell von Gérard Genette	
8.1.3 Sendebar o Libro de los engaños de las mujeres und orientalische Weisheitsliteratur	126

8.1.4 Barlaam und Josafat als ungewöhnliche Rahmenerzählung	38
8.2 Don Juan Manuels <i>El Conde Lucanor</i> und die Rahmengeschichten	39
8.2.1 Vergleich mit Juan Manuel	17
8.2.2 Aufbau und Struktur des <i>Conde Lucanor</i>	50
8.2.3 Didaktischer Ansatz (Didactismo)	76
8.2.4 Textsemantik in <i>El Conde Lucanor</i>	31
8.2.4 Aspektualität der Erzählung	34
8.2.5 Der Dialog	36
8.2.6 Das Exemplum in <i>El Conde Lucanor</i>	36
9. Die Rahmenerzählung in lyrischer Form am Beispiel des <i>Libro de buen amor</i> von Juan Ruiz	
9.1 Der Einfluss der italienischen Literatur im Werk <i>Arcipreste de Talavera o Corbacho</i> von Alfonso Martínez de Toledo)2
9.2 Boccaccios Decamerone und die Didaktik in den Rahmenerzählungen 20)4
9.2.1 Boccaccio und die deutsche Novellistik	16
9.2.2 Die Novelle im deutschsprachigen Raum	18
10. Weitere Spuren des Petrus Alfonsi in der Novellistik des Mittelalters 22	21
10.1 <i>The Canterbury Tales</i> von Geoffrey Chaucer als weiteres Beispiel für den Einfluss der Disciplina clericalis	22
10.2 Jacques de Vitry und der Einfluss der <i>Disciplina clericalis</i> in Frankreich 23	30
10.3 Heinrich Steinhöwel und die Erzählungen des Petrus Alfonsi in Deutschland und England	
10.3.1 Aufbau des antiken Äsopus	17
10.3.2 Aufbau des 'Ulmer Äsop'	18
10.3.3 Vom Erfolg des Äsop	52
10.4 Sebastian Brant und die Rahmenerzählung	55
11. Einfluss auf die Wissenschaft	59
11.1 Der Beitrag des Petrus Alfonsi für die Astronomie des Mittelalters 26	53
11.2 Weitere Werke des Petrus Alfonsi	35
12. Einfluss politischer und religiöser Entwicklung zur Zeit des Petrus Alfonsi 26	56
13. Fazit	73
Literaturverzeichnis	77

Vorwort

Diese Dissertation soll einen Einblick in die Denkweise eines Mannes vermitteln, der den Mut hatte, unkonventionelle Wege zu gehen, um seine Überzeugung für eine bessere Welt der Verständigung und Offenheit zu verkünden. Dieser Mut war gekoppelt mit einem außerordentlichen Scharfsinn, was ihm nicht nur den Zugang zur intellektuellen Welt auf religiöser Ebene ermöglichte, wodurch er sich Gehör bei den Andersdenkenden verschaffte, sondern auch zur Bereicherung der Welt der Wissenschaft des Mittelalters erheblich beitrug.

Im Spannungsfeld der drei Kulturen hat sich im Mittelalter die spanische Literatur herausgearbeitet. Dank der einzigartigen convivencia, dem Zusammenleben der arabisch-sprachigen Muslime, der hebräisch-sprachigen Juden und der Christen war es möglich, die Form der Rahmenerzählung des Petrus Alfonsi zu entfalten und in die verschiedenen Länder Europas nahezu ungehindert zu verbreiten. Sie diente als Vorbild nicht nur für bekannte Schriftsteller wie Don Juan Manuel, Juan Ruiz, Alfonso Martínez de Toledo in Spanien, sondern u.a. auch für Giovanni Boccaccio in Italien, Heinrich Steinhöwel und Sebastian Brant in Deutschland, Geoffrey Chaucer in England und – nicht zuletzt – diente sie auch als beliebte Schablone zur Veranschaulichung und Unterstreichung von Predigtaussagen bei Klerikern, wie zum Beispiel Jaques de Vitry in Frankreich. Die Rahmenerzählung findet sich auch in den Geschichtssammlungen von Alfons X. in Calila e Dimna, die auf eine Übersetzung aus dem Mittelpersischen aus dem 8. Jahrhundert zurückzuführen ist, sowie Sendebar o Libro de los engaños de las mujeres, einer Zusammenstellung orientalischer Weisheitsliteratur nach arabischem Vorbild, die von Fadrique, dem Bruder Alfons X. im 13. Jahrhundert bewerkstelligt wurde. Es ist davon auszugehen, dass diese Kollektionen ebenfalls ein Impuls von Petrus Alfonsis Rahmenerzählung war.

Ich habe großen Nutzen aus der Beschäftigung mit der Persönlichkeit des Petrus Alfonsi gezogen, da sie mich dazu ermutigt hat, die kritische Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissenschaft nicht zu scheuen, da diese oft nur scheinbar im Widerspruch stehen. Die Empirie ist – wenn auch nicht bis ins letzte Detail –

⁻

¹ Hans-Jörg Neuschäfer (Hg.) (3. Erweiterte Auflage): *Spanische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 2006³, S. 34-35.

eine Art Maßstab für die Nachweisbarkeit bzw. Umsetzbarkeit der Dinge im alltäglichen Leben. Freilich bleibt noch ein Rest Mystik, die sich einer wissenschaftlich messbaren Beweisführung entzieht und letztendlich dem persönlichen Bereich des eigenen Gottes- und Weltbildes vorbehalten bleibt. Petrus Alfonsi stellt seinen Mut zur Einseitigkeit der eigenen Weltsicht unter Beweis, ohne die Person Andersdenkender und -glaubender anzugreifen bzw. zu diffamieren. Das lehrt mich, dass die Kombination von Wissen und Werten, von Wissenschaft und Glauben eine unentbehrliche Grundlage für ein friedvolles, wenn auch nicht immer konfliktfreies Zusammenleben ermöglichen.

Mein ganz besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. phil. Bernhard Teuber für seine Ermutigung, mich mit dem Thema dieser Arbeit auseinander zu setzen. Seine interessanten und gewinnbringenden Ausführungen zur Literatur des Mittelalters weckten in mir großes Interesse für dieses herausfordernde Thema. Dass die Menschen, mit denen man viel zu tun hat und in regem Kontakt steht, willentlich oder unwillentlich Einfluss auf einen ausüben können, ist selbstverständlich. Dass es aber auch Menschen gibt, mit denen man weit weniger Zeit verbringt oder verbringen kann und die dennoch unser Leben beeinflussen, ist schon seltener. Professor Teuber gehört zu dieser Art von Menschen. Seine Liebe zur Literaturwissenschaft und seine Art, andere Menschen dafür zu begeistern ist ein nicht unerheblicher Faktor, der dazu geführt hat, mich dem Schreiben dieser Dissertation zu widmen.

Des Weiteren bedanke ich mich bei Herrn Prof. Dr. phil. Dr. jur. Michael Rössner für die wertvollen Anregungen im Oberseminar für Doktoranden, sowie bei allen Professoren und Dozenten, die mir mit ihren aufschlussreichen Ausführungen die Welt der romanischen und englischen Literatur zugänglich gemacht haben. Ich danke Frau Prof. Dr. Ursula Lenker (Anglistik) für ihre wertvolle Unterstützung und Bereitschaft, als dritte Prüferin an meiner Disputation mitzuwirken. Ein herzliches Dankeschön vor allem aber an meine Frau Gertraud für ihre Ausdauer, Geduld und ihren Zuspruch auf diesem längeren Weg der Fertigstellung dieser Arbeit. Nicht zuletzt danke ich von ganzem Herzen meinen Kindern und Freunden, die mir mit den Sprüchen "you can make it, Papa" und "halt dich tapfer!" Mut zum Weitermachen einflößten.

1. Einführung

Die Literatur durchlebt – wie jede andere künstlerische Form – einen dynamischen Prozess der Veränderung während ihrer diachronischen Reise durch die Zeit. So entstehen neue Ausdrucksformen in den Gattungen der Lyrik, Dramatik und Epik. Letztere bildet den Gegenstand dieser Untersuchung. Sie beschränkt sich vor allem auf die Exempla und die Entwicklung des Genres der Novelle im Mittelalter. Genauer gesagt: Es geht um den Einfluss des jüdischen Arztes und Konvertiten Petrus Alfonsi aus dem spanischen Mittelalter auf die Novellistik in seinem Lande und in anderen europäischen Ländern.

Obwohl man dem italienischen Schriftsteller Giovanni Boccaccio aus dem 14. Jahrhundert mit seinem Werk *Il Decamerone* ("Zehntagewerk") das Prädikat "Vater der Novelle"² verliehen hat, geht die Novelle auf frühere Zeiten zurück. Hier wird der Name Petrus Alfonsi als Schriftsteller und Autor von novellenhaften Erzählungen des 12. Jahrhunderts in Verbindung gebracht, der wiederum auf frühere Erzählvorlagen für seine Erzählungen zurückgriff.

Der Erfolg des Petrus Alfonsi als Schriftsteller und der Grund, warum seine Texte mit Begeisterung aufgenommen wurden, lag wohl an seiner Begabung, zwischen den Kulturen Brücken zu bilden. Als Jude stammte er aus der arabischen Welt, bekehrte sich zum Christentum und brachte arabisches und hebräisches Wissen aus Al Andalus in das lateinische Europa. Nach seiner Bekehrung zum Christentum ging er zunächst nach England, dann nach Frankreich. Die von ihm vorgestellten Erkenntnisse, vor allem aus wissenschaftlicher Sicht (Astronomie, Empirie), aber auch aus den Bereichen der Religion und Philosophie, fanden dort großen Anklang und später weite Verbreitung in Europa. Seine persönliche Entwicklung im Hinblick auf seine weit entdogmatisierte und plurilaterale Glaubensüberzeugung durch seine Fähigkeit, sich Dank seiner vielfältigen Kenntnisse und Erfahrungen in den Welten der drei Religionen (Judentum, Islam und Christentum) auf rationaler Ebene

_

² Martin Grabmann, "Albertus Magnus" in: Neue Deutsche Biographie 1 (1953), S. 144-148 [Online-Version]; URL: https://www.deutsche-biographie.de/pnd118637649.html#ndbcontent Fischer, N. (1973). "Eine plötzliche und umgrenzt bleibende geistige Erregung...": Zum Novellenbegriff Robert Musils. *Monatshefte*, 65(3), S. 224, URL: www.jstor.org/stable/30155100 [Stand 2. August 2020].

zurecht zu finden, gekoppelt mit der Motivation der Belehrung und Unterhaltung, führten zur Niederschrift seiner einflussreichen Werke, von denen in der nachfolgenden Ausführung insbesondere zwei hervorgehoben werden sollen: seine *Disciplina clericalis* und seine *Dialogi contra Iudaeos*. Diese Werke spiegeln seine religiöse und moralische Überzeugung wider, die er dann in seiner *Disciplina clericalis* unterstreicht und diesem Werk neben der Belehrung auch noch die Komponente der Freude an der Lektüre (*delectare*) hinzufügt.³

Des Weiteren soll in dieser Arbeit auf einige Werke aus dem Mittelalter eingegangen werden. Dabei soll untersucht werden, welche Bedeutung Petrus Alfonsi für die narrativen Formen des Mittelalters hatte und welche Rolle die Rahmenerzählung u.a. für das exemplarische Erzählen und die Novelle im Prozess des kulturellen Transfers im europäischen Mittelalter spielte. Neben Don Juan Manuels Werk El Conde Lucanor, das Werk Arcipreste de Talavera o Corbacho von Alfonso Martínez de Toledo, Sendebar o Libro de los engaños de las mujeres, Libro de buen amor von Juan Ruiz in Spanien, finden sich Spuren der inspirativen Wirkung des Petrus Alfonsi u.a. auch in Boccaccios Il Decamerone in Italien sowie in Heinrich Steinhöwels Äsop und Sebastian Brants Ergänzungen zur Äsop-Ausgabe von 1501 in Deutschland⁴. Auch Spuren in Geoffrey Chaucers Canterbury Tales in England, wie auch in Jacques de Vitrys Exempla in Frankreich führen auf Petrus Alfonsi zurück, was von dem mehr oder weniger starken Einfluss seiner spirituellen Denkart und seinem Glauben an Gott als überzeugter Christ zeugt, der als jüdischer Konvertit, Kenner des Islam und Apologetiker stets bemüht war, die Lehren des Christentums auf der Basis der Vernunft (ratio) zu verteidigen. Seine Vorgehensweise im Hinblick auf die vernünftige Begründung seiner Überzeugungen und Erkenntnisse auf der Basis seiner Erfahrungen, machten ihn nicht nur in der literarischen

⁻

³ Vgl. Carmen Cardelle de Hartmann / Philipp Roelli: Petrus Alfonsi and his *Dialogus* – Background, Context, Reception, Florenz: Sismel Edizioni del Galluzzo 2014, S. 4-6.

⁴ Esopus; Heinrich Steinhöwel; Sebastian Brant: Esopi appologi sive mythologi: cum quibusdam carminum et fabularum additionibus Sebastiani Brant. – Basel: Jacob <Wolff> von Pfortzheim, 1501. Teil 1: [123] Bl., 2°; mit Frontispiz und 193 Holzschnitten im Text. Teil 2: [79] Bl., 2°; mit Frontispiz und 143 Holzschnitten im Text, URL: http://mateo.uni-mannheim.de/desbillons/esop.html [Stand 28 Februar 2019].

Welt berühmt, sondern er wurde auch als herausragender Gelehrter und Wissenschaftler im Bereich der Astronomie und Medizin seiner Zeit bekannt; auch galt er als der Begründer der Empirie im lateinischen Europa.⁵

⁵ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainsville: University Press of Florida 1993, Introduction, S. xiii, xiv, xv.

2. Über Petrus Alfonsi, sein Werk und die Grundlage seiner Erzählungen

Mosche Sefardí wurde 1062 n.Chr. in Huesca geboren und starb etwa 1140 n.Chr. Nach seiner Taufe am Petrusfest des Jahres 1106 änderte er seinen Namen in Petrus Alfonsi um, wobei er dem Namen des biblischen Apostels den Namen seines Taufpaten, König Alfons I., hinzufügte. Sein früheres Judentum begriff er rückblickend als Vorstufe, die ihn erst zur Erkenntnis christlicher Wahrheit befähigt habe. Da manche biografische Daten nicht belegt sind, können in Bezug auf bestimmte Phasen seines Lebens lediglich Vermutungen angestellt werden. Die Mehrzahl der biografischen Angaben des Petrus Alfonsi stammen aus seinem Werk *Dialogi contra Iudeos*. Des Weiteren wird vermutet, dass cluniazensische Mönche an seiner Bekehrung mitgewirkt hätten:

Algún reciente historiador ha sugerido la hipótesis, bien probable, de que su conversión fué obra de la labor catequizadora de los monjes cluniacenses, llegados entonces a España bajo la más favorable acogida de las dinastías de Castilla y Aragón.²

Petrus Alfonsi wuchs in einer Gesellschaft voller Unruhe auf. Einerseits existierte ein Judaismus, der mit der griechischen Philosophie in Konflikt stand und von einer nicht erfüllten Hoffnung auf ihren Messias und internen Spaltungen geplagt wurde, und andererseits herrschte eine zunehmende Aggressivität von Seiten des Islams und des Christentums. In den Taifa-Königreichen herrschte bereits 1066 n.Ch. folgender Zustand:

Aus vielen Städten, darunter Granada, wurden die Juden ausgewiesen, die Gemeinden aufgelöst. Zwangskonversionen gab es aber noch nicht, diese kamen erst unter der nachfolgenden Dynastie der Almohaden. Jedenfalls begann bereits unter den Almoraviden eine Fluchtbewegung in den christlichen Norden der Halbinsel. Dort herrschte noch die mittelalterliche Toleranz; antijüdische Propaganda von Seiten der Kirche und der religiösen Orden kam erst später auf, und die Könige bedienten sich gerne der mannigfachen Fähigkeiten ihrer Juden.

.

¹ Klaus-Peter Mieth (Hg.): Der Dialog des Petrus Alfonsi, Berlin: Mieth 1982, S. IV.

² José María Millás Vallicrosa verweist auf den Artikel *La posición política de los judíos de España en la época de Yěhudá ha-Leví* von I.F. Baer aus der hebräischen Schrift *Sion*, I (1935), S. 8. Vgl. José María Millás Vallicrosa: *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona: Casa Provincial de Caridad – Imprenta-Escuela 1949, S. 197-198.

Auf den Arztberuf hatten sie praktisch ein Monopol: Es gab wohl keinen christlichen König, der einem nichtjüdischen Leibarzt sein Leben und seine Gesundheit anvertraut hätte!³

Möglicherweise spielten diese Faktoren eine nicht geringe Rolle bei der Auswanderung des Petrus Alfonsi nach Nordeuropa. Anders als seine Zeitgenossen, wie etwas Judah Halevi, der den Islam, das Christentum und die Philosophie ablehnte und seinen jüdischen Glauben vehement verteidigte, lehnte Petrus Alfonsi den Judaismus und den Islam ab und versuchte, seine philosophische und wissenschaftliche Bildung mit seinem neu gefundenen christlichen Glauben in Einklang zu bringen. Auch seine neu gewählten Heimaten, England und Frankreich, machten tiefgehende Veränderungen im zwölften Jahrhundert durch. Dort fand eine Renaissance des Lernens statt. Kathedrale-Schulen als wichtiges Zentrum für Bildung erlebten ein neues Interesse an Poesie, römischem Recht und vielen anderen Disziplinen. Um wissenschaftliches Lernen war es allerdings eher mager bestellt.⁴

England und Nordfrankreich streckten sich nach neuen Erkenntnissen aus, was für Petrus Alfonsi eine Herausforderung darstellte, seine Erkenntnisse dorthin zu bringen. So emigrierte Petrus Alfonsi in der Zeit zwischen 1106 und 1116 von Aragon nach England und diente dort vermutlich als privater Arzt des Königs Heinrich I. von England. Wahrscheinlich baute er dort auch eine Beziehung zu den Gelehrten des Königs auf. Seine bedeutsamsten Werke sind die *Dialogi contra Iudaeos*, die *Disciplina clericalis*, *De Dracone*, sein astronomisches Tafelwerk *De Astronomia* und schließlich die *Epistola ad peripateticos*. In diesem Werk drängt Petrus Alfonsi die Franzosen dazu, vom traditionellen Katalog der Sieben Freien Künste, den *Artes liberales*, Abstand zu nehmen und seinen Vorschlag eines neuen Katalogs zu berücksichtigen, was auf seine Betonung auf die Wissenschaft im intellektuellen Leben hinweist. Traditionell sind diese Künste in zwei Rubriken eingeteilt: dem *Trivium* und dem *Quadrivium*. Zum *Trivium* zählten die Fächer Grammatik, Rhetorik

³ Georg Bossong: *Die Sepharden* – Geschichte und Kultur der spanischen Juden, München: C.H. Beck 2008, S. 27-28.

⁴ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 6-8.

⁵ Ebd., S. 10-11.

und Dialektik (oder Logik). Das Quadrivium bestand aus der Arithmetik, Geometrie, Musik und der Astronomie. Im Allgemeinen sollen diese Künste frei von der Mutabilität der Materie sein, wodurch sie wahre Erkenntnis hervorbringen sollen. Petrus Alfonsi schlug eine andere Liste vor. Die Grammatik solle aus der Liste entfernt werden, und zwar mit der Begründung, dass es sich bei ihr nicht um Erkenntnis handle, die sich einer Untersuchung unterziehen müsse, und weil sie in jeder Sprache anders sei. Die erste der Künste solle die Dialektik sein, die ja in den französischen Schulen so hochgeschätzt und entwickelt wäre. Die Rhetorik hingegen sei wie die Grammatik; obwohl nützlich, könne sie nicht als wahrer Lieferer von Wahrheit oder wissenschaftlicher Erkenntnis angesehen werden. Von den übrigen Künsten akzeptierte Petrus Alfonsi die Arithmetik, Geometrie, Musik, Medizin (phisica) und die Astronomie. Die Medizin gehöre dazu, da sie zur Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit diene. Die Astronomie käme ihr zu Hilfe, da durch sie allein die Umstellung der Jahreszeiten vorausgesagt werden könne, und auf der Grundlage dieser Veränderungen Krankheiten vorausgesagt und Heilungsmethoden gefunden werden könnten. Durch die Astronomie könnten Ärzte den richtigen Zeitpunkt für einen Aderlass, die Kauterisierung, das Einschneiden und andere Prozeduren bestimmen. Petrus Alfonsi reduzierte die Sieben Freien Künste auf sechs Künste, die aber eine Gruppe bildete, die - wenn auch der Astronomie untergeordnet – zum ersten Mal der Medizin einen Platz einräumte. Als Polemiker wollte er seine Kenntnisse der Astronomie jedoch dazu verwenden, die rabbinische Tradition anzugreifen.⁶ Die vorliegende Arbeit will sich vor allem mit den *Dialogi* contra Iudaeos und der Disciplina clericalis befassen, da sie die Grundlage schufen, die zu seiner Leistung im Hinblick auf die Einführung und Beeinflussung der Novellistik in Spanien und in Europa beigetragen haben. Die Auseinandersetzung des Autors mit Glaubensfragen aus dem Christentum, dem Judentum und dem Islam in den Dialogi contra Iudaeos evozierte die strategische Argumentation bzw. Motivation, die wahrscheinlich zur Entstehung der Disciplina clericalis geführt hat. Beiden Werken liegt das Prinzip der Unterweisung zugrunde. Anders als die Einseitig-

.

⁶ Gregory F. LaNave et al: *The Fathers of the Church: Petrus Alfonsi – Dialogue against the Jews*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2006, S. 20-21.

keit der Verteidigung einer religiösen Anschauung im Licht des eigenen Schriftverständnisses, wie es bei Dialogen im Mittelalter üblich war, war im Falle der *Disciplina clericalis* Petrus Alfonsi immer bemüht, die lehrhafte Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit so vollständig wie möglich zu erfassen.⁷

Gregor der Große, der erste Mönch, der Papst wurde, verwendete schon gegen Ende des 6. Jahrhunderts seine berühmten Bücher der Dialoge, eine Sammlung über die Wunder, die von heiligen Männern in Italien gewirkt wurden. Sie ermutigen zur Nachahmung und zum Gottesvertrauen in schwierigen Zeiten⁸. Das Werk wird als Gespräch zwischen Gregor und einem Novizen namens Petrus dargestellt. Es wäre denkbar, dass Petrus Alfonsi diese Strategie der Gesprächsführung in seinen Dialogi contra Iudaeos übernahm. Des Weiteren verwendete Gregor Exempla in seinen vier Büchern. Das erste Buch enthält Exempla aus dem Leben bekannter Mönche. Das zweite Buch behandelt das Leben des Benedikt, und das dritte und vierte Buch sind eine Mischung episkopaler und mönchischer Figuren.⁹ Es ist anzunehmen, dass Petrus Alfonsi den Dialog verwendete, weil er über den unmittelbaren Austausch der religiösen Kontrahenten (nämlich des Christen und des Juden) eine klare Herausstellung und Abgrenzung der unterschiedlichen Standpunkte ermöglichte. Bestimmte Fragestellungen und Probleme konnten dabei ignoriert werden, da sie womöglich zu keiner zufriedenstellenden Behandlung führen würden, so dass der Autor nicht zu einer systematischen Vollständigkeit seiner Ausführungen gezwungen war, wie etwa bei einem Traktat. 10 So lassen sich die unterschiedlichen Längen der Stellungnahmen erklären, die schon äußerlich darauf hinwiesen, für welche Seite der Dialog eintritt, so etwa für den christlichen Glauben:

⁷ Maryvonne Hagby: *man hat uns fur die warheit ... geseit: Die Strickersche Kurzerzählung im Kontext mittellateinischer ,narrationes ' des 12. und 13. Jahrhunderts*, Münster: Waxmann Verlag GmbH 2001, S. 290.

⁸ Vgl. Papst Gregor: Buch 2 der Dialoge, URL: http://www.benediktiner.de/index.php/der-hl-benedikt-von-nursia/das-buch-der-dialoge.html [Stand 23. März 2016].

⁹ Larry Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, S. 64.

¹⁰ Vgl. Andreas Külzer: *Disputationes graecae contra Iudaeos: Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogsliteratur und ihrem Judenbild* (Byzantinisches Archiv, Band 18), Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 88.

Der Textaufbau, die langen christlichen Erörterungen, denen nur knappe jüdische Stellungnahmen gegenüberstehen, ja die teilweise ganz in Monologe übergehen, läßt sich dagegen
dadurch erklären, daß man in den antijüdischen Dialogen keine Mitschriften realer Religionsdebatten sieht, die Schriften vielmehr nur als Materialien zu ihrer Vorbereitung versteht
– es handelt sich zumindestens bei den frühen Gattungsvertretern um Argumentationshilfen,
die den Kern eines jüdischen Vorwurfes bzw. Einwandes mit der dazugehörigen christlichen
Widerlegung darstellen wollten. Es gilt mithin, sich stets zwei Ebenen vor Augen zu führen,
die realen Dialoge zwischen Juden und Christen, die es zumindestens in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit sicherlich gegeben hat, sowie die auf diese vorbereitenden Texte. Die
Verfasser der antijüdischen Dialoge hatten die Intention, ihre Glaubensbrüder "im rechten
Glauben" zu unterweisen, um sie vor Verunsicherungen durch die Argumentation des Anderen zu bewahren.¹¹

Analog hat es im lateinischen Westen Dialoge gegeben, die von Juden gegen die Christen verfasst worden sind, wie z.B. der Sefer hab-berit, das "Bundesbuch" des Joseph ben Isaak Kimchi (1105–1170), ein fiktiver jüdisch-christlicher Dialog, der sich gegen die christologische Exegese stellt und gegen die Fleischwerdung polemisiert.¹²

_

¹¹ Vgl. Andreas Külzer: *Disputationes graecae contra Iudaeos: Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogsliteratur und ihrem Judenbild* (Byzantinisches Archiv, Band 18), Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999, S. 90.

¹² Ebd., S. 91.

3. Der kulturelle Transfer

Bei seinen Ausführungen zum Konzept des Kulturtransfers führt Prof. Martin Przybilski an der Universität Trier zwei denkbare Formen des kulturellen Transfers an. Eine Möglichkeit ist, dass der Transfer nach Europa mit dem Arabertum durch die Kreuzzüge, durch die Herrschaft des Islam in Spanien und Sizilien, durch morgenländische Reisen der Europäer in Berührung kam. Eine andere Möglichkeit ist der Import des arabischen Gedankenguts nach Europa durch jüdische Konvertiten wie Petrus Alfonsi in seiner *Disciplina clericalis*:

Petrus' Werk "nährt sich aus hebräischen und noch weit mehr aus arabischen Quellen: wo hebräischer Ursprung nicht nachweisbar, ist arabischer mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, und überführte "zahlreiches orientalisches Erzählergut in die abendländische Traditionswelt". Zum größeren Teil – und häufiger mehrmals – wurden die Erzählungen der "Disciplina clericalis' im späteren Mittelalter sowohl in anderen lateinischen Werken aufgenommen als auch in den europäischen Volkssprachen bearbeitet. Im deutschen Sprachraum finden sich unter anderem als eigenständige kurzepische Dichtung des 14. Jahrhunderts, in der Mitte des 15. Jahrhunderts aus dem Lateinischen übersetzten "Historia von den sieben weisen Meistern', in Heinrich Steinhöwels zuerst gedrucktem "Esopus', in Johannes Geilers von Kaysersberg 1498 gehaltenem Predigtzyklus über Sebastian Brants "Narreschiff', in Johannes Paulus Novellensammlung "Schimpf und Ernst' und schließlich in den Fabeln des Hans Sachs.¹

Petrus Alfonsi beeinflusste die Erzählliteratur des europäischen Mittelalters, aber es gab auch andere Werke aus der Feder jüdischer Konvertiten, wie Johannes Pauli (1455-1530) mit seiner Schwanksammlung "Schimpf und Ernst" und Johannes von Capua mit seiner lateinischen Übersetzung des Fabelbuchs "Kalila und Dimna" gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Diesen Konvertiten verbindet die Erfahrung des Religionswechsels, der zwar zu einer neuen spirituellen "Heimat" führt, jedoch in der Diaspora die Anpassung an eine andere Kultur erforderlich macht, was ihnen offensichtlich in vortrefflicher Weise gelingt. So greift der Konvertit zum Muster der "kulturellen Übersetzung", was eine Art Anpassung der Bruchstücke der Kultur seiner früheren Existenz in ein Muster der Kultur seiner neuen Existenz ist, und transferiert sie so in das kulturelle Archiv seiner gegenwärtigen Bezugsgruppe. Im

¹ Martin Przybilski: *Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin - New York: Walter de Gruyter & Co. 2010, S. 31-32.

europäischen Mittelalter heißt das für einen vom Judentum zum Christentum Konvertierten, dass er seinen neuen Glaubensgenossen Stoffe oder Motive aus Literaturen zugänglich macht, die ihm bis dahin aufgrund von Sprachbarrieren verschlossen geblieben sind. Es kann aber auch bedeuten, dass er ihnen bisher unbekannte oder verborgene Erkenntnisse seiner früheren Religion enthüllt. Auf diese Weise wird das kulturelle Archiv einer Gruppe durch weitere Momente der Fremdheit angereichert. Zu dieser "kulturellen Übersetzung trägt Petrus Alfonsi nicht nur mit seiner Disciplina clericalis bei, sondern auch mit seinem Traktat mit dem Titel Dialogi in quibus impiae Iudaeorum opiniones confuntantur. Hier gewährt er einem christlichen Glaubensgenossen Einblick in das nachbiblische jüdische Schrifttum.² Der kulturelle Transfer vollzieht sich also im Mittelalter vorwiegend durch Texte, das heißt, durch die Literatur, woran natürlich die Person bzw. das Auge des Betrachters ihre Rezeption entscheidend mitprägt.

Der kulturelle Transfer ist zugleich ein Denktransfer, der sich auf die Handlungen des Menschen in individuellem und kollektivem Sinne auswirkt. Dieser Prozess vollzieht sich nicht abrupt, sondern unterliegt einem Prozess des allmählichen Wertwandels. Er wird durch die Literatur als Vehikel der Verbreitung von Ideen, Konzepten und Moralauffassungen erheblich begünstigt. Zweifelsohne trug die Erfindung des Buchdrucks im Mittelalter zu einer Beschleunigung dieses Prozesses bei. Kulturtransferprozesse wirkten sich damals – wie auch heute – auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus. Professor Hans-Jürgen Lüsebrink bringt die Auswirkungen solcher Prozesse auf den Punkt:

Kulturtransferprozesse betreffen die interkulturellen Vermittlungsformen zwischen Kulturen, das heißt jene Kulturgüter und -praktiken, die übertragen und in einer spezifischen Zielkultur rezipiert werden: Informationen, Diskurse, Texte, Bilder, Institutionen und Handlungsweisen und hiermit auch die kulturelle Dimension des Transfers von Objekten, Produkten und Konsumgütern. Kulturtransferprozesse können sämtliche Dimensionen betreffen, die der anthropologische Kulturbegriff umfasst [...]: neben Nationalkulturen auch Kulturräume sowie regionale, transnationale und soziale Kulturbegriffe. In dieser Perspektive bilden Prozesse und Phänomene des Kulturtransfers auch einen wichtigen Bestandteil der Beziehungen etwa zwischen Afrika und Europa oder zwischen Nordamerika und Asien. Es lassen sich, vor

² Vgl. Martin Przybilski: *Kulturtransfer*, S. 32-33.

allem in der Frühen Neuzeit, d. h. vor der Entstehung und Verfestigung der modernen Nationalkulturen, auch intensive Kulturtransferprozesse auf interregionaler Ebene ausmachen, beispielsweise zwischen dem Königreich Sachsen und Frankreich im 17., 18. und beginnenden 19. Jahrhundert.³

Der kulturelle Transfer setzt voraus, dass Vordenker und Pioniere bereit sind, sich dem Risiko des Widerstands eines großen Anteils der Gesellschaft entgegenzustellen. Dazu gehörte beispielsweise Petrus Alfonsi, der mit seiner Disciplina clericalis und den Exemplen eine beliebte Vorlage zur Veranschaulichung lieferte, zum Beispiel bei Regenten wie Don Juan Manuel in Spanien oder bei Klerikern wie Jaques de Vitry in Frankreich. Die überwiegend belehrende Intention zur Vermittlung eines vorbildlichen Moralverhaltens auf der Grundlage der von Gott verordneten Providenz wird transitionell von Boccaccio in einer eher unterhaltsamen Literatur und einem zunächst eher zurückhaltenden Versuch abgelöst, der in seiner Novellenstruktur den neuen Denkansatz zu einer Distanzierung von der vorgegebenen Ordnung unter providenzieller Vorherbestimmung allen Geschehens anstrebt, und zwar zugunsten einer irdischen Realität in ihrer Manigfaltigkeit. Dabei tun sich allerdings neue Probleme auf, da absolute Werte nun relativiert werden. Durch den Konflikt von natura versus nutritura (im Sinne von Boccaccios Dialektik von Geist und Sinnen)4 entsteht ein Wertetransfer, der innerhalb Europas auch einen kulturellen Transfer zur Folge hat. Menschliche Bedürfnisse und die Zerbrechlichkeit der menschlichen Natur werden mehr berücksichtigt, was das Leben nach unserem Moralempfinden menschenwürdiger und angenehmer macht. Gerade im europäischen Mittelalter wurden Reglementierungen in extremem Maße gegen die Menschlichkeit angewandt (man denke an das Jus Primae Noctis, das Herrenrecht der ersten Nacht, in der z.B. ein Grundherr ein Recht auf die Braut des Untertanen in der Hochzeitsnacht hatte). 5 Boccaccios Appell an die Eigenverantwortung und Eigen-

³ Hans-Jürgen Lüsebrink: *Interkulturelle Kommunikation – Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart, Weimar, Verlag J.B. Metzler 2005, S. 143.

⁴ Siehe Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle – Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München: Wilhem Fink Verlag 1983, S.30.

⁵ Jörg Wettlaufer: *Das Herrenrecht der ersten Nacht – Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit,* S. 196. Wettlaufer, Jörg: *Das Herrenrecht der ersten Nacht*

initiative des Menschen auch im Sinne einer kritischen Hinterfragung und Ablehnung von Autorität, die ihre Stellung gegenüber ihren Untertanen zu ihrem Vorteil missbraucht, ist in seinen Novellen zu vernehmen. Die Thematisierung des freien Willens und der Konsequenzen des eigenen Handelns auf dieser Grundlage zeichnen eine markante Veränderung der Rolle der Frau in 'immer stärker moralproblematischen Ehebruchsgeschichten' vor. Somit werden die moralischen Absolute von der irdischen Realität menschlicher Bedürfnisse verdrängt.⁶ Dennoch darf nicht übersehen werden, dass sich der Mensch selbst schaden kann, wenn er die sozialen Grenzen überschreitet und seine *natura* ohne Rücksicht und auf Kosten anderer auslebt. Die *nutritura* bleibt allerdings nach wie vor eine Art Schutzmechanismus, um die Ordnung im sozialen Gefüge der Gesellschaft aufrechtzuerhalten und ein vertrauens- und friedvolles Miteinander zu ermöglichen.

Der Gedanke der Eigenverantwortung und selbständigen Gestaltung eines verantwortungsbewussten Lebens bewirkte im mittelalterlichen West- und Mitteleuropa eine Verschiebung bzw. ein Transfer der fatalistischen Weltanschauung – welche aus der Überzeugt erwächst, dass die Fügungen des Schicksals unausweichlich seien – zu einer Initiative des eigenen Willens, nämlich die eigene Welt durch neue Einsichten umzugestalten. Diese Denkweise legitimiert auch das Infragestellen von bisherigen Glaubensauffassungen und motiviert zum Bezug von neuen Positionen im Hinblick auf persönliche Überzeugungen. Was für Boccaccio die kritische Hinterfragung von Autorität war, war für Petrus Alfonsi die Infragestellung seiner jüdischen Theologie.

[–] *Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/New York: Campus Verlag 1999, S. 196.

⁶ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, S. 31. Die Frage der Moral im Hinblick auf die Relativierung absoluter Normen den Formen des Widerspruchs in der Novelle wird in Kapitel III, S. 52ff. stärker behandelt.

4. Inhalt und Aufbau der Dialogi contra Iudaeos

Petrus Alfonsi verfasste sein Werk Dialogi contra Iudaeos nach seiner Bekehrung zum Christentum, etwa zwischen 1108 und 1110. Der Text ist nur vordergründig ein antijüdischer Religionsdialog der klassischen Prägung. In Wirklichkeit geht es hier um einen Identitätswandel; die Gesprächspartner im Dialog sind ein und dieselbe Person, nämlich der Autor Petrus Alfonsi selbst. Es handelt sich um eine Unterhaltung zwischen seinem alten Selbst (Mose) und seinem neuen Selbst (Petrus). Letzterer widerlegt in vier sogenannte "tituli" die jüdische Position. In sieben weiteren "tituli" verteidigt er den christlichen Standpunkt. Aus dem Gefecht dieser beiden Weltbilder entwickelt sich die Thematisierung des Islam in einem eigenen, separaten Religionsdialog, bei dem ein Muslim als nicht anwesender Partner einbezogen wird. Die Bekehrung des Konvertiten wird von Petrus Alfonsi im Spannungsfeld zwischen der "auctoritas" und der "ratio" begründet. Letztere bezieht sich nicht ausschließlich auf die jüdisch und arabisch beeinflusste Philosophie, sondern sie berücksichtigt auch Argumente im Bereich der Astrologie und Medizin. Dabei will der Autor mit seinem Dialog nicht nur für das Christentum als das einzig rationale Glaubensgesetz plädieren, sondern er entwirft – wie zuvor erwähnt – auch ein neues Wissenssystem, welches das abendländische Schema der "septem artes liberales" ersetzen soll.¹

Bei dem Werk *Dialogi contra Iudaeos* handelt es sich um den wichtigsten antijüdischen Text des lateinischen Mittelalters. Die bald einsetzende und durchgehende Rezeption des Textes im gesamten Hoch- und Spätmittelalter zeugt von seiner großen Wirkung. Gegenwärtig sind über 90 Textzeugen erhalten. Im Vergleich dazu sind von Gilbert Crispin, einem englischen Theologen und Zeitgenossen des Petrus

¹ Nina Caputo / Mitchell B. Hart (Hgg.): The Voice of a Jew? Petrus Alfonsi's *Dialogi contra Iudaeos* and the Question of True Conversion, in: On the Word of a Jew: Religion, Reliability, and the Dynamics of Trust, Indiana, USA: Indiana University Press 2019, S. 181-192.

Alfonsi, nur 35 Handschriften von seiner *Disputatio Iudaei et Christiani* als Textzeugen erhalten, also weniger als die Hälfte der *Dialogi* Handschriften². Im Nachfolgenden werden die *Dialogi contra Iudaeos* in der Ausgabe von Klaus-Peter Mieth angeführt.

Die *Dialogi contra Iudaeos* sind die Reaktion auf die Angriffe von Juden, die ihn beschuldigten, seinen ehemaligen Glauben aus einer Verachtung des Gesetzes Gottes heraus verlassen zu haben, wie auch aus falschem Verständnis der Propheten und aus Motiven weltlichen Gewinns. Seine Verteidigung gegen diese Beschuldigung war aber möglicherweise nicht sein Primärmotiv für dieses Werk, sondern die Belehrung einer christlichen Leserschaft, nämlich um einerseits die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung aufzuzeigen und andererseits, um eine neue rationale Grundlage für die christliche Theologie zu bilden. Er will ihre Einwände mittels Überlegungen und Autorität zunichte machen³:

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.⁴

So habe ich dieses kleine Buch verfasst, um allen meine Absicht erkennen zu lassen, den Glauben aller anderen Völker zu zerstören, indem ich demonstrierte, dass das christliche Gesetz jedem anderen überlegen ist.

Die Ausführungen des Petrus Alfonsi waren an die christliche Leserschaft gerichtet, um die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung und eine neue rationale Grundlage für die christliche Theologie zu vermitteln. Sie dienten insbesondere apologetischen Zwe-

² Vgl. Hugo von Sankt Viktor – Institut für Quellenkunde des Mittelalters - *Petrus Alfonsi, Dialogus contra Iudaeos. Petrus Alfonsi, Gespräch mit den Juden*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, URL: http://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien_petrus_alfonsi.php [Stand 30. Juli 2011].

³ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S.13.

⁴ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos* – Introducción de John Tolan, Texto latino de Klaus-Peter Mieth, Traduccción de Esperanza Ducay, Coordinación de Mª Jesús Lacarra, Huesca, Spanien: Instituto de Estudios Altoaragoneses, Larumbe 1996, S. 7.

cken und nicht etwa einem profunderen Verständnis des Judentums bzw. des Islams.⁵ Im 12. Jahrhundert gab es wenig Schriftmaterial über die Religion des Islam in lateinischer Sprache, was das Werk von Petrus Alfonsi zur bedeutendsten Informationsquelle bezüglich des Islams in der damaligen Zeit machte. Zwar hatte es bereits im 9. Jahrhundert die Schriften von Paul Alvarus gegeben, der in Spanien gegen das Judentum und den Islam geschrieben hatte, doch sie waren weniger aufschlussreich als die Dialogi contra Iudaeos. Die Vorstellung, dass der Islam eine rationale Religion sei, wurde im späten 12. Jahrhundert durch christliche Schreiber verbreitet, möglicherweise dank des Einflusses von Petrus Alfonsi. Im 14. Jahrhundert prägten die Dialogi contra Iudaeos, die Episteln des Rabbi Samuel von Marokko, dem wohl am meisten gefragten Werk unter den antijüdischen polemischen Werken des 12. Jahrhunderts. Petrus Alfonsi beeinflusste zwei weitere Polemiken im selben Jahrhundert: die Liber disputationum contra Symeon Judaeum von Petrus aus Cornwall und das Werk Contra Judaeorum von Peter dem Ehrwürdigen. Aus dem 13. Jahrhundert gibt es eine Zusammenfassung von Vincent von Beauvais, der einen langen Auszug aus den Dialogi in seine bekannte Enzyklopädie Speculum historiale einfügte. Raymund Martini verwendete es in seinem monumentalen Pugio fidei, ebenso wie Abner de Burgos (Alfons von Valladolid, ca. 1270-1347) in seinem Mostrador de Justicia. Pablo Christiani setzte es in seiner öffentlichen Disputation in Barcelona im Jahre 1263 ein. Etwas später machte Jerome de Santa Fe bei der Disputation in Tortosa (1413-1414) davon Gebrauch.⁶

Petrus Alfonsi versucht zu zeigen, dass das Christentum nicht nur mit der Logik in Einklang steht, sondern auch mit den Naturwissenschaften. Dank seiner Bildung hatte er Zugang zur griechisch-arabischen Philosophie und zu den Wissenschaften. Im zweiten Dialog spricht Petrus Alfonsi über die zweite jüdische Gefangenschaft, die seit der Zerstörung des zweiten Tempels 1040 Jahre andauerte, woraus man schließen kann, dass er die *Dialogi contra Iudaeos* zwischen 1108 und 1110

_

⁵ Vgl. hierzu Georg Wieland: "Das Eigene und das Andere: Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter". In: *Toleranz im Mittelalter*. Hrsg. von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998, S. 11–25.

⁶ Gregory F. LaNave: *The Fathers of the Church*, S. 26-29.

schrieb.⁷ Man weiß nicht genau, wo das Werk geschrieben wurde, doch man geht davon aus, dass der Autor immer noch im Dienste Alfons I in Aragón war.⁸

Der Dialog findet in Form eines inneren Dialogs in Petrus Alfonsi selbst statt. In seiner Einführung stellt er den Mose als "Freund von seiner frühesten Kindheit an" vor, der aufgrund der Konversion des Petrus zu ihm eilt:

A tenera igitur pueritiae aetate quidam michi perfectissimus adheserat amicus nomine Moyses, qui a primaeva aetate meus consocius fuerat et condiscipulus. Ad hunc cum pervenisset sermo, quod ego paterna lege relicta, Christianam delegissem fidem, relicto suae stationis loco, ad me festinus pervenit [...].

So stand mir seit meiner zarten Kindheit ein lieber Freund namens Moses zur Seite, der von frühester Kindheit an mein Freund und Mitschüler war. Als ihn die Nachricht erreichte, dass ich, nachdem ich das Gesetz meines Vaters aufgegeben hatte, den christlichen Glauben gewählt hatte, verließ er seinen Wohnort und erschien eilends vor mir [...].¹⁰

In einer missbilligenden Haltung beginnt Mose den Dialog damit, dass er Petrus an seinen früheren Eifer für das Judentum erinnert, worauf Petrus ihm erwidert:

Cui ego: Plebis Iudeorum et imperitorum mos est hominum, ut si quem quicquam contra suam agere viderint consuetudinem, licet id rectum et iustissimum permaneat, illorum tamen estimatione atque iudicio iniusticiae et nomen et culpam subeat. Tu vero, in philosophiae cunis enutritus, philosophiae uberibus lactatus, qua fronte me potes inculpare, donec ea, que fecerim, iusta an iniusta sint, valeas probare?¹¹

Ich sagte zu ihm: Es ist Sitte des jüdischen und unwissenden Volkes, dass sie etwas als Schuld und Ungerechtigkeit betrachten, wenn sie sehen, dass jemand etwas gegen ihre Sitte tut, sei dies noch so richtig und gerecht. Du aber, der du in der Wiege der Philosophie aufgewachsen bist und an ihren Brüsten gesäugt hast, wie kannst du mir Vorwürfe machen, bevor du siehst, ob das, was ich tue, gerecht und ungerecht ist?

⁷ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S.50-51, 246-247.

⁸ John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 13.

⁹ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 8.

¹⁰ Ebd., S. 200.

¹¹ Ebd., S. 9.

Mose bekundet, dass er einerseits die Klugheit des Petrus so sehr respektiere, dass er sicher sei, er würde den jüdischen Glauben nicht ohne guten Grund verlassen haben. Andererseits aber halte er selbst das Judentum für höherwertig als das Christentum. Darum bittet er Petrus um ein klärendes Gespräch, woraus sich der Dialog weiterentwickelt.¹² Wenn auch gelegentlich Ärger oder Sarkasmus aufkommt, begegnen sich Petrus und Mose in Respekt und Achtung zueinander. Beide sind Suchende der Wahrheit und argumentieren in einer sokratischen Dialektik, bei der grundlegende Fragen aus ihren eigenen Erfahrungen heraus reflektiert werden. Dabei kommen die Freunde zu sachlichen Erkenntnissen, entwickeln aber auch ihre Fähigkeiten und ihre Persönlichkeit. Erkenntnis- und pädagogisches Interesse stehen also nebeneinander. Ausgehend von einem konkreten Beispiel, erfolgt im Sokratischen Gespräch die Rückfrage (Regression) zu den Voraussetzungen, die diesem Beispiel zugrunde liegen¹³.

4.1 Das Motiv von der Gottesfurcht als Schaffensgrundlage

Die Gottesfurcht – und somit das Streben nach der Wahrheit – bildet das Fundament des epischen Schaffens des Petrus Alfonsi, nicht nur in seinem Werk *Dialogi contra Iudaeos*, sondern auch in der *Disciplina clericalis*, wo der Autor bereits im Vorwort die Furcht Gottes als Notwendigkeit aufgreift, um vor Gott und der Welt glaubwürdig zu sein. Der Vater mahnt den Sohn zur Gottesfurcht, was sich im Gehorsam gegenüber Gott ausdrückt, indem er aus dem Gedicht eines Arabers zitiert:

Dixit Arabs in versu suo: "Inoboediens es Deo; simulas tamen te eum amare, et incredibile est; si enim vere amares, oboedires ei. Nam qui amat, oboedit."¹⁴

¹² Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 57.

¹³ Siehe Das Sokratische Gespräch, URL: http://www.thur.de/philo/sk.htm [Stand 30. Juli 2011].

¹⁴ Hier und im Folgenden wird zitiert nach der Ausgabe: Petrus Alphonsi: *Disciplina Clericalis / Geistliche Bildung*, lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. u. übers. v. Birgit Esser u. Hans-Jürgen Blanke, Würzburg: Königshausen und Neumann 2016, S. 32.

Ein Araber sagte in seinem Gedicht: "Du bist Gott gegenüber ungehorsam; dennoch gibst du vor, ihn zu lieben, und das ist unglaubwürdig; denn wenn du ihn wirklich liebtest, würdest du ihm gehorchen. Wer nämlich liebt, gehorcht."¹⁵

Dieser Mahnung schickt er einen kaufmännischen Aspekt voraus, der den Vorteil der Gottesfurcht beleuchtet: *Timor Domini sit negotiatio tua et veniet tibi lucrum sine labore*, ¹⁶ also: "Die Furcht vor dem Herrn sei dein Geschäft, und es wird dir Gewinn ohne Mühe zuteil.". ¹⁷ Im Motiv der Gottesfurcht ist aber neben dem Kaufmannsmotiv auch das Motiv des Gerichts Gottes eingebettet. So bringt das irdische Leben Gewinn oder Verlust mit sich, und darüber hinaus entscheidet sich, ob man Lohn erhält oder zur Rechenschaft gezogen wird und dafür "zahlen" muss, wie aus dem letzten Exempel des Buches hervorgeht, welches in der lateinischen Übersetzung mit *De timore Dei* überschrieben ist:

Alius: "Timete Deum, quia timor Domini clavis est ad omne bonum et ad percipiendam gloriam conductum!" De quo Salomon in Ecclesiaste ait: "Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time et mandata eius observa; hoc est enim omnis homo. Et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum sit."¹⁸

Ein anderer: "Fürchtet Gott, denn die Furcht vor dem Herrn ist der Schlüssel zu allem Guten und das Geleit, um himmlische Herrlichkeit zu erlangen!" Darüber sagt Salomon in Ecclesiastes: "Hören wir alle in gleicher Weise das Ende der Rede: Fürchte Gott und beachte seine Gebote; das macht nämlich den ganzen Menschen aus. Und alles, was geschieht, wird Gott vor Gericht bringen hinsichtlich jeder Abweichung, sei sie gut oder schlecht. ¹⁹

So wirkt sich die Gottesfurcht im irdischen wie im himmlischen Leben positiv aus. Zum einen ist Gottesfurcht der Schlüssel zu jedem Gut, zum anderen erwirbt man dadurch Gottes Herrlichkeit. Alles Handeln auf dieser Erde wird Auswirkungen haben auf das zukünftige Gericht Gottes. Diese Überzeugung spiegelt sich sogar im

¹⁷ Ebd., S. 31.

24

¹⁵ Disciplina Clericalis, S. 33.

¹⁶ *Ebd.*, S. 30.

¹⁸ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 188.

¹⁹ Ebd., S. 189.

Namen des Autors wider, der sich selbst den Namen Petrus Alfonsi gab, was er im Vorwort seines Werks *Dialogi* wie folgt begründet:

Hora etiam baptismatis preter ea, quae 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. Unde michi ob venerationem et memoriam eiusdem diei et apostoli nomen, quod est Petrus, michi imposui. Fuit autem pater meus spiritualis Alfunsus gloriosus Hyspaniae imperator, qui me de sacro fonte suscepit, qua re nomen eius prefato nomini meo apponens, Petrus Alfunsi, michi nomen imposui.²⁰

Auch im Moment der Taufe versprach ich zusätzlich zu allem, was ich bereits erwähnt habe, an die seligen Aposteln und an die heilige katholischen Kirche zu glauben. Dies geschah im Jahr unseres Herrn elfhundertsechs, im Jahr elfhundertvierundvierzig unserer Zeitrechnung, im Monat Juni, dem Geburtstag der Apostel Petrus und Paulus. Daher habe ich den Namen des Apostels Petrus angenommen, zur Verehrung und zum Gedenken an denselben Tag. Es war mein Taufpate Alfons, der glorreiche Kaiser von Spanien, der mich aus der heiligen Quelle hob, weswegen ich seinen Namen dem bereits erwähnten hinzufügte und mir den Namen Petrus Alfonsi gab.

Seine Hingabe an Gott und seine Ergebenheit an den König Alfons I. ist jedoch keineswegs ein Indiz für fraglose Naivität. Vielmehr begründet er seinen Standpunkt mit einer vernünftigen Überzeugung, die nicht vom Affekt der Voreingenommenheit getrübt wird. Dies wird in der methodischen Einleitung der *Dialogi, in quibus impiae Judaeorum opiniones refutantur,* also Dialoge, in welchen die unfrommen Meinungen der Juden widerlegt werden, verdeutlicht. Wie bereits erwähnt, handelt es sich in den *Dialogi contra Iudaeos* um ein fiktives Gespräch, einen Dialog, bei dem es um einen inneren, konfliktreichen Dialog geht, der in Petrus Alfonsi stattfindet, und zwar zwischen den zwei Strömungen, die sein Inneres bewegten, nämlich die Einstellung und Gedanken des jüdischen Moyses und die des Christen Petrus. Aus seiner Sicht folgerichtig verfasst Petrus Alfonsi eine Schrift, um die Juden zu bekehren. Bei den *Dialogi contra Iudaeos* handelt es sich um die bedeutendste Schrift des Mittelalters, die den christlichen Glauben gegenüber dem jüdischen verteidigt. Zugleich berichtet der Autor in diesem Werk über die Welt der Muslime so zutreffend

 $^{^{20}}$ Pedro Alfonso de Huesca: $\it Di\'alogo \ contra \ los \ jud\'os, S. 6.$

und vorurteilsarm wie kaum jemand sonst in seiner Zeit. Darin berichtet er von einem Freund, der über seine Konversion zum Christentum gehört hatte und sich deswegen aufmachte, Petrus Alfonsi zur Rede zu stellen. Der Freund bezichtigt ihn des "Glaubensverrats", indem er ihm vorwirft, er wäre vom "Pfad der echten Lehre abgewichen":

Nunc tuam michi, queso, patefacias intentionem, et propter quid vel antiquam deserueris vel novam legem delegeris, pandas rationem. Novi enim bene olim te valere in scriptis prophetarum et verbis nostrorum doctoru, a puericia quoque super omnes coequevos tuos legis zelatorem fuisse, et si quis adversarius esset, te illi defensionis clipeum opposuisse, Iudeis in synagogis, ne a sua umquam fide recederent, predicasse, consocios, docuisse, doctos in maius provexisse. Ecce autem nescio, quo pacto video commutatum et a semita rectitudinis alienatum, quod, ut meo videtur animo, errore existimo factum.²¹

Nun bitte ich dich, mir deine Absicht zu erklären und mir den Grund zu erläutern, warum du das alte Gesetz aufgegeben und das neue gewählt hast. Denn ich weiß, dass du einst in den Schriften der Propheten und in den Worten unserer Gelehrten unterwiesen wurdest; wie du von Kindheit an auch gesetzestreuer warst als alle deine Altersgenossen; wie du jedem deiner Gegner den Schild deiner Verteidigung entgegensetztest; ich weiß, dass du in den Synagogen den Juden gepredigt hast, dass sie ihren Glauben nie verlassen sollten, dass du deine Gefährten unterrichtet und die Gelehrten unterwiesen hast. Aber hier bin ich jetzt und sehe dich verändert, ohne zu wissen wie, und vom richtigen Weg abgekommen, was ich für einen großen Fehler halte.

Darauf fragt Petrus, wie Mose ihn anschuldigen könne, bevor er in der Lage sei nazuprüfen, ob sein Handeln recht oder unrecht sei, und dass es die Gewohnheit der Juden und der Ungebildeten sei, vorschnell zu urteilen, ob das Handeln außerhalb des Gewohnten – und in diesem Fall das Handeln des Petrus – rechtens sei oder nicht, wie er in der bereits zitierten Stelle zum Ausdruck bringt:

Cui ego: Plebis Iudeorum et imperitorum mos est hominum, ut si quem quicquam contra suam agere viderint consuetudinem, licet id rectum et iustissimum permaneat, illorum tamen estimatione atque iudicio iniusticiae et nomen et culpam subeat. Tu vero, in philosophiae

²¹ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 8-9.

cunis enutritus, philosophiae uberibus lactatus, qua fronte me potes inculpare, donec ea, que fecerim, iusta an iniusta sint, valeas probare?²²

Ich sagte zu ihm: Es ist Sitte des jüdischen und unwissenden Volkes, dass sie etwas als Schuld und Ungerechtigkeit betrachten, wenn sie sehen, dass jemand etwas gegen ihre Sitte tut, sei dies noch so richtig und gerecht. Du aber, der in der Wiege der Philosophie aufgewachsen bist und an ihren Brüsten gesäugt hast, wie kannst du mir Vorwürfe machen, bevor du siehst, ob das, was ich tue, gerecht und ungerecht ist?

Der Kluge und Unvoreingenommene hingegen, wird im echten Gespräch den Affekt und das Vorurteil ausschalten. So findet sich im II. Exempel der *Disciplina clericalis* der Abschnitt mit der Überschrift "Vom Schweigen". Hier soll der Mensch sich nicht durch falschen Stolz und Geltungssucht zu profilieren suchen, sondern vielmehr vom Gegenüber, der erfahrener und klüger ist, lernen.²³ Die *Disciplina clericalis* distanziert sich von jeglicher "Orthodoxie". Sie will nicht Trennendes herausstellen, sondern Gemeinsames finden, wie dies viel später im 18. Jahrhundert auch in Lessings Ringparabel zu lesen ist. Dennoch scheut er nicht die Konfrontation mit Andersdenkenden, doch eher im Sinne der Toleranz und des Kontrastes: "Es ist besser, einen klugen Menschen zum Gegner zu haben als einen dummen zum Freunde."²⁴

Dies ist ein Appell an die Authentizität des Menschen in seiner Einzigartigkeit, statt an den Opportunismus, der sich konform zu zeigen strebt. Petrus Alfonsi warnt in den *Dialogi* davor, in konfessionelle Enge zu verfallen. Für ihn ist eine Trennung von Orient und Abendland auch nicht vertretbar. Er verhält sich jedoch wie ein Künstler, der es gelernt hat, intensiv in seine Welt einzutauchen, um völlig darin aufzugehen. Doch immer wieder taucht er auf, um die Welt außerhalb von sich wahrzunehmen, zu beobachten und auszuwerten. Er sammelt Material, mit dem er wieder in seine Welt eintaucht, um sie darin einzubauen, sie zu verändern, zu formen. Sein Geheimnis ist sein fester Standpunkt, der Anker seiner Seele, von wo aus er alle Dinge beobachtet und bewertet. Dabei verleugnet er seine jüdische Abstammung und

²² Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 9.

²³ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S.58, 148f.

²⁴ Ebd., S. 60.

seine Traditionen nicht. Er ist nicht hin und her gerissen von den gegensätzlichen Meinungen anderer, sondern registriert sie, wertet sie aus und entscheidet über ihren Stellenwert in seinem Leben. Er legt sich im Geist eine innere Werteskala an, mit der er die Welt beurteilt. Und so gestaltet Petrus Alfonsi sein Weltbild, ohne mit sich selbst in Konflikt zu geraten. Die Handlung in den einzelnen Geschichten spielt im städtischen Milieu mit muslimischem und christlichem Ambiente, wie dies im Spanien des 12. Jahrhunderts typisch war. In den Erzählungen geht es weder um Ritter noch um Heilige. Im Vordergrund steht der welterfahrene Kaufmann.²⁵

Das Werk *Dialogi contra Iudaeos* besteht aus zwölf Dialogen, die sich in drei Teile kategorisieren lassen. Die *Dialogi* I-IV bilden den Angriff auf den Judaismus, gefolgt vom Angriff auf den Islam in Dialog V. Die *Dialogi* VI-XII bilden den größten Teil des Werkes und bezwecken die Verteidigung des christlichen Glaubens. Durch das ganze Werk hindurch ist auch ein Angriff auf den Zweifel erkennbar.²⁶ Am Ende der *Dialogi* gibt sich Mose geschlagen:

Multum certe suae tibi deus dedit sapientiae et te magna illustravit ratione, quem vincere nequeo, immo tu obiectiones meas confutasti ratione.²⁷

Gewiss hat Gott dir viel von seiner Weisheit gegeben und dich mit großer Vernunft erleuchtet, die ich nicht überwinden kann; ja du hast meine Einwände mit Vernunft widerlegt.

Petrus Alfonsi war klar, dass seinen christlichen Lesern sein Werk als Werkzeug zur christlichen Exegese des Alten Testaments dienen würde. Es sollte auch ein Instrument sein für Polemiker gegen den Judaismus und den Islam. Des Weiteren war es als Quelle wissenschaftlicher Informationen und als rational-theologischer Beweis auf der Basis der christlichen Lehre gedacht. Im Prolog geht der Autor auf die Einteilung seines Werkes zur besseren Übersicht ein, was für Gelehrte des zwölften Jahrhunderts ein großes Anliegen war.

²⁵ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S. 17.

²⁶ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S.15.

²⁷ Pedro Alfonso: *Diálogo contra los judíos*, S. 193.

Bei seinen heftigen Angriffen benutzte der Autor drei damals neue Methoden der Argumentation, deren sich die Polemiker zunutze machten: die Behauptung, dass das Christentum mehr Logik und Wissenschaft enthielt als das Judentum, der Angriff auf den Talmud und die Erklärung von christlichen Wahrheiten, die sich in postbiblischen jüdischen Riten und Texten verbarg. Neben diesen neuen Methoden wiederholte er dieselben Argumente und zitierte dieselben alttestamentlichen Prophetien, die von anderen Polemikern vor ihm verwendet worden waren.

Um diese neue Methode des Angriffs auf das Judentum zu verstehen, muss man die Einstellung gegenüber dem Judentum, die vor Petrus Alfonsi herrschte, skizzieren. Augustinus Aurelius, einer der bedeutendsten christlichen Kirchenlehrer und ein wichtiger Philosoph des christlichen Altertums (354-430 n.Chr.)²⁸, stellt diese Einstellung in seinem 18. Buch aus dem Werk *De civitate Dei (Über den Gottesstaat) heraus:*

Iudaei autem, qui eum occiderunt et in eum credere noluerunt, quia oportebat eum mori et resurgere, uastati infelicius a Romanis funditusque a suo regno, ubi iam eis alienigenae dominabantur, eradicati dispersique per terras, quandoquidem ubique non desunt, per scripturas suas testimonio nobis sunt prophetias nos non finxisse de Christo; quas plurimi eorum considerantes et ante passionem et maxime post eius resurrectionem crediderunt in eum, de quibus praedictum est: si fuerit numerus filiorum Israel sicut harena maris, reliquiae saluae fient. ceteri [sic!] uero excaecati sunt, de quibus praedictum est: fiat mensa eorum coram ipsis in laqueum et in retributionem et scandalum. obscurentur [sic!] oculi eorum, ne uideant; et dorsum illorum semper incurua. proinde [sic!] cum scripturis nostris non credunt, conplentur in eis suae, quas caeci legunt. nisi forte quis dixerit illas prophetias Christianos finxisse de Christo, quae Sibyllae nomine proferuntur uel aliorum, si quae sunt, quae non pertinent ad populum Iudaeorum. nobis [sic!] quidem illae sufficiunt, quae de nostrorum in-

²⁸ Siehe Bibliothek der Kirchenväter – Augustinus (354-430) – Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, 46. Die Ankunft unseres Erlösers durch die Menschwerdung des Wortes und die Zerstreuung der Juden in alle Welt, wie es geweissagt war. 18. Buch, URL: http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1936-45.htm [Stand 28. Juli 2020].

imicorum codicibus proferuntur, quos agnoscimus propter hoc testimonium, quod nobis inuiti perhibent eosdem codices habendo atque seruando, per omnes gentes etiam ipsos esse dispersos, quaquauersum Christi ecclesia dilatatur.²⁹

Wörtlich lautet die *civitas dei* in Deutsch "Stadt Gottes" und kann 'in einem ersten Zugriff' als "Gemeinschaft der Erwählten" wiedergegeben werden.³⁰ Die deutsche Übersetzung von Alfred Schröder lautet wie folgt:

Die Juden dagegen, die ihn dem Tod überliefert haben und nicht an ihn glauben wollten, daß er sterben und auferstehen müsse, dienen uns, von den Römern noch unheilvoller heimgesucht und aus ihrem Reiche, wo ohnehin bereits Ausländer über sie herrschten, mit der Wurzel ausgerottet und über alle Länder zerstreut [wie es denn keinen Ort gibt, wo man sie nicht träfe], sie dienen uns, sage ich, durch ihre Schriften zum Zeugnis, daß die Weissagungen über Christus nicht ein Machwerk der Christen sind. Im Hinblick auf diese Weissagungen haben ja viele von ihnen teils schon vor Christi Tod, namentlich aber nach seiner Auferstehung an ihn geglaubt, und ihnen gilt die Weissagung³¹: "Wäre die Zahl der Söhne Israels auch wie der Sand am Meere, nur Überbleibsel davon werden gerettet werden." Die übrigen sind verblendet worden, und ihnen gilt die Vorhersage³²: "Ihr Tisch werde «vor ihren Augen» zum Fallstrick und zur Vergeltung und zum Anstoß; verdunkeln sollen sich ihre Augen, damit sie nicht sehen, und ihren Rücken mögest du krümmen auf immer." Und also, da sie unseren Schriften nicht glauben, erfüllen sich an ihnen ihre eigenen, die sie mit blinden Augen lesen. Höchstens von den Weissagungen über Christus, die unter dem Namen der Sibylle gehen, oder von etwaigen sonstigen, die mit dem jüdischen Volk nichts zu tun haben, könnte man vielleicht sagen, die Christen hätten sie gefälscht. Uns allerdings genügen die Weissagungen, die sich aus den Schrifttexten unserer Gegner hervorholen lassen; und eben wegen dieses Zeugnisses, das sie uns wider Willen leisten dadurch, daß sie die Texte besitzen und bewahren, sind sie selbst über alle Völker hin verstreut, soweit sich die Kirche erstreckt.33

²⁹ Aurelius Augustinus – 354-430 – *De Civitate Dei – Liber XVIII*, URL: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd18.html#46 [Stand 03. August 2020].

³⁰ Christoph Horn (Hg.): Einleitung in: *Augustinus, De citivate Dei*, Berlin: Akademie-Verlag 1997, S. 1-2.

³¹ Zitat aus Jesaja, Kapitel 10, Vers 22 in der Bibel.

³² Zitat aus Psalm, Kapitel 68, Vers 23f. in der Bibel.

³³ Deutsche Übersetzung aus *De civitate Dei, 18,46*, siehe Bibliothek der Kirchenväter – Augustinus (354-430) – Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, URL: http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1936-45.htm [Stand 28. Juli 2020]. Quellenangabe: Aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. (Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften 1-3, Bibliothek

Diese Passage enthält die wesentlichen Elemente der westlichen Einstellung gegenüber dem Judentum vom vierten bis zum zwölften Jahrhundert. Die Zerstörung des Tempels und die darauffolgende Diaspora wurden als die Strafe Gottes für die Kreuzigung Jesu gesehen. Die Juden hatten in ihrer Blindheit Christus hingerichtet. Sie hatten ihn nicht als Gott erkannt. Nach Augustinus überlebten die Juden im Exil, um die hebräischen Schriften zu erhalten und um als lebendiges Zeugnis ihres Verbrechens zu dienen. Ihr fataler Fehler bestand darin, dass sie Christus nicht erkannten, weder in ihren eigenen prophetischen Büchern noch im Fleisch. Vergebens warteten sie auf den Messias, da ihnen nicht klar war, dass dieser schon gekommen war. Sie verharrten auf dem Alten Testament, anstatt das Neue Testament anzuerkennen. Da sie von Gott als Zeugen für die Kirche vorgesehen seien, dürfe man sie nicht töten. Dadurch herrschte eine gewisse, wenn auch teilweise unsichere Toleranz im lateinischen Westen jener Zeit. Polemische Abhandlungen wurden geschrieben, um religiöse Praktiken zu verurteilen, die mit der Zerstörung des Tempels dann verschwanden. Wie zuvor erwähnt, waren diese "Polemiken" eindeutig für die Rezeption der Christen bestimmt; sie waren nicht als Instrument zur Bekehrung echter Juden gedacht.

Anders verhielt es sich in Spanien. Dort gab es sogar einen Austausch von polemischen Abhandlungen zwischen Juden, Christen und Moslems, und diese fanden weite Verbreitung. Die Polemiker waren mit den jeweils anderen Religionen bestens vertraut. Mit der Andalusischen Polemik und seiner Kenntnis des Judentums veränderte Petrus Alfonsi die polemische, lateinische Tradition.³⁴

4. 2 Der Angriff auf das Judentum in den Dialogi I-IV

Trotz des ruhigen und höflichen Tons zwischen Mose und Petrus, besteht in den Dialogi ein heftiger Angriff auf das Judentum. Für Petrus ist es eine verschwöreri-

der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 01, 16, 28) Kempten; München 1911-16, URL: http://www.unifr.ch/bkv/buch91.htm [Stand 28. Juli 2020].

³⁴ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 18-19.

sche, antichristliche Sekte. Die Juden töteten Christus aus Neid heraus, wohl wissend, dass er der Sohn Gottes war. So offenbarte Gott seinen Priestern, dass der Tempel zerstört und die Juden zerstreut werden würden als Strafe für die Kreuzigung. Die Priester hielten diese Offenbarung aus Bosheit und Neid vor dem Volk zurück. Da die Juden ab 70 n. Chr. weder Priester noch Tempel mehr hatten, waren sie unfähig, dem Gesetz Moses zu folgen. Sie glaubten irrtümlich, dass Gott einen Körper habe. Ihre törichten Geschichten waren eine Absage an die Wissenschaft und Logik. So beschreibt Petrus Alfonsi seine ehemalige Religion als "Gewand der Bosheit", welches er bei der Taufe abwarf³⁵:

Cum itaque divine miserationis instinctu ad tam excelsum huius fidei gradum pervenissem, exui pallium falsitatis et nudatus sum tunica iniquitatis et baptizatus sum in sede Oscensis civitatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, purificatus manibus Stephani, gloriosi et legitimi eiusdem civitatis episcopi.³⁶

Nachdem ich mit Hilfe der göttlichen Vorsehung zu einem so hohen Grad dieses Glaubens gelangt war, legte ich den Schleier der Lüge und das Gewand der Ungerechtigkeit ab und wurde in der Kathedrale der Stadt Huesca getauft, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, gereinigt durch die Hände des Stephanus, des ruhmreichen und rechtmäßigen Bischofs dieser Stadt.

Petrus Alfonsi war der erste lateinische Schreiber, der die Juden des Gottesmordes bezichtigte, da sie wussten, dass Jesus Gott war als sie ihn töteten. Dieser Angriff wurde im Mittelalter von den Juden mit drei Argumenten gekontert. Erstens, da die Kreuzigung Gottes Plan war, sei es nicht rechtens, dass den Juden die Schuld eines Unrechts zugeschrieben werde. Zweitens, einige jüdische Gruppen können nicht für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden, da ihre Vorfahren ihre Diaspora-Gemeinschaften beim Tode Jesu Israel bereits verlassen hätten. Manche Gemeinschaften hätten sogar Schreiben an den Sanhedrin nach Jerusalem gesandt, mit dem Appell zur Verhinderung der Tötung Jesu. Und drittens, Jesus sei gerechterweise als Ketzer bestraft und nach jüdischem Recht hingerichtet worden. Der Mose des Petrus Alfonsi setzt diese drei Argumente im zehnten Dialog ein. Wenn die Kreuzigung Gottes Plan

³⁵ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 19.

³⁶ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 6.

wäre, so solle man doch die Juden nicht dafür verurteilen, dass sie diesen Plan ausgeführt haben³⁷:

Cum illum, quem Christum dicitis, pro redemptione humana et voluntate spontanea occubuisse asseratis, cur eius interfectores condempnatis et, cum tantum voluntatem eius complessent, peccati reos astruitis?³⁸

Da ihr behauptet, dass derjenige, den ihr Christus nennt, für die menschliche Erlösung und durch spontanen Willen gestorben ist, warum verurteilt ihr diejenigen, die ihn getötet haben, und haltet sie, obwohl sie nur seinen Willen erfüllt haben, für schuldig?

Petrus erwidert darauf, dass sie dafür bestraft werden müssten, da ihre Absicht böse gewesen sei. Sie hätten Jesus aus Neid getötet und nicht aus dem Wunsch heraus, den göttlichen Willen zu erfüllen. Mose wiederum argumentiert damit, dass es Judas gewesen sei, der Jesus getötet hätte, und nicht Israel, worauf Petrus kontert, dass Israel der Kreuzigung schweigend zugestimmt habe. Schließlich behauptet Mose, dass die Juden das Recht gehabt hätten, Jesus zu töten, mit der Begründung, dass dieser ein Magier gewesen sei und durch seine Magie die Kinder Israels in die Irre geführt habe, und nicht zuletzt, da er sich selbst der Sohn Gottes genannt habe:

Quia et magus fuit et per artem magicam filios Israel in errorem induxit et post hoc filium dei se vocavit.³⁹

Sie beschuldigten ihn, ein Zauberer zu sein und durch seine magischen Künste die Kinder Israels in die Irre zu führen; und außerdem nannte er sich selbst der Sohn Gottes.

Darauf versucht Petrus zu beweisen, dass Christus wahre Wunder gewirkt hätte, nicht Zauberei. Und diese Wunder wiesen ihn in Wahrheit als den Sohn Gottes aus. Schließlich wird Mose davon überzeugt, dass Jesus der Sohn Gottes sei:

.

³⁷ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S.20.

³⁸ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 159.

³⁹ Ebd., S. 160.

Cum huc usque satis ostensum sit, quod nichil per artem magicam, immo per dei virtutem ut prophetae alii homo ille cuncta patraverit, dicas, volo, cur se non prophetam, sed dei filium vocare presumpserit.⁴⁰

Da bisher hinreichend bewiesen ist, dass dieser Mensch alles nicht durch Magie, sondern, wie andere Propheten, durch die Kraft Gottes wirkte, möchte ich gerne, dass du mir sagst, warum er nicht als Prophet, sondern als Sohn Gottes bezeichnet wurde.

Anschließend erwidert Petrus, dass Jesus der Sohn Gottes sei. Im weiteren Gesprächsverlauf stimmt Mose insofern damit überein, dass er sagt: "Ratio est, quod dixisti"⁴¹, also "Was du gesagt hast, ist vernünftig". Und obwohl Mose immer wieder neue Einwände bringt, stimmt er am Ende Petrus zu: "Verisimile est, quod dicis"⁴², d.h., "es ist wahrscheinlich, was du sagst". Nach der Aussage des Petrus waren sich die Juden dessen wohl bewusst, dass sie eine Gottestötung vornahmen. Neid und Furcht wären das Motiv. Sie wären neidisch auf Jesus, weil er einen so großen Zulauf bekam. Und sie hätten gleichzeitig Furcht, ihre Vormachtstellung und ihren Ruhm zu verlieren. Es wäre auch Neid was die Rabbiner dazu verleitete, die Zerstörung des Tempels und den darauffolgenden Auszug ins Exil als Gottes Strafe für die Ermordung Jesu zu leugnen. Petrus führt dazu sogar den Talmud als Beweis für die Ankündigung der Vordeutungen der Zerstörung an. Diese Vorzeichen würden 40 Jahre vor ihrem Eintreffen darin angekündigt. Die Rabbiner ignorierten schlichtweg diese Vorzeichen⁴³:

Sed et hoc cum aliis doctoribus vestris Iohannes intellexit, quod mors Christi captivitatis causa extitit. Non autem eam, sed malivolentiam hominum et invidiam, causam scilicet causae, captivitatis causam esse dixerunt, sed veram causam tacuerunt. Invidia quippe Iudeorum et malitia causa mortis Christi fuit, mors autem Christi causa captivitatis.⁴⁴

⁴² Ebd., S. 164.

⁴³ Vgl.: John Tolan: Petrus Alfonsi, S.21.

⁴⁰ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 162.

⁴¹ Ebd. S. 163.

⁴⁴ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 59.

Aber Johannes, wie auch andere eurer Gelehrten, hat verstanden, dass der Tod Christi der Grund für die Gefangenschaft war. Aber jene sagten nicht, dass dies die Ursache dafür war, und sie verschwiegen die wahre Ursache, nämlich die Bosheit und der Neid der Menschen. Es waren der Neid und die Bosheit der Juden die Ursachen des Todes Christi, und der Tod Christi war die Ursache für die Gefangenschaft.

Das Exil, so Petrus, hielt die Juden davon ab, die Anweisung des Mosaischen Gesetzes zu befolgen. Am Anfang der *Dialogi* IV listet Petrus eine Anzahl von Riten auf, die von den Juden nicht mehr praktiziert wurden, obwohl sie vom Mosaischen Gesetz her vorgeschrieben waren.⁴⁵ Darauf erwidert Mose, dass dies deswegen sei, weil die Juden im Exil keine legitimen Priester und keinen Tempel mehr hätten:

De legis preceptis, quae minime observamus, nequaquam redarguendi sumus, cum et patria nostra exule simus temploque et legitimis sacerdotibus careamus.⁴⁶

Es darf uns nicht vorgeworfen werden, dass wir einige Vorschriften des Gesetzes nicht beachten, da wir aus unserer Heimat verbannt sind und keinen Tempel und keine rechtmäßigen Priester haben.

Petrus antwortet ihm, dass sie überhaupt nicht ins Exil gekommen wären, wenn ihre Opfer Gott gefallen hätten:

Exusationis causam invalidam protulisti. Nam si deo vestra sacrificia accepta essent, non vos ita de terra eiecisset, ut haec, quae iusserat, minime implere possetis.⁴⁷

Schwach ist diese Ausrede. Gott hätte euch nämlich nicht aus eurem Land vertrieben, wenn eure Opfer ihm gefallen hätten und ihr zumindest in der Lage gewesen wäret, seinen Befehl zu erfüllen.

Zum Schluss dieses Dialogs klagt Petrus die Juden an:

Preterea omnes vos secundum Moysi legem immundi estis. Nullus enim in vobis est, qui mortuorum attactu pollutus non sit. Quae scilicet macula nisi conspersione cineris vaccae

⁴⁵ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 21-22.

⁴⁶ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 87.

⁴⁷ Ebd., S. 87.

rufae non deletur, quam cum ad presens habere no possitis, ab immundicia liberari nequitis. Mulieres etiam vestre omnes fluxu pollutae creduntur, cum pristini desint sacerdotes, quorum erat relictum iudicio inter menstruam et sanguinis fluxu pollutam discernere, et filii de pollutione nati. Omnes quoque cybi vestri legis iudicio polluti probantur. Cum igitur, o Moyses, tota gens vestra probetur polluta, mulieres autem pollutae, et ideo omnes filii de pollutione sint nati, cybique universi immundi, et eorum orationes nequaquam ad aures perveniant dei, nec opera placeant ei, quomodo, queso, ullam possunt securitatem habere, quod vel malorum finem sint habituri, vel apud deum ullius sint precii? Ipsi, quia me de eorum liberavit errore, debitas ago gratias, et ut te etiam liberet, devotus exoro. Amen. 48

Außerdem seid ihr alle nach dem Gesetz des Mose unrein, denn es gibt keinen von euch, der nicht durch die Berührung mit den Toten befleckt worden wäre, einen Fleck, der nicht gereinigt wird, außer durch das Besprenkeln der Asche von einer roten Kuh; und da ihr diese jetzt nicht haben könnt, könnt ihr den Schmutz nicht loswerden. Es wird auch angenommen, dass eure Frauen alle durch ihre Menstruation verunreinigt sind, ebenso wie ihre Kinder, da die alten Priester fehlen, um sie zu reinigen. Auch alle eure Lebensmittel sind unrein. O Moses, da sich herausstellt, dass dein ganzes Volk befleckt ist – und dass die Frauen befleckt sind und daher alle Kinder befleckt geboren werden und alle ihre Nahrung unrein ist –und seine Gebete auf keinen Fall die Ohren Gottes erreichen und seine Werke ihm nicht gefallen, wie kannst du dann die Gewissheit haben, dass sein Übel ein Ende nehmen und es Gunst in den Augen Gottes finden wird? Ich danke ihm, weil er mich von diesem Irrtum befreit hat, und ich bete inständig, dass er auch dich davon befreit.

Petrus Alfonsi richtet seine Angriffe auf das Judentum, gegen die jüdischen rabbinischen Schriften, vor allem gegen die Haggada des Talmuds. Er unternimmt den Versuch, aufzuzeigen, dass die Haggada im Widerspruch zu logischen und wissenschaftlichen Tatsachen steht, und dass sie nicht göttlich inspiriert ist. Petrus Alfonsi will nachweisen, dass diese Texte nach dem klassischen jüdischen Standard Irrlehren beinhalten, was das praktizierte Judentum zu einer häretischen Abweichung des Gesetzes macht. Der Einfluss dieses Angriffes des Petrus Alfonsi war auch im dreizehnten Jahrhundert ein Instrument der antijüdischen Polemiker. Er konzentriert sich auf Passagen, die entweder der philosophischen Logik oder den wissenschaftlichen Fakten widersprachen. Das Kernelement seines Arguments ist der Angriff

_

⁴⁸ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 90-91.

auf die jüdischen Traditionen, die Gott Körperlichkeit zuschrieben. Im ersten Dialog soll gezeigt werden, dass die Juden "Gott einen Körper und eine Form zuschreiben, und dass sie Seiner Natur Dinge zuschreiben, die der Wahrheit der Vernunft anstößig sind":

Vos deum caput, brachia et totam corporis formam habere contenditis. Quod si hoc est, igitur deum longitudinis, latitudinis et altitudinis dimensionibus constare, necesse est, fateamini. Si vero his tribus dimensionibus clauditur, sex corporis partibus terminatur, quod est inconveniens, ut suo ostendetur in loco.⁴⁹

Ihr behauptet, dass Gott einen Kopf, Arme und die gesamte Körperform hat. Aber wenn dies der Fall ist, dann muss man bekennen, dass Gott aus den Dimensionen Länge, Breite und Höhe besteht. Beschränkt man sich aber auf diese drei Dimensionen, dann ist er auf die sechs Teile des Körpers beschränkt, nämlich auf die beiden Extreme jeder dieser drei Dimensionen, was nicht akzeptabel ist, wie an anderer Stelle gezeigt wird.

Aristoteles geht von der Grundannahme aus, dass Gott unkörperlich ist. Für die Theologen im jüdischen, moslemischen oder christlichen Lager stellt dies aber insofern ein Problem dar, als dass die Darstellungen Gottes in der Bibel und im Koran antropomorphischer Art ist. Darin wird zum Beispiel von der Hand Gottes gesprochen, dass Gott spricht, dass er Gefühle wie Zorn und Ärger hat, usw. Die Theologen versuchen, diese Referenzen durch Allegorisierung wegzuerklären. Viele Schriftgetreuen unter ihnen nahmen diese Aussagen von Gottes Haupt, Armen und seinem Thron wortwörtlich. So auch die Rabbiner, die "doctores vestri", die den Talmud verfassten. Nachdem Petrus Alfonsi im ersten Dialog gegen eine solche Auffassung argumentiert, geht er auf die Auslegung der Stelle aus Nehemia, Kapitel 9, Vers 6 im Alten Testament durch die Rabbiner ein. Dort heißt es:

Du, HERR, bist es, du allein. Du, du hast die Himmel gemacht, die Himmel der Himmel und all ihr Heer, die Erde und alles, was darauf ist, die Meere und alles, was in ihnen ist. Und du machst dies alles lebendig, und das Heer des Himmels wirft sich vor dir nieder.⁵¹

⁴⁹ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S.15.

⁵⁰ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S.21-23.

⁵¹ Elberfelder Bibelübersetzung (revidierte Fassung), Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1985.

Die Rabbiner legen diese Stelle so aus, dass Gott im Westen leben muss, da die Sterne im Westen untergehen und diese dort Gott anbeten. Für Petrus ist dies ein Zeichen von Ignoranz bezüglich der Astronomie und folglich ein Mangel an göttlicher Inspiration. Auf die Bitte Moses, fährt er fort zu erklären, dass Osten und Westen für den Betrachter relativ seien, da die Erde rund sei. Es gäbe also keinen absoluten Westen, wo Gott wohne. Petrus sagt, die Juden würden glauben, dass Gott wütend werde. Nach medizinischer Auffassung würde das aber bedeuten, dass Gott einen Körper hätte. Weiter sagt Petrus, dass die Juden behaupten würden, dass Blitze und fallende Sterne die Tränen Gottes seien, die er über das Exil der Juden vergossen hätte. Darüber hinaus bete er, dass dieses Exil beendet werde. Darauf gibt Petrus wissenschaftliche Erklärungen über diese Phänomene ab. Würde Gott weinen, nähme er an Materie ab, was jedoch bedeuten würde, dass er sich selbst wieder auffüllen müsste, was wiederum implizieren würde, dass er von Seiner Schöpfung abhängig wäre. Er hätte dann einen Körper, der sich aus den vier Elementen zusammensetzen würde, die "vor Gott da gewesen wären und einfacher wären als Gott, was zu glauben der Gottlästerung gleicht." Und wenn Gott für die Juden im Exil beten würde, zu wem betete er denn? Wenn er aber zu jemandem anderen bete, dann wäre dieser andere stärker als er selbst. Wenn aber nicht, dann würde er vergebens zu sich selbst beten; dann lege er seinen Wunsch fest, wofür er bete oder nicht. Wenn er es wünsche, brauche er ja nicht zu beten; wenn er es nicht wünsche, so wären seine Gebete unaufrichtig:

Dic, o Moyses, cum deus oret, quem, queso adorat, se ipsum an alium? Si alium, is, quem adorat, se ipsum an alium? Si alium, is, quem adorat, potentior est illo. Si se ipsum adorat, aut potens est eius, propter quod orat aut impotens. Si impotens est, frustra se adorat. Si vero potens, aut vult id, pro quo orat, aut non vult. Si non vult, pro nichilo orat. Si autem vult, non est necesse orare. Vides ergo, o Moyses, quam omnino sit gens haec aliena a cognitione divina.⁵²

Sag mir, Moses, wenn Gott betet, zu wem betet er, zu sich selbst oder zu einem anderen? Denn wenn er zu einem anderen betet, ist derjenige, zu dem er betet, mächtiger als er selbst. Wenn er zu sich selbst betet, dann ist er dazu fähig oder nicht, das auszuführen, worum er betet. Hat er diese Macht nicht, so betet er vergeblich zu sich selbst. Hat er jedoch die Macht,

⁵² Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 26-27.

es zu tun bzw. will er das, wofür er betet, so betet er umsonst. Wenn er es jedoch will, ist es nicht nötig, dafür zu beten. Du siehst also, o Moses, wie weit diese Leute von der göttlichen Erkenntnis entfernt sind.

Diese Technik verwendet Petrus Alfonsi, um eine Anzahl von talmudischen Traditionen, die der Logik bzw. der Wissenschaft widersprechen, bloßzustellen. Eine weitere Tradition besagt, dass Gott den nördlichen Teil der Himmel unvollendet hinterließ, so dass er jeden Rivalen herausfordern konnte, mit seiner Arbeit in Konkurrenz zu treten. "Aber wir nehmen die höchste Achse am Nordpol immer über uns wahr (da sie nie untergeht), und wir können sehen, dass sie ganz und vollständig ist":

Dicunt enim, quod deus, cum firmamentum constituit, perficere penitus nolens cuiusdam magni foraminis spacium in septentrionali parte imperfectum reliquit. Quod ob hoc vide licet eum fecisse asseverant, ut, si quis aliquando exurgens et ei aequalem se faciens deum esse se diceret, ipse deus illius spacii imperfectionem ei opponeret dicens: «Si deus es ut ego, locum illum claude, si potes, quem apertum reliqui ego». Hoc autem quam patens sit mendatium, nullius oculi aciem latest. Septentrionalis etenim axem poli altissimum semper super nos nec unquam occultari conspicimus ipsumque totum integrum perfectumque videmus. Perpendis igitur, quam manifestus sit iste error?⁵³

Nun, sie sagen, dass Gott, als er das Firmament erschuf, da er nicht glaubte, es vollständig zu vollenden, den Raum eines großen Lochs im nördlichen Teil unvollendet ließ, und sie sagen, dass er dies tat, damit, falls jemals jemand auftauchte und versuchte, sich ihm gleich zu machen und sagen würde, dass er Gott sei, Gott selbst ihm die Unvollkommenheit dieses Raumes präsentieren würde, indem er sagen würde: "Wenn du Gott bist wie ich, schließe, wenn du kannst, das Loch, das ich offen gelassen habe." Niemandem bleibt verborgen, was das für eine eindeutige Lüge ist. Denn wir haben die Achse des Nordpols immer sehr hoch über uns gesehen und sehen alles ganz und vollkommen. Verstehst du also, wie offensichtlich dieser Fehler ist?

Petrus Alfonsi führt noch andere Beispiele an, die er für unsinnig und gottlos hält. Dass Dan einen riesigen Stein ins Meer wirft, was die Flut in Ägypten verursacht; dass die Engel es Gott übelnahmen, dass Er das Gesetz dem Mose gab; dass Josua einen Engel austrickste, der ihn in den Himmel nahm, worauf sich Josua weigerte,

⁵³ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 45.

diesen wieder zu verlassen. Mose gibt zu, dass diese Legenden "der göttlichen Majestät unwürdig" seien.⁵⁴

4. 3 Das Millennium

Im dritten Dialog belächelt Petrus Alfonsi die jüdische Vorstellung, dass die Juden im Tausendjährigen Reich auferweckt würden, um noch einmal die Erde zu bewohnen. Nach Petrus Alfonsi steht diese Auffassung im Widerspruch zum Brauch und entbehrt der Vernunft und der Autorität. Mose verteidigt die jüdische Auffassung damit, dass er einige Passagen aus dem Alten Testament zitiert, die sich auf das Millennium beziehen, worauf Petrus erwidert, dass diese Passagen sich auf das Jüngste Gericht beziehen würden bzw. metaphorisch auf die Entlassung aus der jüdischen Gefangenschaft und auf ihre Bekehrung zum Christentum zu verstehen seien:

Duobus modis verbum hoc intelligi potest, videlicet ut vel de extremi iudicii suscitatione dictum credatur, vel resuscitationis nomine captivitatis evasionem significaverit.⁵⁶

Dieses Wort kann auf zweierlei Weise verstanden werden, nämlich dass man glaubt, dass sich diese Aussage auf die Auferstehung am Tag des Jüngsten Gerichts bezieht bzw. die Beendigung der Gefangenschaft bedeuten würde.

Petrus fragt Mose, ob er glaube, dass die Juden mit ihrer vollen mentalen Kapazität auferweckt werden würden. Wie könne diese Auferstehung vollständig (*perfecta*) sein, fragt er, ohne eine rationale Seele, eine *anima rationalis*, zu haben? Mose antwortet mit der Bibelschriftstelle aus Hesekiel, Kapitel 37, Verse 9-10:

Und er sprach zu mir: Weissage dem Odem, weissage, Menschensohn, und sprich zu dem Odem: So spricht der Herr, HERR: Komm von den vier Winden her, du Odem, und hauche diese Erschlagenen an, dass sie <wieder> lebendig werden! Da weissagte ich, wie er mir befohlen hatte; und der Odem kam in sie, und sie wurden <wieder> lebendig und standen

-

⁵⁴ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 49-50, 245-247; vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S.25.

⁵⁵ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 84-85, 284.

⁵⁶ Ebd., S. 71.

auf ihren Füßen, ein sehr, sehr großes Heer. Und er sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine, sie sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sagen: Unsere Gebeine sind vertrocknet, und unsere Hoffnung ist verloren; es ist aus mit uns.⁵⁷

Petrus erwidert, dass dieser "Odem" sich nicht auf die rationale Seele beziehe, sondern auf den körperlichen Geist, dem spiritum corporealis. Diese Aussage entfesselt eine lange Diskussion über die drei Arten von Seele: vegetalis, das ist die Seele der Pflanzen, Tiere und Menschen, animalis bzw. corporealis, die den Tieren und Menschen gemeinsam ist, und rationalis, die nur beim Menschen vorzufinden ist. Diese Antwort hat wenig zu tun mit dem unmittelbaren Argument und wirkt eher wie eine Ablenkung von den Argumenten Mose, anstatt wie eine Antwort auf sein angeführtes Argument. Mose verfolgt die Argumentation nicht weiter, fragt nicht nach, was die Passage aus Hesekiel mit dem körperlichen Geist oder der rationalen Seele bei der Auferstehung der Menschen zu tun habe. Stattdessen wechselt er das Thema komplett und fragt, ob die Schrift der Vorstellung des Millenniums widerspräche, worauf ihm Petrus eine Reihe von Zitaten entgegenbringt. Mose fragt, ob die Vorstellung des Millenniums vom Verstand her unmöglich sei, was Petrus bejaht. Entgegen der Überzeugung des Moses, verneint er die Möglichkeit der Fortpflanzung nach der Auferstehung, mit der Begründung, dass es nicht genügend Raum und Nahrung gäbe, um alle am Leben zu erhalten. Petrus fragt Mose, ob die Männer dieselben Frauen haben würden, was Mose bejaht. Was wäre dann mit einer Frau, die drei Männer hintereinander gehabt hätte? Mit diesen Argumenten will Petrus beweisen, dass der Glaube an das Tausendjährige Reich Unsinn sei. 58

4.4 Der Angriff auf den Islam im Dialog V

Da Petrus Alfonsi Andalusier war, ist es nahe liegend anzunehmen, dass seine Verteidigung des Christentums ohne Angriff auf den Islam unvollständig wäre. Doch seine Argumente sind weniger ausgearbeitet als in seiner anti-jüdischen Polemik, da es ihm dabei nur darum geht, einen Juden und nicht einen Muslimen von den Schwachpunkten des Islams zu überzeugen. Für ihn ist es ausreichend, die Moral

⁵⁷ Elberfelder Bibelübersetzung 1985.

⁵⁸ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S.25-27.

Mohammeds, die Ursprünge des Mekkakultes und die Textübertragung des Korans anzuzweifeln, um die Falschheit des Islams zu beweisen. Dennoch basiert dieser Angriff auf bessere Informationen als sonstige zuvor in lateinischer Sprache geschriebene Ausführungen. Dies beruht wohl auf der Auffassung der christlichen Schriftsteller nördlich der Pyrenäen, die meinten, die Muslime würden Mohammed anbeten und den Polytheismus pflegen. So geht dies zum Beispiel aus dem *Chanson de Roland* hervor. Bei der Handvoll anti-islamischer Texte, die es vor den *Dialogi* in Lateinisch gab, handelte es sich vorwiegend um Übersetzungen byzantinischer Texte. Petrus Alfonsi ist der erste christliche Polemiker mit recht guten Kenntnissen des Islams. Viele seiner Argumente entnimmt er wortwörtlich von der arabischen *Risâla* des nestorischen christlichen Schreibers Abd al-Mashih al-Kindî aus dem neunten Jahrhundert, und alle seine Koran-Zitate entnimmt er der *Risâla*. Petrus Alfonsi will zeigen, dass sich der Islam aus einer korrupten Mischung häretischer jüdischer, christlicher und heidnischer Elemente zusammensetzt.⁵⁹

Mose eröffnet den Dialog V und verkündet:

Hactenus Iudaicae gentis fides quam inanis et insconstans in omnibus esset, eorumque obsequium quam irrationabile existeret deo atque ingratum, vel cur ab eiusdem fide recesseris, et evidentissimis edidisti probastique rationibus et michi, in quanto permanserim hactenus errore, monstrasti. Sed cum paternam reliqueris fidem, miror, cur Christianorum et non pocius Sarracenorum, cum quibus semper conversatus atque nutritus es, delegeris fidem.⁶⁰

Bisher war der Glaube des jüdischen Volkes in allem eitel und unbeständig, und sein Gehorsam gegenüber Gott war unvernünftig und es erwies sich als undankbar, oder warum habt ihr euch vom gleichen Glauben abgewandt, und du hast die überzeugendsten Ausführungen gemacht und hast bewiesen, dass du dich von ihm abgewandt hast und hast mir gezeigt, in welch großem Irrtum ich bis heute verharrt habe. Aber wenn du deinen väterlichen Glauben aufgeben hast, frage ich mich, warum du den Glauben der Christen und nicht der Sarazenen, mit denen du immer gelebt und aufgewachsen bist, gewählt hast.

⁵⁹ John Tolan: *Petrus Alfonsi*. S. 28.

7 John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 28

⁶⁰ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 91.

Mose geht dazu über, die Lehren des Islam zusammenzufassen. Er sagt, dass das Islamische Gesetz eine Anordnung sei, die zum Dienst an die Freuden des Lebens verpflichte. Der Glaube der Muslime sei auf Vernunft gegründet. Diese waschen sich bevor sie in eine Moschee eintreten. Sie beten einen Gott an, dessen Prophet Mohammed ist. Sie fasten einmal im Jahr, den ganzen Monat Ramadan lang. Sie pilgern nach Mekka, den Ort, der nach ihrer Meinung einmal die Heimat Adams, Abrahams, Ismaels und Mohammeds gewesen sein soll. So heißt es im Koran:

O die ihr glaubt! Wenn ihr zum Gebet hintretet, waschet euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellbogen und fahrt euch über den Kopf und (waschet) eure Füße bis zu den Knöcheln.⁶¹

Muhammad ist nicht der Vater eines eurer Männer, sondern der Gesandte Allahs und das Siegel der Propheten; und Allah hat volle Kenntnis aller Dinge.⁶²

Der Monat Ramadān ist der, in welchem Qur-ân herabgesandt ward: eine Weisung für die Menschheit, deutliche Beweise der Führung und (göttliche) Zeichen. Wer also da ist von euch in diesem Monat, der möge ihn durchfasten; ebenso viele andere Tage [...].⁶³

Wahrlich, das erste Haus, das für die Menschheit gegründet wurde, ist das zu Bakka [Fußnote: Das Tal von Mekka] – überreich an Segen und zur Richtschnur für alle Völker. In ihm sind deutliche Zeichen. Die Stätte Abrahams – und wer sie betritt, hat Frieden. Und Wallfahrt zu diesem Haus – wer nur immer einen Weg dahin finden kann – ist den Menschen eine Pflicht vor Allah.⁶⁴

Und (gedenket der Zeit) da Wir das Haus zu einem Versammlungsort für die Menschheit machten und zu einer Sicherheit: «Nehmet die Stätte Abrahams als Bethaus an.» Und Wir geboten Abraham und Ismael: «Reinigt Mein Haus für die, die (es) umwandeln, und die in Andacht verweilen und die sich beugen und niederfallen (im Gebet).»

⁶¹ *Koran – Der Heilige Qur-ân*– Arabisch und Deutsch, überarbeitete Auflage, Frankfurt/M.: Verlag Der Islam 2012, Sura, 5,7.

⁶² Ebd., Sura, 33,41.

⁶³ Ebd., Sura, 2,186a.

⁶⁴ Ebd., Sura 3,97-98.

⁶⁵ Ebd., Koran, Sura 2,126.

Die Moslems greifen die Feinde ihres Glaubens an und erobern sie, wobei sie diese zwangsbekehren oder sie zu ihren Untertanen machen. Sie legen dieselben Einschränkungen in der Ernährung an den Tag. Sie praktizieren die Vielweiberei. In ihren Rechtstraditionen sind viele Elemente des Mosaischen Gesetzes wiederzufinden. Sie meiden den Wein. Das Paradies, das sie versprechen, ist ein üppiger Garten mit Bäumen, die voll von reifen Früchten sind; Milch und Wein werden in silbernen Kelchen serviert, und ein Harem von schönen Jungfrauen wartet auf jeden der Treuen. Petrus antwortet darauf, dass Mohammed selbst keine bessere Arbeit hätte leisten können beim Zusammenfassen der Ansätze des Islams. 66 Zur Polygamie und zum Weinkonsum findet man im Koran folgende Passagen:

Und wenn ihr fürchtet, ihr würdet nicht gerecht gegen die Waisen handeln, dann heiratet Frauen, die euch genehm dünken, zwei oder drei oder vier [...].⁶⁷

O die ihr glaubt! Wein und Glücksspiel und Götzenbilder und Lospfeile sind ein Greuel, ein Werk Satans. So meidet sie allesamt, auf daß ihr Erfolg habt. 68

Der Angriff auf den Islam verläuft nicht so mild und frei von Beschimpfungen wie der Angriff auf das Judentum. Er ist weniger theologischer Art, sondern wirkt eher scheltend. Für Petrus Alfonsi ist Mohammed ein habgieriger und respektloser Schwindler, der als Prophet posiert:

Certus enim es michi non incompertum esse, quis Mahometh fuerit, quomodo callida simulatione prophetam se confinxerit et ad hoc machinandum quis eius consiliarius extiterit. Unum, reor, tibi incertum manet, ipsam Mahometi quam dicunt doctrinam quam inanem iudicem. Dum igitur vitam moresque eius mea narratione digesta audieris, tunc me scire de eo, quod verum est, aut nescire facile internoscere poteris.⁶⁹

⁶⁸ Ebd., Sura 5.91.

⁶⁹ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 94.

44

⁶⁶ John Tolan: Petrus Alfonsi, S.29.

⁶⁷ Koran, Sura 4, 4a.

Denn dir ist wohl bekannt, dass ich weiß, wer Mohammed war und wie er mit listiger Heuchelei vorgab, ein Prophet zu sein, und dass ich weiß, wer sein Berater bei diesen Machenschaften war. Was du nicht weißt ist, wie töricht ich diese Lehre von Mohammed halte. Wenn du also über sein Leben und seine Bräuche von mir gehört hast, dann weißt du selbst, dass ich zwischen dem Wahren und dem Falschen unterscheide.

Mekka ist nach seiner Meinung ein heidnischer Ort der Weihe und der Islam eine auf Araber – einem gierigen, lustvollen und im Wesentlichen heidnischen Volk – zugeschnittene Religion. Seinen Angriff beginnt Petrus mit der Diskussion über das Leben und die Gewohnheiten von Mohammed. Er sagt, Mohammed sei ein Waisenkind und Heide gewesen. Er habe eine ältere Witwe wegen ihres Vermögens verführt und geheiratet. Eigentlich wollte er König der Araber werden, aber aus Furcht vor seinen Stammesgenossen gab er vor, ein Prophet zu sein⁷⁰:

Mahometh igitur, utroque parente orbatus, sub avunculi sui Manephi patrocinio pueritiae annos agebat, ydolorum tunc temporis cultui cum universa gente Arabum inserviens, quemadmodum ipse in Alcorano suo testatur dicens deum sibi dixisse: «Orphanus fuisti, et te suscepi, in errore, et te direxi, pauper, et locupletavi». Post aliquantum vero annorum spatium mercennarius apud quandam nobilissimam viduam, nomine Chadigiam, in brevi ita dominae suae animum obtinuit, ut iure coniugii rebus omnibus et rerum pariter dominatrice potiretur. Cuius opibus de pauperrimo ditissimus effectus, in tantam prorupit mentis superbiam, quod regnum Arabum sibi sperandum polliceretur, nisi suos timeret contribules, quia eum pro rege non tenerent, cum sibi et aequales fuissent et maiores. Viam tamen excogitans, qua rex effici potuisset, voluit se prophetam confingere, ea videlicet fretus facetia eloquentiae, quam apud diversas nationes, dum negotiationi desudaret, ingenii susceperat levitate, et hoc etiam, quod Arabum tunc temporis maior pars milites erant atque agricolae et ipsi fere omnes ydolatrae, preter quosdam, qui Moysi legem secundum Samaritanos tenebant heretice, et alios Christianos, qui Nestoriani erant et Iacobitae.⁷¹

Mohammed, verwaist und ohne Eltern, verbrachte seine Kindheit unter der Vormundschaft seines Onkels Manephus und – wie damals das ganze arabische Volk – praktizierte er Götzendienst, wie er selbst in seinem Koran bezeugt und sagt, dass Gott ihm gesagt hat: "Du warst Waise und ich habe dich aufgenommen, du warst verloren und ich habe dich geleitet,

.

⁷⁰ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 29.

⁷¹ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 94-95.

du warst arm und ich habe dich reich gemacht." Nach einigen Jahren ließ er sich im Hause einer edelsten Witwe namens Khadija nieder, und in kurzer Zeit eroberte er das Herz ihrer Geliebten so, dass er, nachdem er sie geheiratet hatte, Besitzer aller Güter und der Eigentümerin der Ware wurde. Aus seiner Armut wurde er extrem reich und von so viel Stolz erfüllt, dass er versprach, eines Tages König der Araber zu werden, obwohl er befürchtete, dass seine Stammesgenossen, von denen viele älter waren als er, ihn nicht akzeptieren würden, nachdem er einer von ihnen war. Und er dachte an einen Weg, dies zu erreichen, und beschloss, so zu tun, als wäre er ein Prophet, und vertraute auf seine Gnade und Beredsamkeit, die er beim Reisen und Verhandeln in verschiedenen Nationen entwickelt hatte. Er sah auch, dass zu dieser Zeit die meisten Araber Bauern und fast alle Götzendiener waren, mit Ausnahme einiger, die das Gesetz des Moses gemäß den Samaritern und anderen nestorianischen Christen und Jakobiten häretisch praktizierten.

Erzogen wurde Mohammed von einem jakobinischen Herätiker namens Sergius, der von einem Konsil in Antiochia verurteilt worden war, sowie von zwei jüdischen Herätikern, Abdias und Chabalahabar:

Fuit etiam eo tempore in regione Antiochiae archidiaconus quidam, nomine Sergius, amicus Mahometh et Iacobita, unde ad concilium vocatus est et dampnatus. Cuius dampnationis pudore contristatus de regione aufugit et ad Mahometh devenit. Huius igitur nixus consilio Mahometh, quod cogitabat et tamen per se adimplere non poterat, ad effectum perduxit. Fuerunt quoque duo Iudei ex illis Arabiae, quos diximus, hereticis, Abdias et Chabalahabar dicti, et hi quidem Mahometo se adhibuerunt et ad complendam stulticiam eius auxilium prebuerunt. Et hi tres legem Mahomethi quisque secundum heresim suam contemperaverunt et talia ei ex parte dei dicere monstraverunt, quae et heretici Iudei et heretici Christiani, qui erant in Arabia, vere esse crediderunt, qui vero sponte credere noluerunt, vi tamen et gladii timore crediderunt. Et eius quidem nec aliam prophetiam nec miracula ulla scimus, sicut de Moyse, Iosue, Samuele, Helya et Heliseo audivimus, quos multa fecisse miracula legimus.⁷²

Es gab damals in der Gegend von Antiochia einen Erzdiakon namens Sergius, der ein Freund Mohammeds und ein Jakobiter war, der vor den Rat gerufen und verurteilt wurde. Von der Schande seiner Verurteilung betrübt, floh er aus dem Land aus seiner Region und suchte Zuflucht bei Mohammed. Mit seiner Unterstützung konnte Mohammed das verwirklichen, wovon er träumte und allein nicht erreichen konnte. Zwei Juden von diesen Ketzern aus Arabien, von denen ich vorhin gesprochen habe, die sich Abdia und Chabalahabar nannten, ka-

⁷² Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 95.

men zu Mohammed und halfen ihm, seinen törichten Wunsch zu erfüllen. Das Gesetz Mohammeds wurde von den dreien zusammengetragen, wobei jeder etwas von seiner Ketzerei einbrachte. Auf diese Weise, indem sie sagten, dass sie durch Inspiration von Gott sprachen, glaubten ihnen die ketzerischen Juden und Christen, die in Arabien lebten; diejenigen, die nicht spontan glaubten, wurden durch Gewalt und Furcht vor dem Schwert zum Glauben gezwungen. Aber wir kennen weder Prophezeiungen noch Wunder, wie Moses, Josua, Samuel, Elia und Elisa, von denen wir gelesen haben, dass sie viele Wunder vollbrachten.

Die Zeichen für einen wahren Propheten sind einerseits die Wunder, von denen Mohammed keines imstande war zu wirken, da sie ihm von Gott versagt blieben, um jeden Konflikt und Widerspruch daraus zu vermeiden. So zitiert Petrus Alfonsi die vermeintlichen Worte Gottes, die angeblich an Mohammed gerichtet sein sollten:

Qui, cur miraculum non faceret, ostendere volens, loquentem ad se dominum introducit dicens: «Dixit dominus ad me: Ideo te facere miracula non permitto, quia, ne tibi sicut aliis prophetis in miraculis contradicatur, timeo».⁷³

Und er, der erklären will, warum er keine Wunder vollbracht hat, stellt den Herrn vor, der zu ihm spricht und sagt: "Der Herr hat mir gesagt: Ich erlaube dir nicht, Wunder zu tun, weil ich befürchte, dass es dir wie den anderen Propheten ergehen und den Wundern widersprochen wird".

Stattdessen führt er ein übles Leben im Widerspruch zum Wesen und den Taten eines wahren Propheten Gottes:

«Indicia namque veri prophetae sunt: probitas vitae, miraculorum exhibitio, dictorum omnium firma veritas. Bonitas vitae in Mahometo violentia fuit, qua se prophetam dei predicari vi faciebat, furto et rapacitate gaudens et igne libidinis in tantum fervens, ut et alienum thorum fedare adulterio tanquam domino precipiente non erubesceret, sicut de Zanab, filia Ias, uxore Zed, legitur». «Dominus», inquit, «tibi, Zed, uxorem tuam dimittere precipit». Quam dimissam ipse sibi continuo copulavit. Cuius evidentius prophetiam quam nulla sit. Aissae uxoris eius turpitudo patefecit, quando in adulterio deprehensam, eam multorum testimonio non deprehensam, eo quod nollet eam dimittere, falsi Gabrielis nuntio confirmavit. De cuius vicii potentia, libidinis scilicet, laudasse deum legitur, eo quod in eo quadragies

⁷³ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 96-97.

super humanum modum habundaret, et gratulans sibi, eo quod suavis odor et speciositas mulierum dante deo plurimum eum oblectaret. De miraculis iam dictum est. De bellis autem, quae domino precipiente et victoriam promittente se inisse fatebatur, dentes eius contriti in bello faciesque collisa, multa etiam cedes et fuga suorum veritatem testantur. Quae, si angelus domini, ut dicis, eum custodiret, minime sibi acciderent, sicut de Helya et Heliseo legimus, quos ab inimicis suis semper eripuit domini angelus. Quem etiam, si talis esset, ut dicis, semper victoria sequeretur ut Moysen, Iosuae et David, quos divino iussu prelia committentes semper victoria comitabatur. Si vero etiam propheta verus, ut ais, esset, prelia commissurus, utrum sibi mala evenirent, sciret.⁷⁴

Die Zeichen des wahren Propheten sind: Rechtschaffenheit, Wunderwirkungen, feste Wahrheit aller Aussagen. Bei Mohammed erwies sich die Güte des Lebens als die Kraft, mit der er sich durch die Gewalt des Schwertes zum Propheten Gottes machte, sich an Diebstahl und Raubgier erfreute und das Feuer der Begierde so sehr in ihm brannte, dass er sich nicht schämte, als er durch seinen Ehebruch das fremde Ehebett befleckte und dies so darstellte, als würde der Herr ihm dies gebieten, wie wir über Zanab, der Tochter von Jahsch lesen. "Der Herr", sagt er, "hat dir, o Zed, befohlen, deine Frau zu verstoßen." Und so kopulierte er täglich mit Zanab. Die Unehrlichkeit seiner Frau Aisa machte noch deutlicher, wie nichtig seine Prophezeiung war als er sie, nachdem sie von ihm beim Ehebruch ertappt worden war, trotz der Aussagen vieler, nicht eingesperrt hatte, weil er sie nicht zurückweisen wollte und sie durch die Botschaft eines falschen Gabriels als Nichtehebrecherin bestätigte. Es wird gesagt, dass er Gott für die Macht seiner Lust lobte, weil sie in ihm vierzigmal mehr vorhanden war als bei anderen Männern, und er gratulierte sich selbst, dass er den süßen Duft und die Schönheit der Frauen sehr genoss, da Gott ihm diese Gnade gewährt hatte. Wir haben bereits über seine Wunder gesprochen. Aber was die Kriege betrifft, die er geführt hat, von denen man sagt, dass der Herr sie ihm geboten und ihm den Sieg versprochen habe, doch seine im Krieg gebrochenen Zähne, sein verwundetes Gesicht, die zahlreichen Gemetzel und die Flucht seines Volkes, zeugen von der Wahrheit vieler Dinge. Das wäre ihm nicht passiert, wenn der Engel des Herrn, wie ihr sagt, für ihn gesorgt hätte, es wäre ihm keineswegs widerfahren, wenn, wie wir von Elisa und Elisa lesen, der Engel des Herrn ihn immer von ihren Feinden befreit hätte. Und wenn es so gewesen wäre, hätte er immer Triumphe errungen, wie Moses, Josua und David, die immer vom Sieg begleitet wurden, weil sie im Auftrag Gottes Kriege führten. Denn wenn er, wie ihr sagt, ein wahrer Prophet gewesen wäre, hätte er, wenn er Kriege führen wollte, gewusst, ob sie ihm Übles bringen würden.

Petrus Alfonsi bezichtigt Mohammed des Ehebruchs, wobei diese Tat so hingestellt wird, als wäre sie von Gott angeordnet. Nachdem er die Ehefrau seines Jüngers Zed

⁷⁴ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 97.

verführt hatte und dabei erwischt worden war, behauptete er, der Engel Gabriel hätte ihm den Ehebruch befohlen. Doch Gottes Missgunst ihm gegenüber äußere sich in der Niederlage in der Schlacht von Uhub; seine gebrochenen Zähne, sein verletztes Gesicht, die zahlreichen Tötungen und Fluchten seien ein sicheres Zeichen dafür, dass Gottes Gunst nicht auf ihm war.

Petrus Alfonsi führt an, dass Waschrituale sinnlos seien. Die Muslime verwechselten körperliche mit geistlicher Reinheit. Diese Riten seien ein Überbleibsel des Venus-Kultes im vorislamischen Arabien. Moslems fasten zwar tagsüber im Monat Ramadan, aber das führe zu mehr pervertierter Fresssucht und Unzügigkeit bei Nacht. So werde die wahre Absicht des Fastens verkannt, welche die Süchte des Fleisches unter Kontrolle bringen und die Buße oder Umkehr hervorrufen solle:

In anno quoque mensem integrum ieiunant. Ieiunantes autem nocturno comedunt tempore, diurno abstinent, ita, ut ab ea diei hora, qua nigrum ab albo distinguere per visum poterunt filum, usque ad solis occasum nemo comedere, bibere aut uxoris commixtione se presumat fedare. Post solis autem occasum donec ad sequentis diei crepusculum semper eis cybo et potu propriisque uxoribus, prout cuique libet, liceat uti. 75

Auch im Jahr fasten sie einen ganzen Monat lang. Aber wenn sie fasten, essen sie während der Nacht und enthalten sich tagsüber, damit niemand es wagt, während des Tages, zu essen, zu trinken oder sich durch die Vereinigung mit der Frau zu verunreinigen, solange man einen schwarzen von einem weißen Faden bis zum Sonnenuntergang unterscheiden kann. Und nach Sonnenuntergang bis zur Dämmerung des nächsten Tages ist es ihnen immer erlaubt, sich an Essen und Trinken und an der eigenen Ehefrau zu erfreuen.

Petrus Alfonsi gibt hier zu verstehen, dass der Monotheismus der Moslems von den Überresten dieser heidnischen Riten verseucht sei. Die realen Elemente des moslemischen Mekka-Kultes assoziiert er mit talmudischen Beschreibungen der heidnischen Kulte von Merqulis und Baal-Peor, die er mit den biblischen Referenzen mit Lots Söhnen, Amon und Moab verband:

Breviter quidem tibi volebam notificare, sed modo rogatus monstrabo aperte. Duo filii Loth, Amon et Moab, hanc domum honorabant, et duo ydola ab eisdem ibi colebantur, alterum ex

⁷⁵ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 92.

albo, alterum ex nigro lapide patratum. Nomen quidem illius, quod ex nigro erat lapide, Merculicius dicebatur, nomen vero alterius Chamos. Alterum, quod ex nigro erat lapide, in honore Saturni, alterum, quod ex albo, in honore Martis erat aedificatum. Bis in anno cultores eorum ad ipsa ascendebant adoranda, ad Martem quidem, quando sol in primum gradum arietis intrat, quia aries honor est Martis. In cuius discessione, prout mos erat, lapides iaciebantur. Ad Saturnum vero, quando sol primum gradum librae intrat, quia libra honor Saturni est. Quod turificabant nudi tonsisque capitibus, quae usque in hodiernum diem in India celebrantur, ut dixi. Arabes vero cum Amon et Moab Ydola adorabant. Mahomethus autem, post longum tempus veniens, pristinam consuetudinem nequivit auferre, sed quasi quodammodo more mutato inconsutilibus tegumentis coopertos domun circuire permisit. Sed ne videretur precipere ydolis sacrificare, simulachrum Saturni construxit in pariete, in angulo domus. Et ne facies appareret, dorsum erat tantum exterius positum. Alterum Martis scilicet Ydolum, quia sculptum undique erat, subtus terram et lapidem supra positum misit, hominibus vero, qui ad adorandum ibi conveniunt, lapides istos osculari precepit et humiliatis tonsisque capitibus inter crura lapides retro iactare, qui humiliantes dorsa denudant, quod est signum legis pristinae.⁷⁶

Ich wollte kurz mit dir darüber sprechen, aber jetzt werde ich es dir eindeutiger erklären. Zwei Söhne von Loth, Amun und Moab, suchten dieses Haus auf, und dort beteten sie zwei Götzen an, einen aus weißem Stein und den anderen aus schwarzem Stein. Der Name desjenigen, der aus schwarzem Stein war, hieß Merculicius, aber der Name des anderen war Chamos. Der aus schwarzem Stein war zu Ehren von Saturn gemacht worden; der aus weißem [Stein], zu Ehren des Mars. Zweimal im Jahr gingen ihre Gläubigen hinauf, um sie anzubeten: zum Mars, als die Sonne im ersten Grad des Widders stand, weil der Widder dem Mars entspricht, Bei ihrer Abreise wurden, wie üblich, Steine gelegt. Aber zum Saturn, wenn die Sonne in den ersten Grad der Waage eintrat, weil die Waage mit Saturn verwandt war, und sie opferten nackt und mit rasiertem Haar, wie es in Indien bis heute getan wird, wie ich sagte. So beteten die Araber, zusammen mit Ammon und Moab, Götzen an. Aber Mohammed, der diesen Ort seit langem besuchte, wollte den alten Brauch nicht beseitigen, sondern um den Anschein zu erwecken, dass er sich in irgendeiner Weise geändert hatte, erlaubte er den Gläubigen, dort den alten Kult zu feiern, führte aber Neuerungen bei den Riten ein. Sie umgaben das Heiligtum, das nur mit zwei nicht genähten Tüchern bedeckt war, und damit es nicht so aussah, als ob er Götzenopfer befahl, stellte er den Bätyl des Saturns an die Wand in einer Ecke des Hauses. Und damit das Gesicht nicht zu sehen war, war nur der Rücken nach außen gewandt. Der andere Götze, das heißt der des Mars, da er auf allen Seiten eingemeißelt war, stellte er unter die Erde und bedeckte ihn mit einem Stein und befahl den Männern, die dorthin kamen, um anzubeten, diese Steine zu küssen und dies mit gesenktem Haupt, das mit einer Tonsur

_

⁷⁶ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 99.

versehen sein sollte, zu tun und Kieselsteine zwischen ihre Knie nach hinten zu werfen; so lassen sie, wenn sie sich verbeugen, ihren Rücken sehen, was ein Symbol des alten Gesetzes ist.

Mekka könne auch nicht das Zuhause von Adam und Abraham sein, denn bevor Mohammed dort gepredigt hatte, war dieses Haus voller Götzen: "Antequam enim legem predicasset, domus haec ydolis plena erat,⁷⁷ "Pues, antes de que Mahoma predicase la ley, esta casa estaba llena de ídolos."⁷⁸

Außerdem weist er auf den Widerspruch gewisser Bräuche hin, die genau das Gegenteil von dem bewirkten, was sie tatsächlich in dem Gläubigen auslösen sollten, nämlich dem Fleisch zu frönen, statt es in Unterordnung zu bringen. Er sagt zu Mose:

Quod, antequam orent, illos manus et brachia et cetera corporis membra abluere laudas, non ad orationem pertinet. Ad orationem quidem pertinet mundari intrinsecus, non extrinsecus. Munditia, autem de ablutione membrorum pertinebat cultoribus stellae Veneris, qui, volentes eam orare, ad modum feminae se aptabant, ora et oculos tingentes. Quia vero puncto stellae Veneris rex effectus est, ideo hoc precepit. Tempore orationis publica voce eos preconari fateris, quod non convenit orationi, nisi quia aliud novum nequivit imponere signum. Ieiunare per mensem integrum eos, ut ais, quo restringant vicia carnis, precepit, quod est initium penitentiae. Sed dic, queso, michi, quid prodest per diem ieiunare et nocte ter vel quater comedere et bonis carnibus optimisque cybis frui et mulieribus uti? Haec non debilitant, sed potius corroborant carnem. Quod semel in anno dicis eos ad domum dei, quae est in Mecha, propter recognitionem ire et ibi adorare, quam dicunt fuisse Adae et Abrahae, non ex auctoritate habent, sed quasi commentum aliquod fingunt.⁷⁹

Das von dir gepriesene Waschen der Hände, Arme und anderer Körperteile vor dem Beten hat nichts mit Beten zu tun. Es gehört zum Gebet, innerlich gereinigt zu werden, nicht äußerlich. Sauberkeit und Reinigung der Glieder war der Brauch der Anbeter des Sterns der Venus, die, bevor sie ihn anbeteten, sich wie Frauen darauf vorbereiteten und ihre Gesichter und Augen färbten. Er hatte all dies getan, weil er an einem Freitag, dem Tag dieses Sterns, zum Anführer geworden war. Du sagst, dass sie zur Zeit des Gebets ihren Glauben laut bekennen;

⁷⁷ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 98.

⁷⁸ Ebd., S. 299-300.

⁷⁹ Ebd., S. 98.

er führte dies als neues Merkmal ein, weil er kein anderes finden konnte und nicht, weil es zum Gebet passte. Er befahl ihnen, einen ganzen Monat lang zu fasten, wie du sagst, um die Laster des Fleisches einzuschränken, was der Beginn der Buße ist. Aber sage mir bitte: Was nützt es, tagsüber zu fasten und nachts drei- oder viermal zu essen und gutes Fleisch und ausgezeichnetes Essen zu genießen und Frauen aufzusuchen? Dieser Brauch schwächt das Fleisch nicht, sondern stärkt es. Sie pilgern einmal im Jahr zu dem Haus von Adam und Abraham in Mekka und beten es dort an; aber sie tun dies nicht durch ein Glaubensdogma, sondern es kommt von alten Legenden und Bräuchen.

Das islamische Gesetz legalisiert den Ehebruch, was bei der Betrachtung der Lebensführung des Gründers des Islam nicht verwunderlich ist. Der Islam habe sich an die unwissenden, fleischlich gesinnten Zeitgenossen und an seine Nachfahren gerichtet. Es sei erwähnt, dass der Koran nicht von Mohammed selbst, sondern erst nach seinem Tod von seinen Jüngern verfasst wurde. Ein Paradies mit Früchten, Milch, Wein und wartenden Jungfrauen zur Befriedigung des Fleisches sei im nächsten Leben gar nicht möglich. So argumentiert Petrus Alfonsi wie folgt:

Mahometus valde feminas diligebat et pernimium luxuriosus erat, et, sicut ipsemet professus est, vis luxuriae quadraginta hominum in eo manebat: [...] Quae de paradiso predicasti, pretermittenda sunt, quia ratione non possunt comprobari. Separata quippe anima a corpore et quator elementis a se invicem separatis non utetur homo his rebus secularibus eo modo quo prius, quod supra dampnavimus in titulo tercio, ubi loquuti sumus de resurrectione mortuorum. Sapiens minime huiusmodi paradisum credit nec talibus decipitur verbis. Homines autem temporis Mahometi sine lege, sine scriptura et totius boni inscii preter militiam et aratrum, appetentes luxuriam deditique gulae, facile secundum voluntatem eorundem predicari poterant.⁸⁰

Mohammed liebte Frauen sehr und war übermäßig lüstern, und wie er selbst zugab, hatte er die Macht der Lust in sich wie vierzig Männer. [...] Lassen wir das, was du über das Paradies gesagt hast, beiseite, weil es nicht durch Vernunft bewiesen werden kann. Denn durch das Trennen der Seele vom Körper und das Trennen der vier Elemente wiederum wird der Mensch die weltlichen Dinge nicht mehr in der gleichen Weise genießen wie zuvor, was wir bereits im dritten Titel verneinten, wo wir von der Auferstehung der Toten gesprochen haben. Der Weise glaubt keineswegs an ein solches Paradies und lässt sich von solchen Worten nicht

⁸⁰ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 102.

täuschen. Aber die Männer zur Zeit Mohammeds, ohne Gesetz, ohne Schrift und ohne Kenntnis aller Güter, außer denen des Krieges und des Pfluges, die von der Lust verführt und der Völlerei verfallen waren, konnten leicht Predigten akzeptieren, die ihnen gefielen.

Vor seinem Tod hatte Mohammed behauptet, dass er am dritten Tag nach seinem Ableben in den Himmel hinaufgenommen werden würde. Als seine Nachfolger sahen, dass sein zerfallender Körper nicht in den Himmel getragen wurde, verließen sie den Islam. Haly, Sohn des Abytharius, einer von Mohammeds zehn Verbündeten, übernahm das Reich nach seinem Tod. Er ermahnte sie eindringlich, im Glauben zu bleiben. Sie hätten die Worte Mohammeds nicht richtig verstanden, denn er würde erst nach seiner Beerdigung in den Himmel hinaufgetragen. Und da er nicht sofort begraben wurde, trat der Zerfall seines Körpers vor ihren Augen ein. So gelang es, die Gläubigen im vorangegangenen Irrtum zu halten:

Sed post mortem ipsius omnes ab ipsius lege discedere voluerunt. Ipse enim dixerat tercio die corpus suum deferendum esse ad celum. Ut vero illum mendacen cognoverunt et cadaver fetere viderunt, inhumato corpore maxima pars discessit. Haly autem, filius Abytharii, quidam ex decem Mahomethi sociis, post mortem ipsius regnum adeptus est. Qui blande predicavit et callide ammonuit ad credendum gentes et dixit illos non bene intelligere Mahomethi sermonem. «Mahometus», inquit, «non dixit, quod ante sepulturam vel videntibus hominibus sublevaretur ad celum. Dixit quippe, quod post sepulturam corporis angeli eum nescientibus cunctis delaturi essent ad celum. Unde, quia statim non eum sepelierunt, iccirco fetere incepit, ut statim sepeliretur». Hac igitur causa gentem in errore pristino parumper detinuit.⁸¹

Aber nach seinem Tod wollten sie alle von seinem Gesetz abweichen, weil er angekündigt hatte, dass sein Leichnam am dritten Tag in den Himmel gebracht würde, und als sie sahen, dass er gelogen hatte und dass sein Leichnam roch, nachdem man den Leichnam begraben hatte, verließen die meisten ihren Glauben. Haly aber, der Sohn von Abytharius, einer der zehn Verbündete von Mohammed, erhielt nach dessen Tod das Königreich. Er predigte höflich und ermahnte die Heiden zu Glauben und sagte, dass sie das Wort Mohammeds nicht verstanden hätten. "Mohammed", sagt er, "hat nicht gesagt, dass er vor seiner Beerdigung vor den Augen der Menschen in den Himmel erhoben werden sollte." Denn er sagte, dass die Engel ihn nach der Beerdigung des Leichnams ohne ihr Wissen in den Himmel

⁸¹ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 102-103.

bringen würden. Daher fing er an zu stinken, weil man ihn nicht gleich beerdigte. Aus diesem Grund hielt er die Nation für eine Weile in ihrem ursprünglichen Irrtum.

Petrus bemerkt zum Schluss des Dialogs, dass die Moslems die Kreuzigung und Auferstehung Christi leugnen würden, und dass Mohammed ein Lügner sei:

Omnibus ergo modis, o Moyses, possumus agnoscere eum neque verum prophetam esse neque dicta illius vera fore. Licet multa, quae de eo dicere possumus, pretermittamus, unum tantum, quod nos et vos credimus, intromittamus, Christum scilicet, quem aequaliter credimus mortuum et crucifixum, ipse denegat.⁸²

Auf jeden Fall, o Moses, können wir also wahrnehmen, dass er weder ein wahrer Prophet war, noch dass seine Worte sich als wahr erwiesen haben. Obwohl wir viele Dinge, die wir darüber sagen können, auslassen werden, erinnern wir uns nur an eine Sache, an die wir und du glauben, nämlich an Christus, den wir gleichermaßen für tot und gekreuzigt halten, den er auch leugnet.

Petrus Alfonsi hatte eine arabische Bildung genossen, war im direkten Kontakt mit den Moslems und hatte Kenntnisse der anti-islamischen Polemik, vor allem der arabischen *Risâla* des al-Kindî. So wurde der fünfte Dialog zu einer wichtigen Informationsquelle über den Islam für den lateinischen Westen. Er unterstreicht hier die Vorteilhaftigkeit des Christentums gegenüber dem Islam.⁸³

Trotz der vielen Möglichkeiten für eine psychologische Selbsprüfung, findet man in den *Dialogi* keine Anzeichen einer von Zweifel und Unsicherheit gequälten Seele, wie etwa bei den Bekenntnissen des heiligen Augustinus. Petrus Alfonsi ist sich der Wahrheit des Christentums absolut sicher, und er zweifelt nicht am Irrtum des Judentums, was er, seiner Aussage nach, anhand der Vernunft und der Autorität der Schriften beweisen könne. Zu seiner Erkenntnis kommt er durch einen Prozess des Abwägens und Nachsinnens und nicht durch einen plötzlichen und mystischen

-

⁸² Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 103.

⁸³ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 27-33.

Gesinnungswandel.⁸⁴ Die einzigen Anhaltspunkte, die er bezüglich seines Motivs gibt, scheinen auf die Kritik zurückzuführen zu sein, die er von seinen früheren Glaubensbrüdern bekommt, die der Meinung sind, er habe sich bekehrt, entweder weil er das mosaische Gesetz und die prophetischen Bücher missverstanden oder seine althergebrachte Tradition aufgegeben habe und seine Taufe nur zur Förderung seiner Karriere, vielleicht als Arzt, am Hof des christlichen Königs Alfons I dienen sollte. Der größte Teil der Christen im 12. Jahrhundert dachte, dass die Juden über die wörtliche Textauslegung nicht hinauskämen und dass sie aufgrund ihrer Fleischlichkeit, ihrer materialistischen Gesinnung, ihrer Sorge um die Dinge dieser Welt und ihrer Bestechlichkeit für geistliche Deutungen und Sinnbedeutungen der Schrift blind wären. Es war damals auch in christlichen Gemeinschaften bekannt, dass Juden, die sich während des ersten Kreuzzuges bekehrten, es entweder aus Zwang oder durch Gewalt taten, nur um später zum Judentum zurückzukehren, wenn die Bedrohung zu existieren aufhörte. Heinrich IV. erlaubte den Juden von Regensburg, die zwangsbekehrt worden waren, sich wieder ihrem jüdischen Glauben zuzuwenden, ähnlich wie bei William Rufus aus England im 11. Jahrhundert hinsichtlich der Juden aus Rouen. Doch es waren nicht nur aus Motiven von Gewalt, dass Menschen damals – wie heute – ihre Religion wechselten. Vielleicht war auch eine romantische Verbindung zu einer geliebten Person oder eine Auseinandersetzung mit Menschen aus einer jüdischen Gemeinschaft der Anlass für eine solche Entscheidung, nicht zuletzt aber waren es auch sozio-ökonomische Gründe, die sie zur Konversion bewegten. Petrus Alfonsi betont aber, dass seine Bekehrung allein aus Motiven religiöser Wahrheitsfindung heraus geschah. Durch seine anti-muslimische Polemik tut er des Weiteren kund, warum er sich nicht für den Islam – mit dem er samt den damit in Verbindung stehenden arabischen Texten vertraut war – entschied, sondern für das Christentum.⁸⁵

Ein weiterer Text, der mit Petrus Alfonsi in Verbindung gebracht wird, ist der *Liber* ysagogarum Alchorismi in artem astronomicam, eine fünfbändige Einleitung zum

-

⁸⁴ Vgl. Jeremy Cohen: "The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani," in: *Jewish Apostasy in the Modern World*, Todd M. Endelman (Hg.), New York: Holmes & Meier Publishers, Inc. 1987, S. 20-47.

⁸⁵ Vgl. Gregory F. LaNave: The Fathers of the Church, S. 13-17.

quadrivium⁸⁶. Zwei verlorengegangene Texte wurden ebenfalls von Petrus Alfonsi geschrieben: *De humano proficuo* und *De elementis*. Die Autorenschaft wurde Petrus Alfonsi zugeschrieben, und zwar aufgrund einer Eintragung aus dem 14. Jahrhundert im *Catalogus scriptorum ecclesiae* von Henry of Kirkstead. *De humano proficuo* wird auch in Peter von Cornwalls *Liber disputationum contra Symeon Judaeum* aus dem späten 12. Jahrhundert zitiert, welches u.a. auch Petrus Alfonsis *Dialogi* enthält, was den Beleg seiner Autorenschaft unterstützt. Kirksteads Katalog führt aber auch ein *De elementis* an, dessen Autor Marius Salernitanus ist. In jüngerer Zeit wurde in der British Library ein *De elementis* entdeckt mit Hinweis auf einen Marius als Autor. Am Ende des Werks führt der Autor an, dass er ein weiteres Buch mit dem Titel *De humano proficuo* geschrieben habe. Dies lässt allerding offen, ob Petrus Alfonsi der Autor dieses Werkes ist.⁸⁷

Nachdem Petrus Alfonsi in Frankreich die *Epistola ad peripateticos* verfasst hatte, kehrte er kurz nach England zurück. Im April 1121 begab er sich dann auf die Iberische Halbinsel zurück. Dort unterzeichnete er einen Kaufvertrag aus dem hervorging, dass ein französischer Edelmann, der unter Alfons I. gedient hatte, ein Anwesen in Saragossa erwarb, das zuvor einem Muslimen gehört hatte. Was danach geschah ist genauso unbekannt wie das Todesjahr des Petrus Alfonsi. Es entstand die Diskussion, ob Petrus Alfonsi und ein Petrus von Toledo ein und dieselbe Person seien. Petrus von Toledo war ein jüdicher Konvertit, der als Übersetzer von arabischen Texten in Toledo in den 30er und 40er Jahre des 12. Jahrhunderts tätig war. ⁸⁸ Die Hauptquelle der Passage über den Islam im *Dialogus* ist auf die *Apologia* von pseudo-al-Kindī, zurückzuführen. Nach der Theorie von P. Sj. Van Koningsveld ist es möglich, dass Petrus Alfonsi und Petrus von Toledo ein und dieselbe Person

⁸⁶ Vgl. Charles Burnett: "The Works of Petrus Alfonsi: Questions of Authenticity." *Medium Ævum*, vol. 66, no. 1, 1997, S. 51. *JSTOR*, URL: www.jstor.org/stable/43629908. [Stand 03. August 2019].

⁸⁷ Vgl. Gregory F. LaNave: *The Fathers of the Church*, S. 21-22.

⁸⁸ Ebd., S. 22.

⁸⁹ Statt *Dialogi contra Iudaeos* wird auch *Dialogus contra Iudaeos* im Singular verwendet. Vgl. dazu Charles Burnett: "The Works of Petrus Alfonsi: Questions of Authenticity." *Medium Ævum*, vol. 66, no. 1, 1997, S. 42. *JSTOR*, URL: www.jstor.org/stable/43629908. [Stand 03. August 2019].

waren. Möglicherweise hat Petrus der Ehrwürdige Petrus von Toledo wegen seines Rufes als Kenner des Islams durch seine Niederschrift des Dialogus ihn zur Übersetzung der Apologia auserkoren. Alle Zitate aus dem Koran, die im Dialogus vorkommen, sind in der Apologia zu finden, die Petrus Alfonsi eben als Quelle verwendet hat. Allerdings unterscheidet sich der Stil des Dialogus von dem der Apologia erheblich. 90 Es wäre aber nicht verwunderlich, wenn Petrus Alfonsi von England nach Toledo gezogen wäre, da Toledo im 12. Jahrhundert als Ort der Anziehung für Interessierte der arabischen Wissenschaften und als ein aktives Zentrum für Übersetzungen bekannt war. 91 Doch es geht hier lediglich um eine Annahme, die hinsichtlich der Urheberschaft des lateinischen Textes des Dialogus aufgestellt wurde, denn Petrus von Toledo war zwar ein Kenner der mozarabischen Überlieferungen, aber seine Lateinkenntnisse standen seinen Arabischkenntnissen nach, und dem deshalb mit Petrus von Poitiers der Notar und Sekretär des Abtes an die Seite gestellt wurde'. 92 Sollten Petrus von Toledo und Petrus Alfonsi dieselbe Person gewesen sein, dann wäre anzunehmen, dass diese Person nicht imstande gewesen wäre, die Dialogi und die Disciplina clericalis ohne die Unterstützung von Helfern mit verschiedenen Schreibstilen im fließenden Latein – und gelegentlich sogar in der poetischen Sprache – zu schreiben. 93 Allerdings ist davon auszugehen, dass der Versuch, beide Figuren in einer Person zu vereinen, höchst spekulativ bleibt.⁹⁴ Unbestritten ist, dass dieses fünfte Buch bzw. titulus seines Dialogus eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Informationsquelle über den Islam für den Westen des Mittelalters war, und damit der Fokus weg von den militärischen und politischen Eindrücken, die von den muslimischen Herrschern in Spanien seit dem 8.

_

⁹⁰ Vgl. dazu Charles Burnett: "The Works of Petrus Alfonsi: Questions of Authenticity." *Medium Ævum*, vol. 66, no. 1, 1997, S. 49. *JSTOR*, URL: www.jstor.org/stable/43629908. [Stand 03. August 2019].

⁹¹ Ebd., S. 50.

⁹² Ludwig Vones: "Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis", in: Andreas Speer (Hg.): Wissen über Grenzen – Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Berlin, New York, 2006, S. 219.

⁹³ Vgl. Charles Burnett: "The Works of Petrus Alfonsi: Questions of Authenticity." *Medium Ævum*, vol. 66, no. 1, 1997, S. 50. *JSTOR*, URL: www.jstor.org/stable/43629908. [Stand 03. August 2019].

⁹⁴ Gregory F. LaNave: The Fathers of the Church, S. 24.

Jahrhundert hinterlassen wurden, auf die religiöse Seite des Islams gerichtet wurde. 95

4. 5 Die Verteidigung des Christentums in den Dialogi VI - XII

Petrus betont in den *Dialogi* aber auch die Vorzüge des Christentums gegenüber dem Judentum. Als überzeugter Konvertit will er seine neue Religion als die wahre Doktrin unter anderem dadurch verteidigen, dass er zu beweisen sucht, dass der Islam und das Judentum vom richtigen Weg abgewichen sind:

- M.— Nec negas legem, quam in presenti Iudei tenent, et a Moyse scriptam asseverant, eandem per omnia sicut Moyses eam scripsit permanere?
- P.— Quomodo, queso, negare potero, precipue cum eadem lex eiusdem Moysi verbis a nostris olim, quibus fidem adhibemus, doctoribus translata et apud nos scripta habeatur, preter in quibusdam locis, ubi licet, mutentur verba, eadem est tamen sententia.
- M.– Quomodo igitur te video eam esse transgressum et ab ipsius semitis devium.
- P.– Non est ita, sed nunc completam eius, prout debeo, fidem conservo et per rectissimas eius semitas recto gressu procedo.⁹⁶
- M.– Bestreitest du auch nicht, dass das Gesetz, das die Juden gegenwärtig halten und von dem sie behaupten, dass es von Mose geschrieben worden sei, in jeder Hinsicht unverändert bleibt, wie Moses es geschrieben hat?
- P.— Wie, frage ich mich, kann ich es leugnen, zumal das gleiche Gesetz des gleichen Moses von unseren alten Lehrern, denen wir Vertrauen schenken, übersetzt und unter uns schriftlich aufbewahrt worden ist?
- M.- Also, warum hast du es übertreten und bist von seinem Weg abgekommen?
- P.— So ist es nicht, sondern ich bewahre diesen Glauben mit aller Aufrichtigkeit, wie ich es sollte, und ich gehe mit geraden Schritten auf seinen geraden Wegen.

Im *Dialogus XII* gibt Mose zu verstehen, dass die Apostel Jesu das Gesetz aufgehoben hätten, worauf Petrus erwidert, dass sie nicht das Gesetz aufgehoben, sondern es erfüllt hätten. Auf den Einwand, die Apostel wären nicht mit dem Gesetz Moses konform gegangen, erwidert Petrus, dass Mose mit dieser Behauptung über das Ziel hinausschieße, denn sie predigten auch das Fasten, die Opfergaben und die

-

⁹⁵ Vgl. Gregory F. LaNave: The Fathers of the Church, S. 24-25.

⁹⁶ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S.10.

Barmherzigkeit und sie geboten, Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst; sie untersagten Handlungen wie Totschlag, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis und sonstige Laster, die der Vernunft und auch Mose zuwider seien. Wie könne er also sagen, dass sie Mose zuwiderhandelten?⁹⁷ Nun geht Mose auf das Thema der Beschneidung ein:

M.– Primum est, quod circumcisionem, quam et Abrahae et Moysi deus precepit, et Christus etiam quem dicitis circumcisus fuit, apostoli postposuerunt, quin et fieri prohibuerunt.

[...]

M.— Alia utique re indiget, quia ad salvationem perfectam preter circumcisionem legem Moysi compleri oportet, et modum, quo fiat, potes audire, si placet. Si enim quis et circumcisus fuerit et legem totam custodierit, procul dubio salvus erit. Si vero circumcisus erit, sed legem in quibusdam non observare presumpserit, supplicia quidem pro transgressione sustinebit, sed inde tamen ad salvationem transibit. Quod si totam legem servaverit, circumcisus autem non fuerit, per nulla, que patiatur, supplicia salvari ullatenus poterit. 98

M.– An erster Stelle haben die Apostel die Beschneidung abgeschafft, die Gott Abraham und Mose befohlen hatte, so wie euer Christus beschnitten wurde. Aber sie haben sie verboten.

[...]

M.– Für eine vollständige Erlösung ist es auch notwendig, das Gesetz des Moses zu erfüllen, und wenn du willst, kannst du etwas mehr darüber hören. Wenn jemand beschnitten wäre und das ganze Gesetz befolgen würde, würde er sicherlich gerettet werden. Aber wenn er beschnitten ist und das Gesetz in etwas nicht beachtet, wird er für diese Übertretung bestraft, aber nach dieser Strafe wird er gerettet werden. Wer das ganze Gesetz befolgt, aber nicht beschnitten ist, kann nicht einmal um den Preis der Strafe gerettet werden.

Als Antwort nimmt Petrus Bezug auf Adam, Set, Henoch, Methusalem, Noah und seinem Sohn Set und viele andere, von denen man nicht daran zweifelt, dass sie gerettet wurden, obwohl sie nicht beschnitten waren. Wenn also das Gesetz Moses und die Beschneidung zur Errettung notwendig seien, wie wäre es denn mit Ismael,

⁹⁷ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 173-174, 379.

⁹⁸ Ebd., S. 174-175.

dem die Beschneidung ebenfalls angeordnet wurde, aber nicht das Halten des Gesetzes Moses. Und seine Nachkommen praktizierten die Beschneidung bis in die Gegenwart.⁹⁹ Petrus weist auf einen Widerspruch hin:

Nunquid enim per circumcisionem illam salvantur? Si dices, quia sic, tunc sola circumcisio confert salutem absque legis Moysi complemento. Si vero dices non, tibi ipsi contrarius eris, cum superius dixeris circumcisionem causam esse salvationis. ¹⁰⁰

Werden sie durch Beschneidung gerettet? Wenn du sagst, dass es so ist, dann stellt sich heraus, dass die Beschneidung allein, ohne die Ergänzung des mosaischen Gesetzes, Erlösung bringt. Aber wenn du nein sagst, widersprichst du dich selbst, nachdem du zuvor gesagt hast, dass die Beschneidung der Ursprung der Erlösung ist.

Petrus begründet die Beschneidung damit, dass sie ein Unterscheidungskriterium zwischen dem Volk Gottes und anderen Völkern darstellt. Nachdem das Volk Israel aus der Wüste ins [verheißene] Land kam, sollte es beschnitten werden, damit es sich nicht mit anderen Völkern vermischte. Als der Heiland geboren wurde, wurde auch er beschnitten, auf dass das Gesetz des Moses erfüllt wurde. Doch da er selbst die Erfüllung des Gesetzes war, hörte die Pflicht der Beschneidung mit ihm auf.¹⁰¹ Die Argumentation des Petrus Alfonsi gründet sich im *Dialogus XII* vor allem auf die Autorität sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments. Diese Vorgehensweise ist aber nicht in allen *Dialogi* zu beobachten. Er argumentiert auch auf der Basis der *ratio*. Für ihn gibt es zwei Arten von christlicher Wahrheit: solche, bei der die Vernunft als notwendige Wahrheit herausgestellt wird, und was die Gelehrten nach ihm als *ratio necessaria* bezeichneten, und solche, bei der die Wahrheit als mögliche Wahrheit gilt, von der die Schrift zeugt, und die als *ratio conveniens* bezeichnet wurde. Für Petrus Alfonsi sind die Erschaffung des Universums und die Existenz der Trinität durch die Vernunft allein (*sola ratione*) beweisbar. Diesen

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 176-177, 382-383.

⁹⁹ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 175, 381.

¹⁰⁰ Ebd., S. 175.

Ansatz des *sola ratione* verwendeten schon Anselm von Canterbury und Gilbert Crispin, um Schlüsselthemen der christlichen Doktrin zu beweisen. ¹⁰²

4.5.1 Die erschaffene Welt als Beweis für die Existenz Gottes

Im *Dialogus I* führt Petrus die Notwendigkeit an, zu beweisen, dass es einen Gott gibt:

Quedam enim pars hominum et deum esse negant et mundum ab aeterno ac sine creatore fuisse confirmant. Quae nos necessitas cogit, ut prius deum esse, qui mundum creavit, monstremus. [...] Qui scripturis fidem accomodant, deum esse non negant. Ideoque non necesse fuit probare hoc scripturae credentibus, sed tantummodo nulli scripto credentibus. ¹⁰³

Da ein gewisser Teil der Menschen die Existenz Gottes leugnet und behauptet, dass die Welt immer ohne einen Schöpfer existiert hat, zwingt uns die Notwendigkeit, zuerst zu zeigen, dass Gott existiert, der die Welt erschaffen hat. [...] Diejenigen, die der Schrift glauben, leugnen nicht, dass Gott existiert. Und deshalb war es nicht notwendig, es denen zu beweisen, die an die Schrift glauben, sondern nur denen, die an keine Schrift glauben.

Auf die Frage von Mose, wie diese Beweiserbringung geschehen soll, antwortet Petrus, dass es drei Möglichkeiten gäbe:

Sapere tribus modis esse dicitur. Aliud enim est, quod aliquo corporeo sensu percipitur, aliud, quod necessaria ratione tantum cognoscitur, aliud, quod per aliarum rerum similitudinem invenitur. Illud, quod aliquo sensu percipitur, nullo alio argumento comprobari potest, ut aliquis a nativitate cecus nullo alio modo nisi solo auditu colorum varietates distinguere potest, auditusque non ex toto satisfacit animo eius, et sic de ceteris sensibus corporeis. Quod vero necessaria cognoscitur ratione tale est, velut cum dicimus aliquod corpus eodem momento moveri et stare non posse, nec idem corpus eodem tempore in diversis locis consistere posse, aut est et non est de nulla re veraciter predicari posse. Illud autem, quod per similitudinem percipitur, tale est, ut, sicubi vocem audieris, ibi aliquid vocale esse intelligas, quamvis minime videas, vel cum ubilibet fumum conspexeris, illic ignem, etsi non videas, esse cognoscis. Itidem si vas aliquod factum conspicimus, factorem eius aliquem fuisse pro certo scimus, et si non vidimus. Itaque mundum prius creatum esse

-

¹⁰² John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 34.

¹⁰³ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S.32.

debemus probare, ut ita constet aliquem eius creatorem fuisse. Cumque mundi creatorem probaverimus, consequenter, quod ipse creator nullam habeat similitudinem, ratione ostendemus.¹⁰⁴

Es wird gesagt, dass es drei Arten von Wissen gibt. Eines ist dasjenige, das mit einem gewissen körperlichen Sinn wahrgenommen wird, ein anderes ist solches, das nur durch die notwendige Vernunft erkannt wird und ein anderes ist jenes, das durch die Ähnlichkeit anderer Dinge gefunden wird. Was durch irgendeinen Sinn wahrgenommen wird, kann durch kein anderes Argument verifiziert werden, so, wie jemand, der von Geburt an blind ist und die Farbenvielfalt nicht unterscheiden kann, als nur durch Hören, und das Hören befriedigt seinen Geist nicht vollständig, und so verhält es sich in Bezug auf die anderen körperlichen Sinne. Aber was aus dem notwendigen Grund bekannt ist, ist so, dass wir sagen, dass sich ein Körper nicht gleichzeitig bewegen und zugleich still sein kann, noch kann sich derselbe Körper gleichzeitig an verschiedenen Orten befinden. Aber was durch ein Gleichnis wahrgenommen wird, ist so, dass du, wann immer du eine Stimme hörst, verstehen kannst, dass du dort etwas Gesprochenes wahrnimmst, obwohl du vielleicht nichts siehst, oder wenn du irgendwo Rauch sehen würdest, du weißt, dass es Feuer gibt, selbst wenn du es nicht siehst. Wenn wir ein hergestelltes Glas sehen, sind wir uns ebenso sicher, dass es jemand gemacht hat, auch wenn wir diesen Jemand nicht sehen. Daher müssen wir zuerst beweisen, dass die Welt erschaffen wurde, um zu beweisen, dass jemand ihr Schöpfer war. Und wenn wir bewiesen haben, dass es einen Schöpfer der Welt gibt, werden wir folglich durch Vernunft zeigen, dass demselben Schöpfer nichts ähnlich ist.

Petrus sagt, man könne durch die Wahrnehmung der Schöpfung auf die Existenz eines Schöpfers schließen. Da das Firmament aus Materialien bestehe, die einfacher seien als der Schöpfer selbst, müsse er ein *compositor* sein, der dem Ganzen eine Form gegeben habe. Dieser *compositor* sei Gott. Mose wendet hier ein: "Adversarius igitur insistere poterit dicens compositorem istum vim universalis animae esse". Un adversario podría insistir diciendo que este elemento compositor es la fuerza del alma universal." Darin seien sich auch Juden und Christen einig. Petrus antwortet Mose, dass die Natur geordnet sei, was auf einen *ordenador*, einen Gott, hinweise, der Ordnung in diese geschaffen habe. Die universelle Seele sei ein

¹⁰⁴ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 32-33.

¹⁰⁵ Ebd., S. 36.

¹⁰⁶ Ebd., S. 231.

Kompositum aus den konfliktreichen Tendenzen der körperlichen Süchte und der Vernunft. Daher müsse es einen Schöpfer geben, der die Seele geschaffen habe. Er sei der Erschaffer des Universums und habe alles in seiner vollkommenen Weisheit gemacht:

Sequitur quoque ex hoc animam imperfecte, datorem vero rationis perfecte esse sapientiae. Cumque ratio operetur in anima, necessario dator rationis factor est animae. Quod cum sit, et anima, ut superius probantum est, in materia omnia composita formaverit, concludi indubitanter potest, quod qui rationem dedit et omnia fecit et omnium causa existit.¹⁰⁷

Daraus folgt auch, dass die Seele unvollkommen ist, der Geber der Vernunft hingegen, vollkommen weise ist. Und da die Vernunft in der Seele wirkt, ist der Geber der Vernunft notwendigerweise der Handelnde der Seele. Da er ist und die Seele, wie oben bewiesen wurde, alle zusammengesetzten Dinge in der Materie geformt hat, kann ohne Zweifel geschlussfolgert werden, dass er, der die Vernunft gegeben und alle Dinge gemacht hat, als Ursache aller Dinge existiert.

Mose stimmt Petrus zu. Doch es bleibt für ihn die Frage, wie er die Skeptiker überzeugen soll, denn dafür habe er noch keine Antwort, worauf Petrus antwortet:

Nosse debes omnium actionum tres esse rationes. Actio enim alia est, quae debet esse, alia, quae non, alia simpliciter bona. Illa, que debet esse, talis est, quam si facias, grates habebis, si vero non facias, culpaberis. Que vero non debet esse, si facias, culpaberis, si non facias, laudaberis. Que autem est simpliciter bona, si facias, gratus eris, si vero non facias, non tamen culpaberis. ¹⁰⁸

Du solltest wissen, dass es für alle Handlungen drei Gründe gibt: Eine Handlung ist diejenige, die sein sollte, eine andere, die nicht sein sollte und eine weitere, die einfach gut ist. Diejenige, die sein sollte, ist so, dass du dankbar sein wirst, wenn du sie tust, aber wenn du sie nicht tust, wirst du beschuldigt werden. Aber diejenige, die nicht sein sollte, ist, wenn du sie tust, du getadelt wirst, wenn du sie nicht tust, du gelobt wirst. Aber diejenige, die einfach gut ist, wenn du sie tust, du dankbar sein wirst, aber wenn du sie nicht tust, du nicht beschuldigt wirst.

.

¹⁰⁷ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 37.

¹⁰⁸ Ebd., S. 41-42.

Dies sind nicht die Einwände des Judentums, des Christentums oder des Islams, sondern der Philosophen, insbesondere der aristotelischen Philosophen. Petrus Alfonsi argumentiert gegen den philosophischen Glauben an das ewige Bestehen der Welt. Petrus antwortet auf die Frage von Moses und führt an, dass es drei Arten von Handlungen gebe, nämlich eine solche, die lediglich sein müsse, eine andere, die nicht sein dürfe, und eine weitere, die einfach gut sei. Letztere bedürfe keiner zusätzlichen Rechtfertigung. Er begründet dies mit dem Wort aus 1. Mose, Kapitel 1, Vers 31: "Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut. Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: der sechste Tag."¹⁰⁹ Die Struktur des Universums sei ein Beweis dafür, dass es nach einem Zeitplan geschaffen worden sei, und zwar von einer höheren Intelligenz, nämlich von Gott.¹¹⁰

4.5.2 Die Dreieinigkeit

Die Dreieinigkeit gehört zu der zweiten Säule seiner Argumente auf der Grundlage des *sola ratione*. Im *Dialogus VI* fragt Mose Petrus, wer die drei Personen der Trinität seien, worauf dieser antwortet, dass es sich um die Substanz, Weisheit und den Willen handle, und er beschreibt ihre Funktion wie folgt:

Cum igitur constet vere substantiam esse et ipsam creatricem omnium rerum et initium initiatarum et factricem facturarum, necesse est, ut habeat sapientiam et voluntatem, ut scilicet sciat, quid facere velit, antequam faciat, et ut etiam facere velit, quia, antequam opus in demonstratione prodeat, prius in animo imaginando formatur, et hec imaginatio est sapientia. Cum autem sic sapit, aut facit, aut non facit. Non autem facit, si non velit. Si vero facit, et vult. Et hec est voluntas. Ergo apparet in nostro sermone opus preiri sapientia et voluntate. Mundi ergo creator creare aliquid nequivit, antequam in eo sapere esset et velle. 111

Da mit Sicherheit bekannt ist, dass die Substanz selbst der Schöpfer aller Dinge, das Prinzip der Prinzipien und der Urheber aller Schöpfung ist, ist es notwendig, dass sie Weisheit und Willen hat, das heißt, dass sie, bevor sie etwas tut, weiß, was sie tun möchte und warum,

¹¹⁰ Siehe John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 36; Pedro Alfonso: *Diálogo contra los judíos*, S. 41-42, 237-238.

¹⁰⁹ Elberfelder Bibelübersetzung 1985.

¹¹¹ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 104-105.

denn bevor das Werk Wirklichkeit wird, wird es in ihrer Seele geformt, vorgestellt, und diese Vorstellung ist die Weisheit. Wenn sie so etwas weiß, tut sie es oder sie tut es nicht. Sie tut es nicht, wenn sie es nicht will, aber wenn sie es tut, dann weil sie es will. Und das ist der Wille. Dann folgt aus diesen Worten, dass der Arbeit Weisheit und Wille vorausgehen. Das heißt, dass der Schöpfer der Welt nichts erschaffen könnte, wenn Wissen und Wille nicht in ihm vorhanden wären.

Auf die Frage Mose, ob die Weisheit und der Wille untrennbar von Gott und mit IHM ewig seien, antwortet Petrus, dass wenn Gott ohne Weisheit und Wille am Anfang gewesen wäre, seine Schöpfung eher als das Produkt des Zufalls angesehen werden würde. Doch ER brauchte die Weisheit und den Willen, um die Schöpfung hervorzubringen. Dies leuchtet Mose ein; dennoch verlangt er nach einer schriftgemäßen *auctoritas*. Es folgt eine lange Diskussion über alttestamentliche Passagen. Petrus führt ein Beispiel aus 1. Mose, Kapitel 35, Vers 7 an: "Und er baute dort einen Altar und nannte den Ort El-Bethel; denn dort hatte Gott sich ihm geoffenbart, als er vor seinem Bruder floh."¹¹² Er argumentiert mit den Grammatikformen der hebräischen Begriffe für "Gott" und "erscheinen" bzw. "offenbaren":

Hic autem et «deus» et «apparuit» in Hebraico pluraliter profertur. Habetur quippe ibi «elohym» [...] et «niglu» [...], quod pluraliter «apparuerunt» significat. Si enim singulariter «apparuit» dicere vellet, «nigla» [...] posuisset.¹¹³

Aber hier werden "Gott" und "erschienen" im Hebräischen im Plural ausgesprochen, denn es gibt dort "Elohym" und "niglu", was "erschienen" im Plural bedeutet. Und wenn er "erschienen" im Singular hätte sagen wollen, hätte er "nigla" geschrieben.

Ähnlich argumentiert er mit dem Bibeltext aus 2. Samuel, Kapitel 7, Vers 23. Hier lobt David Gott: "Und wer ist wie dein Volk, wie Israel, die einzige Nation auf Erden, <für> die Gott hingegangen ist, <sie> sich zum Volk zu erlösen und um sich einen Namen zu machen."¹¹⁴ Auch hier argumentiert er mit den hebräischen Formen für Gott (*Dios*), ging (*fue*) und Erlösen (*redimir*), für sich (*para sí*, *suyo*):

¹¹² Elberfelder Bibelübersetzung 1985.

¹¹³ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 110.

¹¹⁴ Elberfelder Bibelübersetzung 1985.

Hic etiam similiter et «deus» et «ivit» in Hebraico plurale est. Hic enim similiter habetur «helohim» [...] et «halchu» [...] quod est iverunt, cuius singulare est «halach» [...] «redimeret» autem et «sibi» singulare. 115

Auch hier stehen "Gott" und "er ging" im Hebräischen im Plural. Denn hier haben wir dasselbe "helohim" [...] und "halchu" [...], was die Bedeutung "sie gingen" hat und deren Singular "halach" ist; aber "damit er sie erlöste" oder "um sie zu erlösen" und "für sich selbst" oder "sein" 116 steht im Singular.

Weiter führt Petrus Alfonsi aus, dass die Trinität etwas Raffiniertes und Unaussprechliches und schwer zu erklären sei. Die Propheten im Alten Testament äußerten sich darüber nur in verschleierter Weise, bis Christus als eine der drei Personen der Gottheit gekommen sei und dies den treuen Gläubigen im Maße ihrer intellektuellen Fähigkeit offenbarte:

Si tamen attendas subtilius et illud dei nomen, quod in Secretis secretorum explanatum invenitur, inspicias, nomen, inquam, trium litterarum quamvis quatuor figuris, una namque de illis geminata bis scribitur, si, inquam, illud inspicias, videbis, quia idem nomen et unum sit et tria. Sed quod unum, ad unitatem substantiae, quod vero tria, ad trinitatem respicit personarum.¹¹⁷

Wenn du jedoch genauer hinschaust und diesen Namen Gottes betrachtest, der in den Geheimnissen der Geheimnisse erklärt wird, dann wird dieser Name, sage ich, mit drei Buchstaben geschrieben, obwohl die Zeichen vier sind, weil einer von ihnen wiederholt wird; wenn du genau hinsiehst, ich wiederhole, wirst du sehen, dass der Name selbst eins und drei ist; eins für die Einheit, die es bedeutet, drei, weil es sich auf die dreieinige Existenz von Personen bezieht.

Dieser Name Gottes, fährt er fort, besteht aus vier Zeichen bzw. Buchstaben: "i", "e", "v", und "e". Wenn man den ersten und den zweiten Buchstaben ("i" und "e")

¹¹⁵ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 110.

¹¹⁶ Sein als Possessivpronomen.

¹¹⁷ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 110-111.

vereint, dann entsteht ein Name. Wenn man dann den zweiten und dritten Buchstaben ("e" und "v") verbindet, entsteht ein weiterer Name. Verbindet man den dritten und vierten Buchstaben ("v" und "e"), entsteht der dritte Name. Wenn man sie der Reihe nach alle miteinander verbindet, entsteht ein einziger Name, wie in einem von ihm gezeichneten geometrischen Diagramm sichtbar wird. Dieses Diagramm zeigt, wie IEVE der Name des einen Gottes ist, der sich aus den Personen der Dreieinigkeit zusammensetzt: IE, EV und VE, und wird als kabbalistisches Zeichen der Dreieinigkeit mit drei verschiedenen Zeichen dargestellt, nämlich Yod, He, Vau und nochmals He: YHWH. In Anlehnung an diesen Gedanken führt er unter anderem an, dass die jüdischen Priester beim Segnen des göttlichen Namens Gottes drei Finger heben (Daumen, Zeige- und Mittelfinger), um die Dreieinigkeit anzudeuten:

His quippe benedictionibus sacerdos alicui benedicens protensas ante vultum suum palmas utrasque tenebat. Cum vero dicebat «dominus», quem Hebraice illo, quod supra diximus, trino et uno nomine exprimebat, tres digitos priores, pollicem videlicet, indicem atque medium, manus utriusque rectos altius erigebat et dicto ita «domino» digitos ut prius erigebat. Sed dic michi, o Moyses, quid trium digitorum elevatione melius quam trinitatis excellentia poterit allegorizari?¹¹⁹

Denn bei diesen Segnungen hielt der Priester, der jemanden segnete, beide Handflächen ausgestreckt vor sein Gesicht, aber wenn er das Wort "Herr" aussprach, das auf Hebräisch mit diesem Einigen und Dreieinigen Namen gesagt wurde, hob er die ersten drei Finger: den Daumen, Zeige- und Mittelfinger seiner beiden Hände, und jedes Mal wenn er "Herr" sagte, hob er seine Finger wie vorher. Aber sag mir, o Moses, was kann mit der Erhebung von drei Fingern vorzüglicher dargestellt werden als die Dreifaltigkeit?

Des Weiteren führt er Jesaja, Kapitel 6, Vers 3 als Beweis für die Trinität an. Dort rufen die Seraphim einander zu: "Heilig, heilig, heilig ist der HERR der Heerscharen! Die ganze Erde ist erfüllt mit seiner Herrlichkeit!"¹²⁰ Die Antwort formuliert er in einer Frage:

-

¹¹⁸ Vgl. Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 111.

¹¹⁹ Ebd., S. 112.

¹²⁰ Elberfelder Bibelübersetzung 1985.

Quid etiam nisi trinitas personarum in eo, quod dicit Ysaias propheta, notari potest, trina videlicet angelorum voce laudantium deum et dicentium: «Sanctus, sanctus, sanctus, dominus deus sabaoth?»¹²¹

Und was anderes als die Dreieinigkeit ist in dem zu entdecken, was der Prophet Jesaja sagt, nämlich dass die Engel Gott mit drei Stimmen preisen und sagen: "Heilig, heilig, Herr, Gott der Heerscharen"?

4.5.3 Die Fleischwerdung Jesu und seine Auferstehung

Petrus Alfonsi versucht im *Dialogus VIII* – ähnlich wie beim Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen – die Fleischwerdung und Auferstehung Jesu so weit wie möglich mit der Vernunft zu erklären (*sola ratione*). Was damit nicht erklärt werden kann, wird dann mit der *auctoritas* der Schrift unterstützt (*ratio conveniens*). Mose fragt Petrus, ob die Inkarnation nicht im Widerspruch zur Trinität stünde, worauf dieser mit einer Analogie antwortet und das Feuer als Vergleich anführt, um das christliche Verständnis der Fleischwerdung und Auferstehung zu unterstreichen:

Tibi, puto, certe mirum est et impossibile, quod nos mirum non credimus esse. Licet enim ostendi nequeat hoc in deitate, quia subtile quid est et spirituale, in rebus tamen corporeis simile possumus invenire, per quod et illud potes cognoscere, sicut in igne, qui est substantia, semper inest claritas cum calore. Neque enim ignis substantiam absque claritate et calore neque sine ignis substantia claritatem simul invenies cum calore. Venit autem ad nos aliquando calor sine claritate, aliquando etiam claritas sine calore. 122

Für dich, denke ich, erscheint es sicherlich wunderbar und unmöglich, was wir nicht für eine Überraschung halten. Obgleich dies nicht in der Gottheit gezeigt werden kann, weil es subtil und geistlich ist, aber wir können etwas Ähnliches in materiellen Dingen finden, was als Beispiel dienen soll: Denken wir an Feuer, in dem, als Substanz, immer Licht und Wärme vorhanden sind. Du wirst kein Feuer ohne Licht und Wärme finden, noch Licht und Wärme ohne Feuer. Manchmal finden wir jedoch Wärme ohne Licht und Licht ohne Wärme.

.

¹²¹ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 113.

¹²² Ebd., S. 120.

Mose zieht aus diesen Worten die Schlussfolgerung und überträgt diese Veranschaulichung auf das Thema der Inkarnation und der Trinität und beantwortet somit selbst seine Frage:

Iam ex verbis tuis videris credere, quod, sicut quandoque claritas absque calore et calor provenit absque claritate, et tamen non separantur ab igne, ita et Filius absque Patre et Spiritu Sancto carnem suscepit, nec propter hoc tamen ab eis discessit. ¹²³

Deinen Worten nach scheinst du zu glauben, dass, so wie manchmal Helligkeit ohne Hitze und Hitze ohne Helligkeit erscheint, ohne andererseits aufzuhören, dem Feuer innewohnend zu sein, der Sohn ohne den Vater und den Heiligen Geist Fleisch wurde, ohne sich dadurch von ihnen zu trennen.

Mose sieht die Möglichkeit eines solchen Ereignisses, doch nicht deren zwingende Notwendigkeit. Daraus ergibt sich für ihn die Frage, warum wir glauben müssen, dass sich dies so ereignet habe. An dieser Stelle bedient sich Petrus der *ratio conveniens* und zitiert die Schrift:

Utique sic credo ego, et tu vene intellexisti, si crederes. Dixit enim veritas ipsa: «Ego sum in Patre, et Pater in me est». Et iterum: «Ego et pater unum sumus». ¹²⁴

Gewiss glaube ich das, und du hast es verstanden, wenn du geglaubt hast. Denn die Wahrheit selbst sagt: "Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir." Und wieder: "Ich und der Vater sind eins."

Ähnlich versucht er die Himmelfahrt mit wissenschaftlichen Erklärungen nachzuweisen, doch letztendlich bedarf es der Anführung der Schrift, um dies zu beweisen. Mit der Behauptung, die Himmelfahrt sei ein übernatürliches Ereignis, ist er zunächst zurückhaltend, führt aber dann die Engel Gottes als Transporteure seines Leibes an:

.

¹²³ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 120.

¹²⁴ Ebd., S. 121.

Cum igitur corpus Christi post resurrectionem levissimum et subtilissimum fuerit, quippe cum in morte omnem ponderositatem et spissitudinem amiserit, cuius rei argumentum est, quod ulterius nec cybo nec potu indiguit, cum, inquam tale fuerit et spiritum, id est animam, secum habuerit et preterea deitatem, quae omnibus carnis spiritibus Moyse attestante dominatur et precellit, nunquid non in caelum, cum placuit, ascendere potuit? Item de Helya, cuius corpus nullam per mortem subtilitatem suscepit et tamen coram discipulo suo Helyseo in altum ascendit, quomodo credis rationabiliter et secundum phisicam factum fuit? [...] Cum ergo corpus Chirsti [sic] et per mortem subtile factum sit et per hoc, quod post resurrectionem necessitate aliqua nec manducavit nec bibit, quin et deitatis plenitudinem quae super angelos est, in se habuerit, cur, sicut diximus conscendere in caelum nequivit? Sed et ratio est, quod ascenderit. 125

Denn deshalb war der Leib Christi nach seiner Auferstehung sehr leicht und dünn, nachdem er mit dem Tod jegliches Gewicht und Dichte verloren hatte, was ein guter Beweis dafür ist, dass er später weder Essen noch Trinken brauchte. Wenn dem so ist und er den Geist, das heißt die Seele, in sich hat, die, wie Moses selbst bezeugt, alle Geister des Fleisches beherrscht und übertrifft, konnte er dann nicht in den Himmel auffahren, wie er es wollte? Und was Elia betrifft, dessen Körper nach dem Tod nicht dünn wurde und dennoch vor seinem Schüler Elisa in den Himmel aufstieg, wie, glaubst du, geschah dies gemäß der Vernunft und der Physik? [...] Dann, da der Leib Christi durch den Tod dünner wurde und weil er nach der Auferstehung weder zu essen noch zu trinken brauchte, da er auch in sich die Fülle der Gottheit hatte, die über den Engeln ist, welchen Grund gab es, warum er nicht in den Himmel hinauffahren konnte? Es gab einen Grund für ihn aufzusteigen.

Petrus Alfonsi räumt ein, dass eine auf Vernunft begründete Beweisführung (*sola ratione*) ihre Grenzen hat. Darum müsse man auf die *auctoritas* der Schrift zurückgreifen. So sei die Jungfrauengeburt (*Dialogus VII*) der Beweis dafür, dass Jesus tatsächlich der Messias sei (*Dialogus IX*) und die Rechtfertigung der Ablösung der Erfüllung des Gesetzes Mose durch das neue christliche Gesetz (*Dialogus XII*) auf diese Weise zu betrachten sei. 126

Zum Schluss wirft Mose die Frage auf, ob die Christen nicht etwa Götzendiener seien, da sie sich vor dem Kreuz verbeugten, worauf Petrus zur Antwort gibt, dass diese Handlung nichts anderes sei, als wenn die Juden sich vor einem Altar beugten.

-

¹²⁵ Pedro Alfonso de Huesca: *Diálogo contra los judíos*, S. 167-168.

¹²⁶ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 40.

Es werde doch nicht der Gegenstand angebetet, sondern Gott. So wird Mose von Petrus überzeugt und gibt zu:

Multum certe suae tibi deus dedit sapientiae et te magna illustravit ratione, quem vincere nequeo, immo tu obiectiones meas confutasti ratione. 127

Es ist wahr, dass Gott dir viel von seiner Weisheit gegeben und dich mit großer Vernunft ausgestattet hat, Dinge, die ich nicht überwinden kann; im Gegenteil, du hast meine Einwände mit deiner Argumentation widerlegt.

Zum Schluss verweist Petrus Alfonsi auf die Notwendigkeit des Heiligen Geistes, um die Schrift verstehen und das Richtige vom Falschen unterscheiden zu können. Um den Heiligen Geist zu empfangen sei aber die Taufe notwendig. Und so betet er für Mose, dass die Barmherzigkeit Gottes ihn erleuchte und er am Ende besser dastehe als am Anfang:

Hoc procul dubio donum est Spiritus Sancti, quem in baptismo recipimus, qui et corda nostra illuminat, ne falsum quid credere presumamus. Quod si tu, quod credimus, ipse etiam crederes et baptizari te faceres, eandem Spiritus Sancti illustrationem haberes, ut, quae vera sunt, cognosceres et, quae falsa, respueres. Nunc autem quoniam super te pietatem habeo, dei misericordiam imploro, ut Spiritus sui plenitudine te illustret et finem meliorem quam principium tibi prestet. Amen. 128

Ohne Zweifel ist dies die Gabe des Heiligen Geistes, die wir bei der Taufe empfangen, die auch unsere Herzen erleuchtet, damit wir uns nicht anmaßen, irgendetwas Falsches zu glauben. Aber wenn du selbst glaubtest, was wir glauben, und dich taufen ließest, hättest du die gleiche Erleuchtung des Heiligen Geistes, dass du die Dinge erkennen könntest, die wahr sind, und die Dinge ablehnen könntest, die falsch sind. Aber jetzt, da ich Mitleid mit dir habe, flehe ich die Barmherzigkeit Gottes an, dich durch die Fülle seines Geistes zu erleuchten und dir ein besseres Ende als den Anfang zu geben. Amen.

Damit würde sich der Zwiespalt der beiden kontroversen Stimmen im Autor des Dialogs schließlich in der völligen Überzeugung des Glaubens auflösen. Obwohl

¹²⁷ Pedro Alfonso de Huesca: Diálogo contra los judíos, S. 193.

¹²⁸ Ebd., S. 193.

die *Dialogi*, wie der Titel schon andeutet und wie bereits gesagt, hier ein Gespräch zwischen zwei Gesprächspartnern ist, handelt es sich ja in diesem Fall – wie bereits erwähnt – in Wirklichkeit um einen inneren Dialog mit sich selbst, und bei den Gesprächspartnern Mose und Petrus geht es um die Auseinandersetzung des Mose Sephardi als Juden und Petrus Alfonsi als konvertierten Christen, also um ein und dieselbe Person. Die innere christliche Überzeugung des Petrus Alfonsi von der Existenz eines Gottes mündet letztendlich in den Konsens der Überzeugung der Juden an die Existenz Jahwehs als den Gott des Alten Testaments, und an den Glauben der Muslime an Allah als ihren Gott. Die Diskrepanz der Glaubensansichten arbeitet sich an der Auseinandersetzung mit der Frage des Erlösers ab. Für die Christen ist Jesus der von Gott gesandte Heiland. Der Befreier der Moslems ist Mohammed. Und die Juden warten noch auf den versprochenen Messias.

Eng mit dem Glauben verbunden ist die Frage der Moral. Sie ist aber nicht nur Gegenstand der Religion, sondern der Philosophie. Als ehemaliger Rabbiner und neu konvertierter Christ, hatte Petrus Alfonsi nicht nur tiefe Einsichten in den Islam, sondern war auch ein Kenner der Philosophie des Aristoteles. Das bewegte ihn offensichtlich dazu, eine Sammlung von orientalischen Märchen, die aus dem Arabischen, Persischen und Sanskrit übersetzt wurden, zusammenzustellen, mit dem Ziel, didaktische Modelle zu schaffen. So schuf er die *Disciplina clericalis* mit 34 Exempeln, die in einem Rahmen eingebettet sind. Dadurch begründete er die Rahmenerzählung als Erzählform, die von anderen zeitgenössischen und späteren Novellenautoren in Spanien sowie in anderen Ländern Europas wie Deutschland, England, Frankreich und Italien übernommen wurde.

5. Das Exemplum als Erzählform

Etymologisch geht das Wort Exempel auf das lateinische Exemplum zurück, was wörtlich 'das [als Muster] Herausgegriffene' bedeutet. Das Exempel – ein Begriff aus dem Mittelhochdeutschen – ist also ein Beispiel, das als Muster dient¹. Beispiele wurden in positiver Hinsicht gebraucht, wenn man etwas als nachahmenswert empfand (Tugend) bzw. etwas für verabscheuungswürdig erachtete (Laster). Das Exempel war Bestandteil der Rhetorik der Antike. Dabei standen nicht die Personen als solche im Mittelpunkt des Interesses, sondern die Eigenschaften, die sie verkörperten.

Die Literaturwissenschaft hat dahingehend Anstrengungen unternommen, das Exemplum als literarische Gattung zu erfassen. Daraus würde sich die Frage ergeben, ob Petrus Alfonsi der Begründer dieser neuen Gattung bzw. der Einführende dieser Gattung in Europa wäre, wenn man bei Exemplum überhaupt von einer Gattung an sich sprechen kann. Trotz des herrschenden Pluralismus im Hinblick auf terminologische Konventionen und analytische Methoden innerhalb der Exempla-Forschung, besteht aber ein gewisser Konsens dahingehend, dass es sich beim Exemplum um keine literarische Gattung handelt, sondern um eine rhetorische Funktion oder, wie vorher zitiert, um eine "Argumentationstechnik". Dabei sind Inhalt, Form oder Narrativik von sekundärer Bedeutung. Im Vordergrund steht die Frage nach der Funktionalität des Exemplums in seinem jeweiligen Zusammenhang.² Allerdings gibt es auch abweichende Meinungen darüber. In Wilpert Geros Sachbuch der Literatur wird von der Gattung des Exemplums gesprochen:

Die Gattung lebt fort im MA. In Homilien und Dialogen Gregors d. Gr., der *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi, bes. aber seit der 2. Hälfte des 12. Jh. in Traktaten und Predigten (›Predigtmärlein‹) zur Verdeutlichung von theolog. Vorstellungen, als Beweis für die Kraft des Glaubens an e. Lebensbeispiel und gleichzeitig ›Belohnung‹ der Hörer.³

¹ Eintrag *Exempel* in: Friedrich Kluge (1999): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 22. Bearb. v. Elmar Seebold. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 194.

² Markus Schürer: Das Exemplum oder die erzählte Institution: Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts. Münster: LIT Verlag, 2005, S. 51.

³ Gero Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart: Kröner 1989⁷, S. 272.

Die aus den Exempla entstehende Novelle wurde zwar schon im 13. Jahrhundert eindeutig als Gattung definiert und allgemein anerkannt, aber 'richtiggehend' anerkannt wurde sie erst im 14. Jahrhundert mit Giovanni Boccaccios Werk *Il Decamerone*, welches ihn zum "Vater und Stifter der Novelle", zum "Vater und Meister der Gattung" machte.⁴ Zwar gab es schon geschichtlich belegte Vorläufer der Gattung, doch ihre Verankerung vollzog sich erst mit dem *Dekameron*.⁵

Später wurde das Exemplum wegen seine in der Kirche hervorrufenden Gelächter zeitweilig durch die evangelische Reformation unterdrückt, ,während die kath. Kirche, die Dominikaner, Franziskaner und bes. Jesuiten das E. weiterhin pflegen'.6 Der immer stärker werdende Einfluss der italienischen Novelle und des Schwanks führte zur Auflösung der Exemplumliteratur.⁷ Dennoch hinterlassen die Exempla unverwischbare Spuren, da sie im Wesentlichen zu der Entwicklung der Novellenerzählung – wie im Falle des Decameron bzw. der Canterbury Erzählungen – beigetragen haben, was wiederum dem Urvater der europäischen Rahmenerzählung im lateinischen Mittelalter in Europa, Petrus Alfonsi, zu verdanken ist, der – wie zuvor erwähnt -durch seine Disciplina clericalis die genannte Rahmenstruktur wie sie in früheren Erzählungen wie Tausendundeine Nacht – deren Ursprung nicht bekannt ist - oder Kalila und Dimna vorkommen. Bei Tausendundeine Nacht weiß man nicht, ob die Erzählung aus Indien oder Persien stammt, bei Kalila und Dimna hingegen ist bekannt, dass diese Sammlung von Fabeln, Märchen und Geschichten aus Persien stammt. Tatsache ist, dass die genannten morgenländischen Erzählungen im 8. Jahrhundert ins Arabische übersetzt wurden.⁸ In einem Artikel über

-

⁴ Siehe N. Fischer (1973). "Eine plötzliche und umgrenzt bleibende geistige Erregung...": Zum Novellenbegriff Robert Musils. *Monatshefte*, 65(3), S. 224, URL: www.jstor.org/stable/30155100 [Stand 02. August 2020].

⁵ Thomas Degering: *Kurze Geschichte der Novelle: von Boccaccio bis zur Gegenwart*, München: Wilhelm Fink Verlag GmbH & Co. KG 1994, S. 11.

⁶ Gero Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, S. 272.

⁷ Ebd., S. 273.

⁸ Arabia Interculture ~ Interkulturelle Bildung, Training und Beratung | Postmigrantische Integrationsbegleitung, URL: https://arabiainterculture.wordpress.com/category/medienkompetenz/ [Stand 03. Februar 2019].

Beatrice Gründler, die an der Freien Universität in Berlin eine Professur für Arabistik innehat, heißt es dazu:

Den Weg der Manuskripte, ihrer Übersetzungen und inhaltlichen Veränderungen nachzuvollziehen ist eine Mammutaufgabe. Ihren Ursprung nahm die Textsammlung im 3. Jahrhundert, sie kam von Indien über den mittleren Osten bis nach Europa. Unter Verwendung von auf Sanskrit verfassten Quellen wurde "Kalila und Dimna" zunächst im Mittelpersischen verfasst und dann im 8. Jahrhundert ins Arabische übersetzt. Davon sind seit dem 9. Jahrhundert Fragmente in Form von Zitaten überliefert. Mit dem 11. Jahrhundert beginnen die Übersetzungen in europäische Sprachen. Aus dem 13. Jahrhundert schließlich datieren die ersten vollständigen Handschriften in der Weltsprache Arabisch. Aus dem Arabischen stammen alle späteren Fassungen, wie die hebräische, lateinische und deutsche.

Das Exempel ist primär funktionell bestimmt. Es wird übereinstimmend mit der antiken Rhetorik einen geschichtlichen oder fiktiven Fall darstellen, der als Beleg, Erläuterung oder Veranschaulichung eines allgemein(er)en Sachverhalts fungiert. Dieser funktionalen Dreiteilung stehen in der antiken und mittelalterlichen Rhetorik die Zweiteilung der Argumentation und Illustration gegenüber. Der Beweis wird vom argumentativen Beispiel gestützt, wogegen die Erklärung und Veranschaulichung auf die Illustration zurückgreifen. Während die Erzählungen im *Decameron* der *exornatio*, also der Ausschmückung dienen, ist die Struktur des Erzählrahmens in den 'Sieben weisen Meistern' in Form einer der *probatio*, also der Beweisführung dienenden Argumentationskette. Das Exempel fand man bereits in der griechisch-römischen Antike und wurde vor allem in der Gerichtsrede zur Beweisführung eingesetzt. Aristoteles führt es im II. Buch seiner Rhetorik als Beweismittel der Rede an:

Es gibt aber zwei Gattungen von gemeinsamen Beweismitteln: Beispiel und rhetorisches Schlußverfahren (Enthymem); [...] Es gibt aber zwei Arten von Beispielen: Die eine Art des Beispiels ist die, früher geschehene Taten zu berichten, die andere aber die, etwas Ähnliches

⁹ Berlin University Alliance – Archäologin der Schriftkultur, URL: https://www.berlin-university-alliance.de/impressions/171005-beatrice-gruendler/index.html [Stand 03.Januar 2019].

¹⁰ Ralf-Henning Steinmetz: *Exempel und Auslegung: Studien zu den "Sieben weisen Meistern*", Berlin: De Gruyter 2000, S. 129-130.

zu erdichten. Von dieser letzten Art ist die eine Unterart das Gleichnis, die andere die Fabel wie die von Äsop und die libysche.¹¹

Auch der römische Philosoph Marcus Tullius Cicero führte in der römischen Antike das Exemplum in seiner Abhandlung *De inventione* an: "*Exemplum est, quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat*", also "Ein Beispiel ist das, was eine Sache durch das Gewicht oder durch den Fall irgendeines Menschen oder eines Geschäfts bekräftigt oder entkräftet."¹²

Mittels eines Exempels wird eine abstrakte Aussage bzw. Lehre durch die Illustration konkret gemacht (*illustrare*). Anschließend wird der Beweis induktiv erbracht, d.h., man schließt vom konkreten Beispiel auf den allgemein gültigen Fall (*demonstrare*). Schließlich hat das Exemplum auch die Funktion, seine Leser zu erbauen bzw. zu unterhalten (*delectare*). Nicht zuletzt will das Exemplum den Antrieb zum Handeln durch seine Überzeugungskraft (*persuasio*) liefern.

Dieses Vorgehen lässt sich zum Beispiel anhand des XXXI. Exempels in der Disciplina clericalis gut erklären. Im Gespräch über den Tod illustriert der Vater die Thematik durch die Geschichte Vom Schafhirten und vom Viehhändler. Ein Schafhirt träumte, dass er tausend Schafe besaß. Ein Viehhändler wollte sie ihm abkaufen und mit Gewinn weiterverkaufen. Als sie sich um den Preis stritten, verging der Traum. Damit wollte der Autor veranschaulichen, dass die Dinge und Interessen dieser Welt vergänglich wie ein Traum sind (illustrare). Am konkreten Fall dieser Geschichte erbringt er den Beweis der Vergänglichkeit des irdischen Daseins mit seinen Sorgen (demonstrare):

¹¹ Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort v. Franz G. Sieveke. 5., unveränd. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1995. (=UTB für Wissenschaft: UniTaschenbücher; 159). II. Buch, 133f.

¹² Marcus Tullius Cicero: Über die Auffindung des Stoffes (De inventione), Über die beste Gattung von Rednern (De optimo genere oratorum). Lateinisch-deutsch. Hg. u. übersetzt v. Theodor Nüßlein. Düsseldorf, Zürich: Artemis u. Winkler Verlag, 1998. (=Sammlung Tusculum). I. Buch, S. 49, 92, Übersetzung, S. 50, 93.

¹³ Vgl.: "Exempla – Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens" in: Schritte zur Literaturwissenschaft, Bd. 10, S. 10, Anmerkung 3.

Opilio quidam in somnis mille oves habuit. Quas mango quidam cupiens emere, ut carius venderet, sicut somnianti visum fuerat, pro unaquaque ove duos solidos dare volebat. Sed qui vendebat, cum duobus solidis denarium pro unaquaque poscebat. Illis contendentibus de pretio hoc modo somnus evanuit. Sed venditor, dum esse somnium comperit, nondum apertis oculis clamare coepit: "Pro unaquaque mihi viginti denarios tribue, et quotquot sunt, tecum abduces!"14

Ein Schafhirte hatte in seinen Schlafträumen tausend Schafe. Diese wollte ein Händler kaufen, um sie teurer zu verkaufen. Er wollte für jedes Schaf zwei Goldmünzen geben, wie es der Träumer für richtig angesehen hatte. Aber der sie verkaufen wollte, forderte zusammen mit den zwei Goldmünzen noch für ein jedes einen Denar. Während jene auf diese Weise über den Preis stritten, war der Schlaf vorbei. Doch als der Verkäufer merkte, dass dies nur ein Traum war, begann er mit noch nicht geöffneten Augen zu schreien: "Gib mir für jedes zwanzig Denare, und du kannst so viele mitnehmen, wie es sind."¹⁵

Obwohl der Schafhirte aufgewacht war, versuchte er im Traum weiterzuleben. Der Traum war für ihn immer noch Realität, und danach richtete er sein Handeln aus, auch wenn jene Welt in Wirklichkeit schon Vergangenheit war. Auf diese Weise warnt der Autor davor, sich von den Dingen des Diesseits verhaften zu lassen, obwohl die Vergänglichkeit des irdischen Lebens unabwendbar mit dem Tod besiegelt wird. Damit einhergehend wird in der *Disciplina clericalis* der Aspekt der Nachahmung (*imitatio*)¹⁶ in einer appellativen Funktion ganz klar herausgestellt. So rät der Vater seinem Sohn: "*Quod vitare nequis, constanti sustine mente!"*,¹⁷ also: "Was du nicht vermeiden kannst, ertrage standhafthaften Sinnes!"¹⁸ Somit wird der Leser zur Nachahmung (*imitatio*) aufgefordert. Dies geschieht auf der Grundlage von Überzeugungsarbeit (*persuasio*). Nicht nur ist das genannte Exempel lehrreich, sondern auch unterhaltsam (*delectare*). Der Begriff des Exempels blieb nicht der antiken Rhetorik vorbehalten. Er wurde zur Bezeichnung einer narrativen Minimalform

¹⁴ Disciplina Clericalis, S. 176.

¹⁵ Ebd., S. 177.

¹⁶ Vgl. Markus Schürer: Das Exemplum oder die erzählte Institution, S. 51.

¹⁷ Disciplina Clericalis, S. 178.

¹⁸ Ebd., S. 179.

verwendet.¹⁹ Daxelmüller liefert eine prägnante Begriffsbestimmung des ,Exemplums':

E., wörtlich 'Beispiel', wird von der mediävistischen, literaturhost., theol. und folkloristischen Erzählforschung einseitig als narrative Minimalform definiert, die einen abstrakten, theoretischen oder thesenhaften Textsinn konkret beleuchtet (illustrare), die in diesem enthaltene Aussage induktiv beweist (demonstrare) und damit sowohl eine dogmatische oder didaktische Interpretationshilfe schafft als auch – je nach dem das E. bestimmenden Kontext – mit moralisierender Implikation zur Belehrung, Erbauung oder Unterhaltung des Rezipienten (Lesers, Hörers) beiträgt (delectare). Ziel des E.gebrauchs ist die auf seiner Überzeugungskraft (persuasio) beruhende Aufforderung, sich am beispielhaften Vorbild zu orientieren (imitatio). Das E. begegnet in verschiedenen Anwendungsebenen und Funktionsbereichen. Es ist keine eigene, für sich lebensfähige literar. Gattung [...], sondern seit der Antike Teil einer aus der Gerichtsrede hervorgegangenen Argumentationstechnik.²⁰

Die Exempelforschung begann im 19. Jahrhundert.²¹ Wie bereits erläutert, ging der Exempelbegriff über das 'religiöse und homiletisch-pastorale Schrifttum' hinaus. Sowohl Aristoteles als auch Cicero kannten die exemplarhafte 'Vergegenständigung und Beglaubigung' aus der *historia*, nämlich dem Bericht wirklicher Ereignisse ('res gesta'), dem *argumentum*, d.h., der Erzählung möglicher bzw. wahrscheinlicher Ereignisse und der *fabula*; diese Erzählung unterliegt dem Wahrscheinlichkeitsprinzip. Diese Arten exemplarischer Eigenschaften konnten als Instrument zur Überzeugung von Adressaten dienen.²² Das Exemplum im Sinne einer Argumentationstechnik wurde später in ihrer Funktion von den Kirchenvätern zunehmend zur ermahnenden bzw. abschreckenden moralischen Erzählung eingeschränkt:

In seiner Schrift *De doctrina christiana* schuf Augustinus im religiösen Kontext die Voraussetzung für eine Verwendung von Exempeln, die die Vermittlung von tugenhaftem Verhalten

¹⁹ Markus Schürer: Das Exemplum oder die erzählte Institution, S. 51.

²⁰ Ebd., S. 51.

²¹ Bernd Engler und Kurt Müller: "*Exempla* – Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens" in: Schritte zur Literaturwissenschaft, Bd. 10, S. 9.

²² Vgl. ebd., S. 10.

mittels *virtutis exempla* mitunter auch abschreckend mittels *vitia exempla* anstelle von abstrakt belehrenden Regeln (*praecepta*) in den Vordergrund des didaktischen Interesses rückte. Beispiele aus der Geschichte bzw. dem alltäglichen Leben wurden durch Beispiele aus der Heiligen Schrift erweitert; die beispielhaften Taten außergewöhnlicher Personen fanden in Christus' Lebensweg und seiner Erlösungstat ihre Vollendung; sein Beispiel wurde zum *exemplum exemplorum* überhöht und zur Nachahmung empfohlen. Hatte Cicero in *De oratore* (II, ix, 36) mit seinem Konzept der "historia magistra vitae" der Geschichte und den in ihr tradierten exemplarischen *res gesta*, d.h. dem Bericht tatsächlicher Handlungen beispielhafter Personen, den Vorzug bei der sittlichen Erziehung des Menschen durch Vorbilder gegeben, so übernahmen die christlichen Multiplikatoren von Exempeln die klassischen Bewertungskategorien, ersetzten jedoch die antiken Helden durch christliche Heilige.²³

Im 13. und 14. Jahrundert erfuhr das Exemplum einen Wandel ,von der sittlicherbaulichen Beispielerzählung im Sinne der *virtutis exempla* zur humoresken Verwendung. Exempla dienen nicht zwingend der Unterstreichung einer von religiösen Instanzen festgelegten Ethik, sondern zur Veranschaulichung der diversen Erkenntnisse, die von den überlieferten Schriften herrühren bzw. aus den Erkenntnissen über die Natur des Menschen, die aus den Erfahrungen des Autors erwachsen sind. Somit wird die asketische mittelalterliche Anthropologie hinterfragt, wie dies aus Boccaccios *Decameron* ersichtlich ist.²⁴

Im Mittelalter kam es am wahrscheinlichsten zu Kontakten zwischen orientalischen und abendländischen Literaturzirkeln, was sich über die mögliche mündliche Überlieferung hinaus auf die schriftlichen Texte einiger Autoren und Werke in der Exempla-Literatur niederschlug. Im 12. Jahrhundert war diese Erzählform ein noch unbestelltes Feld der Erzählung. Ausnahme ist die frühe *Disciplina clericalis*, was sich allein aus der Übernahme der arabisch-jüdischen Erzähltradition erklärt, die mit 'beispielhaften Geschichten' Lebensweisheiten vermittelte. Erst zum 13. Jahrhundert kam die Wende. Ein wichtiger Grund für die Entwicklung des Exemplums zu einer eigenen literarischen Form – wenn man sie so bezeichnen kann – war das

-

²³ Bernd Engler und Kurt Müller: "Exempla – Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens" in: Schritte zur Literaturwissenschaft, Bd. 10, S. 11.

²⁴ Vgl. Volker Kapp: "*Exempelerzählung bei Guazzo* in: Schritte zur Literaturwissenschaft, Bd. 10, S. 112.

wachsende Bedürfnis von Predigern, ihre Botschaften mit einleuchtenden Beispielen zu veranschaulichen. Die beliebte *Disciplina clericalis* lieferte das ideale Material dazu, was die Predigten des Engländers Odo von Cheriton, des Deutschen Cesarius von Heisterbach und des Franzosen Jakob von Vitry prägte. Der auf die "Lehre" ausgerichtete Aufbau und der leicht zu übertragende Inhalt bewirkten, dass sich das Exemplum verselbständigte. Die Exempla wurden exzerpiert und mit "Exemplarischem" aus mündlicher Überlieferung und eigenem Erleben nach Bedarf vermischt. Sie wurden in Handbüchern thematisch bzw. alphabetisch neu geordnet. Auf diese Weise entstanden zahlreiche Exempla-Sammlungen in unterschiedlicher Zusammensetzung und variierendem Umfang, je nach Absicht des Autors bzw. Kompilators: Belehrung, Erbauung, Unterhaltung oder pure Wissensvermittlung.²⁵

Die Wellen religiöser Konflikte und Reformen, die das lateinische Europa erfassten, machten die Predigt zu einem wirksamen Kommunikationsmedium und zu einem Mittel zur Polemik. Nicht nur die Bibel, sondern auch die klassische Literatur, die profane Geschichte und moralisch-didaktische Texte wurden als Argumentationshilfen zur Unterstützung der Prediger eingesetzt. So war die *Disciplina* für sie eine wertvolle Fundgrube an Exempla, was zur Verbreitung ihres Inhalts im 14. und 15. Jahrhundert über das lateinische Europa führte.²⁶

²⁵ Albert Zimmermann: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1985, S. 134-135.

²⁶ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 139.

6. Der Begriff der Novelle

An dieser Stelle soll ein wenig auf den Begriff der Novelle eingegangen werden, da in dieser Dissertation Bezug auf die Novellistik genommen wird. Der Begriff der Novelle als literarischer Begriff ist seit Boccaccios *Decameron* bekannt¹. Freilich hätte man den Begriff "Novellistik" einfach durch das Substantiv "Erzählkunst" ersetzen können. Der Begriff "Novellistik" als Kunst der Novelle² ist in dieser Dissertation deswegen angebracht, da sich "Novelle" auf ein bestimmtes Genre der Erzählkunst beschränkt und die Thematik somit enger fasst:

Das italienische Wort novella = Neuigkeit, das auf das altprovenzalische 'novela' (12. Jahrhundert) zurückgeht, hat jedoch mit dem lateinischen Wort novella der Juristensprache nicht das geringste zu tun. Es meint in der späteren Übertragung auf die literarische Gattung eine Prosaerzählung meist geringeren Umfangs, die ein ungewöhnliches, "neues" Ereignis berichtet. Mit "neu" kann die Geschichte selbst gemeint sein oder auch nur die Art des Erzählens, die sie als neu erscheinen läßt.³

Boccaccio schöpfte aus der Vielfalt der kleineren erzählenden Gattungen aus dem romanischen Mittelalter sowie aus den Erzählungen aus dem Orient und der Antike. Zu ihnen zählen in erster Linie Exemplum, Fabliau, Legende, Lai, Mirakel, Vida, altprovenzalische Nova und die damals bekannte orientalische Erzählliteratur. Da Gattungen nicht starr sind und sich im Laufe der Zeit verschieben können, weil sich ihr Verhältnis zu anderen Gattungen ändert bzw. weil sich ihre Einschätzung von seiten des Publikums ändert, unterscheiden sie sich in ihren Eigenschaften von anderen Gattungen. So durchlebt die Novelle in ihrer Entwicklung eine literarische Evolution, allerdings nicht als kontinuierliche Entwicklung. Man kann lediglich gewisse Rückgriffe auf die Erzählweisen Boccaccios verzeichnen, doch nachfolgende Autoren, wie zum Beispiel Franco Sacchetti, oder der Verfasser der *Cent nouvelles nouvelles* setzen das von Boccaccio Erreichte nicht einfach fort, sodass in Relation zu anderen, konkurrierenden Gattungen kein Fortgang einer Entwicklung zu sehen ist. Boccaccios Novellistik ist noch an die Tradition der exemplarischen und

¹ Vgl. *Novelle: Begriff, Gattungsgeschichte, Merkmale* – Begriff, Gattungsgeschichte und -merkmale, URL: www.zum.de/Faecher/D/BW/gym/Novellen/gattung.htm [Stand 20. Januar 2014].

² Duden, URL: www.duden.de/rechtschreibung/Novellistik [Stand 20. Januar 2014].

³ Benno von Wiese: *Novelle*, Stuttgart: J.B. Metzler 1969⁴, S. 1.

schwankhaften Erzählformen des Mittelalters gebunden, doch der Autor bringt etwas Neues, noch nie Dagewesenes. Eine Gattung kann der anderen als Ansatz für eine Weiterentwicklung dienen. Wie die nachfolgenden Schriftstellergenerationen auf Boccaccio zurückgreifen, so bezieht auch er Material aus dem Textbestand von Petrus Alfonsi, wie dies aus dem Exemplum vom »Beispiel eines echten Freundes« (»Exemplum de integro amico«) ersichtlich ist. Boccaccios Novelle X 8 greift eindeutig auf die genannte Vorlage zurück. Diese Erzählung verkörpert das Ideal einer wahren Freundschaft. Die zwei Kaufleute aus Baldach und Ägypten haben kein Eigenleben und stehen für Vorbilder, wie sie niemals im Leben so existieren, jedoch als Idee vorgestellt werden, in welcher der Großmut und die Freundschaft zum Ausdruck kommen. Der Herr des Hauses führt dem Gast alle Frauen vor, damit er sich eine von ihnen aussuche. Dieser entscheidet sich für die letzte Dame, die vorgestellt wird, nämlich für die Braut des Gastgebers:

Habebat autem dominus quandam nobilem puellam in domo sua, quam iam diu educaverat, ut eam acciperet in uxorem; quam et ostendit ei. Aeger vero aspecta hac ait: "Ex hac est mihi mors et in hac est mihi vita!" Quo audito dedit ei puellam nobilem in uxorem cum omnibus, quae erat cum ea accepturus. Et praeterea dedit ei ea, quae erat daturus puellae, si eam acciperet in uxorem. His completis, accepta uxore cum his, quae cum uxore acceperat, et negotiatione facta rediit in patriam.⁶

Der Herr hatte aber schon lange eine adlige junge Frau in seinem Haus, die er großgezogen hatte, um sie zur Frau zu nehmen. Als der Kranke sie jedoch erblickte, sagte er: "In ihrer Hand liegt mein Tod und mein Leben." Daraufhin gab er ihm das adlige Mädchen mit allem, was er für es erhalten wollte, zur Frau, und dazu noch das, was er dem Mädchen gegeben hätte, wenn er sie selbst zur Frau genommen hätte. Nachdem all dies ausgeführt war und nachdem er seine Handelsgeschäfte erledigt hatte, kehrte er mit seiner Frau und mit dem, was er zusammen mit seiner Frau erhalten hatte, in seine Heimat zurück.⁷

⁴ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle – Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit,* S. 8-10.

⁵ Vgl. *Disciplina Clericalis*, S. 38-43.

⁶ Ebd., S. 40.

⁷ Ebd., S. 41.

Der hier gezeigte Großmut ist eine Selbstverständlichkeit. Es erweckt den Eindruck, als ob sich das Verschenken der eigenen Braut und die Annahme dieses Geschenks von selbst verstehen. Diesem Ideal des Großmuts und der Feundschaft hat sich die Braut unterzuordnen, ohne dass sie nach ihren Wünschen gefragt wird. Anders verhält es sich in der Version Boccaccios, in der zwar die Handlung beibehalten wurde, aber der Autor den Personen Titus und Gisippus ein eigenes Bewusstsein verliehen hat, mit dem sie die jeweilige Situation als etwas Besonderes zu bedenken imstande sind. Dadurch wird der Sinn der Geschichte kompliziert. Die Personen sind nicht mehr Mittel zur Verkörperung von Ideen, sondern sie zeigen Selbstbewusstsein und können eigenverantwortlich handeln. Anders als im Exemplum von Petrus Alfonsi, gerät Titus in einen Gewissenskonflikt, weil er sich einerseits nach der Braut seines besten Freundes sehnt, aber andererseits seinem Freund gegenüber Loyalität schuldig ist. So ist er verunsichert:

E da questo ragionamento, faccendo beffe di se medesimo, tornando in sul contrario, e di questo in quello, e di quello in questo, non solamente quel giorno e la notte seguente consumò, ma piú altri, intanto che, il cibo ed il sonno perdutone, per debolezza fu costretto a giacere.⁹

Von diesen Trugschlüssen kehrte er dann wieder, indem er sich selbst verspottete, zu deren Gegenteil zurück, von diesem wieder zu jenen, von jenen zu diesem, und brachte so nicht bloß diesen Tag und die folgende Nacht hin, sondern noch viele andere, bis er Appetit und Schlaf verlor und von Entkräftung auf das Lager niedergeworfen wurde.¹⁰

Die Prämeditation des Titus, die Reise nach Griechenland zur Hochzeit seines Freundes Gisippus zu unternehmen, um der Braut seines Freundes zu begegnen, unterscheidet sich von den Prämissen des Exemplus in der *Disciplina clericalis*. Ihm wird klar, in welche schwierige Lage er sich durch diese bewusste Entscheidung hineinmanövriert, zumal er sich in einen Gewissenskonflikt begibt, als der

⁸ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, S. 44-45.

⁹ https://it.wikisource.org/wiki/Pagina:Boccaccio_-_Decameron_II.djvu/284, S. 338 [Stand 28. Juli 20]. Aktualisiert: https://it.wikisource.org/wiki/Pagina:Boccaccio_-_Decameron_II.djvu/284 [Stand 11.02.22].

¹⁰ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, aus dem Italienischen von Karl Witte, Köln: Anaconda Verlag GmbH 2013, S. 807.

Freund ihm seine Braut anbietet. Anders als im Exemplum, offenbart sich bei Titus das Gewissensproblem gegenüber seinem Freund, was wiederum eine Komplikation hervorruft. Darin erkennt man den Unterschied der Novelle Boccaccios vom Exemplum des Petrus Alfonsi. Dazu kommt eine weitere Komplikation in der Novelle, nämlich das eigene Bewusstsein der Braut Sophronia. Sie weiß ihre besondere Lage einzuschätzen und erkennt die eingefädelte Manipulation, was sie dazu bewegt, das Haus des Gisippus mit Empörung zu verlassen. Sie hat einen eigenen Willen und beschwert sich. Ein weiteres Problem entsteht dann dadurch, dass sie von ihren Verwandten und sogar von den Verwandten ihres Verlobten unterstützt wird und diese das Verhalten des Gisippus verurteilen, sodass er zu einer problematischen und verwerflichen Figur wird. Gilt im Exemplum des Petrus Alfonsi das Handeln des Bräutigams als großmütig und opferbereit, wird dieses Handeln in der Novelle als rücksichtslos und verwerflich verurteilt. Den hochgepriesenen Idealen des Exemplums gegenüber wirken die realen Umstände eher antagonistisch. Die Novelle stellt somit den Sinn des Exemplums in Frage, weil es die idealen Absichten zwar hervorhebt, aber die realen Umstände außer Acht lässt. Mit Boccaccios Novelle ist das Ideal der Grossmut nicht mehr bedingungslos, sondern ist nur relativ gültig, entsprechend den Modalitäten seiner Verwirklichung. Dadurch läutet er den Übergang von einer idealistischen zu einer realistischen Moralauffassung ein. Boccaccio ist hinsichtlich der Vollendung dieser Transition allerdings noch etwas zurückhaltend und wagt es nicht, mit der Tradition der mittelalterlichen Erzählweise vollends zu brechen. Nach der Komplizierung im ersten Teil findet er einen Kompromiss, um zur alten exemplarischen Ordnung zurückzukehren. Eine nicht vollendete Rede des Titus vor der Verwandschaft und Sophronias bewegt schließlich diese zur Vermählung mit ihm, sodass die beunruhigten Menschen wieder Ruhe finden. Anders als im unmotivierten Exemplum des Petrus Alfonsi, ist Titus dadurch motiviert, der permanenten Verachtung durch die Verwandschaft und der Braut ein Ende zu bereiten.¹¹

¹¹ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, S. 47-48.

Bahnbrechend für Boccaccios Novellenstruktur ist der neue Denkansatz, der die Welt nicht mehr unter einer vorgegebenen Ordnung unter providenzieller Vorherbestimmung allen Geschehens sieht, sondern die irdische Wirklichkeit in ihrer Vieldeutigkeit als noch zu ordnende Problematik, die ,einer abmildernden Kontrolle unterworfen bleibt' erkennt. 12 Diese neue Struktur der Novelle setzt sich ab von den mittelalterlichen Vorläufern, wie zum Beispiel Fabliau, Nova und Exemplum. Es findet eine Verlagerung von der providentiellen Lenkung hin zur Selbstbestimmung durch eigenveranwortliches Handeln statt. Die beteiligten Personen legen kein reaktives Verhalten an den Tag im Sinne eines außerweltlichen Systems, sondern ihr Bezugssystem ist innerweltlich. Die Einpoligkeit der Person in Abhängigkeit von der Providenz, die den Ansprüchen von überpersönlichen Ideen und Normen unterlegen ist, wird abgelöst von der Doppelpoligkeit der Person, die ,für sich selbst aufkommen kann' und nicht mehr 'Objekt eines überpersönlichen Geschehens' ist, sondern ,selber zum Subjekt' wird. Den zugehörigen Gegenpol hat sie in sich selbst und ist innerhalb der realen Welt zu finden. Dadurch entsteht die 'Problematik der irdischen Wirklichkeit'. Die Welt ist nicht mehr ,schicksalhaft oder providenziell vorgeordnet oder gelöst', wodurch sie offene Möglichkeiten zur Freiheit und zur Selbstbehauptung des Menschen schafft, was wiederum zu Problemen führt; es ist eine Welt, die keine Auflösung und Rückführung in eine providentielle Ordnung mehr garantiert. Dadurch kann die Geschichte einen "ungelösten Rest' hinterlassen, was zur Beunruhigung führen kann. Die Entdeckung der Wirklichkeit ist ein bedeutsames Merkmal der Novelle in der Transition vom Mittelalter in die Neuzeit. Das Absolute wird relativiert, besonders in der Liebesauffassung, sodass die Diskrepanz zwischen abstrakten Ideen und realen Bedingungen der Realität zu einem Bestandteil der Gattung Novelle wird. 13

Betrachten wir das Exemplum im Vergleich zu anderen mittelalterlichen Erzählungen, kann nach Hans-Jörg Neuschäfer die Novelle sogar als Antiexemplum aufgefasst werden¹⁴. Das Exemplum als Vergleichspunkt zu wählen, scheint deswegen

¹² Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 49.

¹³ Vgl. ebd., S. 50-51.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 52.

wichtig zu sein, weil die übrigen mittelalterlichen Erzählgattungen einen beachtlichen Bezug zu ihm haben. Charakteristisch für das Exemplum ist die Kürze und Prägnanz, mit der eine ,vorgegebene allgemeine Lehre oder These durch ein Beispiel demonstriert, belegt und bestätigt wird. 15 Will man also die Novelle eher als Antiexemplum beschreiben, macht es Sinn, die Charakteristiken des Exemplums ins Gegenteil zu verkehren. Somit gilt nicht mehr die strenge Bezogenheit von Lehre und Erzählung, d.h., die Lehre ist weder die Veranlassung noch das Fazit für die Erzählung. Sie ist nicht mehr so rigoros auf die ausschließliche Illustrierung und Bestätigung der Lehre fixiert. Auch die Demonstration büßt an Veranschaulichungskraft ein und ist nicht mehr das zentrale Thema der Erzählung. Das gilt auch für die Zweckmäßigkeit der Mitteilung. Für das Exemplum gibt es keine Infragestellung oder Zweifel, da das Gesetzhafte in vorbildlicher Weise die Rückkehr zur göttlichen Ordnung erzwingt. Dasselbe gilt für die Naturgesetze, so etwa die natürlichen Instinkte, die aus angelernten Mustern der Erziehung, also der nutritura, ausbricht und dem Diktat der natura folgt, etwa wie ,die Katze, die eben niemals das Mausen lassen will', wie das Experiment des Marcolfus beweist:

Noch steht die Beweisführung von Nr. 5, Natur sei stärker als Erziehung, aus. Man setzt sich zu Tisch [...], Marcolfus hat in seinem Ärmel drei Mäuse versteckt [...]. Salomon hat eine Katze so erzogen, daß sie bei Tisch eine Kerze hält. Als Marcolfus nun eine Maus nach der anderen aus dem Ärmel läßt, hört die Katze anfänglich auf die Ermahnungen des Königs, bei der dritten Maus jedoch ist sie nicht mehr zu halten, läßt die Kerze fallen und läuft hinter dem Tier her, die Katze kann das Mausen, das zu ihrer Natur (Wesen) gehört, nicht sein lassen – trotz der Erziehung, die Kerze zu halten. Und Marcolfus hat mit dieser »Versuchsanordnung« seinen Beweis erbracht: *Ecce, rex, coram te probaui melius valere naturam quam nutrituram.*¹⁶

Die Maxime "natura melius valet quam nutritura" findet man bereits in den Geschichten von Tieren, die Aesop als Sklave erzählt. Eine seiner Geschichten handelt von einer Katze, die sich in einen jungen Mann verliebt. Eine Göttin verwandelt die

_

¹⁵ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, S. 52-53.

¹⁶ Sabine: Salomon und Markolf – Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Studien zu Überlieferung und Interpretation, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2013, S.
18. Anmerkung: Den Abschnitt der Erzählung in lateinischer Sprache findet man in Neuschäfers Boccaccio und der Beginn der Novelle, S. 52.

liebeskranke Katze in eine junge Frau. Allerdings dürfe die Menschenfrau keine Mäuse mehr jagen, sonst würde sie sich wieder in eine Katze zurückverwandeln. Als während der Hochzeit des jungen Paares in der Kirche eine Maus ihren Weg durchkreuzt, lebt in der Braut die Katzenseele auf. Als sie zum Sprung auf die Maus ansetzen will, verwandelt sie sich wieder in eine Katze. ¹⁷ Solche Fabeln sind mit dem Exemplum artverwandt und beabsichtigen die Veranschaulichung der menschlichen Natur und ihre Schwächen. Die zuvor erwähnten Geschichten zeigen, dass die natürlichen Bedürfnisse den Forderungen der Erziehung im Hinblick auf Moral oder Konventionen überlegen sind. Der zwischen natura und nutritura entstehende Konflikt wird zu einem Zentralthema. Im Decameron gilt die sinnliche Liebe als Notwendigkeit der Natur und ist in kontinuierlichem Widerstreit mit den Prinzipien der Moral und den Konventionen der Gesellschaft. Lediglich in der Einleitung zum vierten Tag gibt es eine Geschichte, die der Lehre des Exemplums nahekommt. Ein Florentiner Bürger namens Filippo Balducci führt nach dem Tode seiner Frau ein strenges Einsiedlerleben mit seinem Sohn in einer kleinen Klause auf den Monte Asinajo. Er entsagt der Welt und stellt sich in den Dienst Gottes. Dementsprechend erzieht er seinen Sohn. Nach achtzehn Jahren erlaubt der Vater dem Sohn, ihn zu seinen notwendigen Einkäufen in die Stadt zu begleiten, in dem Glauben, sein Sprössling sei gegen alle weltlichen Versuchungen gewappnet. Als sie einer Gruppe junger Mädchen begegnen, die sich zu einem Hochzeitfest geschmückt hatten, wird der Junge von dem starken Verlangen getrieben, eines dieser Mädchen zu besitzen, was er seinem Vater gegenüber äußert. Dieser will ihn von diesem Gedanken abbringen, indem er ihm weiszumachen versucht, es seien Gänschen, worauf er erwidert: "Vater, ich bitte Euch, verschafft mir so ein Gänschen". Obwohl der Vater versucht, die Mädchen zu verteufeln, ist er von seinem Wunsch besessen, eines dieser Geschöpfe zu besitzen. So erkennt der Vater, "daß die Natur mehr vermochte als menschlicher Verstand, und er bereut es, ihn nach Florenz mitgenommen zu haben"18 Der Autor selbst rechtfertigt seine Affinität zu Frauen, die selbst im fort-

_

¹⁷ Vgl. Aesop – Dimiter Inkiow: *Aesops Fabeln oder die Weisheit der Antike*, Stuttgart: LangenMüller in der F.A. Herbig Verlagsbuchhandlung GmbH 2018³, S. 17-18.

¹⁸ Giovanni Boccaccio: Das Dekameron, München: Winkler Verlag 1991, S. 305-306.

geschrittenen Alter nicht schwindet, und prangert das mangelnde Verständnis seiner Zeitgenossen an und führt bekannte Persönlichkeiten an, denen es ähnlich erging wie ihm:

Wahrlich, nur wer die Freuden und die Kraft der Gefühle nicht kennt, welche die Natur in uns gelegt, und deshalb euch weder liebt noch von euch geliebt zu werden wünscht, tadelt mich auf diese Weise, und der Tadel eines solchen kümmert mich wenig. Diejenigen aber, die sich über mein Alter aufhalten, dürften nicht wissen, daß der Stengel des Lauches grün bleibt, wenn der Kopf auch weiß ist, und allen Scherz beiseite lassend, antworte ich ihnen, daß ich es nie für eine Schande halten werde, mich bis zum Ende meines Lebens um diejenigen zu bewerben, denen zu gefallen Guido Cavalcanti und Dante Alighieri in reifen Jahren, Messer Cino von Pistoja aber in seinem späten Alter sich zur Ehre und Freude schätzten. Entfernte ich mich nicht dadurch von meiner herkömmlichen Redeweise, so brächte ich die Chroniken herbei und zeigte, wie voll sie von großen Männern des Altertums sind, die noch in ihren spätesten Jahren sich eifrigst bemüht haben, den Frauen zu gefallen. Ist diese Tatsache jenen unbekannt, so mögen sie hingehen und sich belehren lassen.

Die Moral der Geschichte ist, dass die Natur über den Verstand siegt. Interessant ist die Tatsache, dass es sich hier tatsächlich um ein Exemplum handelt, welches der Autor direkt erzählt. Somit gehört diese Geschichte nicht zum *Corpus* der Novellen, die von den zehn Erzählern vorgetragen wird. Boccaccio will damit aus taktischen Gründen vermeiden, dass seine Geschichte mit den Novellen der Erzähler verwechselt werden, da er die Notwendigkeit, sich zu verteidigen und das Erfordernis, sich vor seinen Gegnern rechtfertigen zu müssen ihn zu diesem Vorgehen zwingen.²⁰

Der Begriff "Novelle" wird in späteren Jahrhunderten mit dem Gespräch und dem Erzählen in Verbindung gebracht und findet bis heute Anwendung, so dass man mit den heutigen Begriffen und Klassifizierungen bzw. Gattungen – sofern man davon sprechen kann – versteht, was gemeint ist. Das Verhältnis von Novelle und Gespräch wurde in der Novellenforschung abermals erörtert, vor allem aufgrund des

_

¹⁹ Giovanni Boccaccio: Das Dekameron, München: Winkler Verlag 1991, S. 307-308.

²⁰ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, S. 56-57.

Themas "Rahmen". Jede Novellenproduktion, die als Erzählen begriffen wird, resultiert aus einem Gespräch. Somit entspringt sie grundsätzlich den situativen Bedingungen des Gesprächs, was nicht heißt, dass es zwingend notwendig wäre, dass jeder Novelle ein "Gesprächsrahmen" unterstellt werden könnte. Es geht um eine Art "Gesprächsorigo" des Erzählens im Allgemeinen. Hugo Aust fasst zwei Merkmale der Novelle zusammen. Das erste Merkmal ist die Geselligkeit:

Die Herkunft der Novelle aus dem Gespräch besiegelt ihre Sozialität, so dass ihre Form – rückwirkend – den normativen Bestand einer Gemeinschaft anzeigt bzw. konstituiert [...]. Indem das Erzählen dem Gespräch entspringt, bewahrt es selbst in seiner ausschließlichen Monologhaftigkeit Spuren der Wechselrede; d.h. die Frage nach dem produktiven Anteil des Publikums ist grundsätzlich berechtigt, und zwar unabhängig von der Konturenschärfe der jeweiligen (Erzähl-)Gesellschaftsdarstellung.²¹

Das zweite Merkmal der Novelle ist die Mündlichkeit:

Die dialogische Motivierung des Erzählens überblendet die literarischen Verfahren der Textfassung, so dass die Novelle ›Mündlichkeit‹ als ursprüngliche Bedeutung erwirbt [...]. Daraus lassen sich weitere Eigenschaften ableiten, zum einen der Realismus-Effekt spontanen Erzählens im Alltag [...], zum anderen der Prozeß-Charakter des Erzählens selbst, das somit nicht nur etwas in der Vergangenheit Geschehenes und Abgeschlossenes wiederholt, sondern als ein erst in der Gegenwart sich verwirklichender, zum Abschluß kommender Erzähl-Vollzug thematisch bedeutsam wird [...]. Das Erzählen formiert sich zum Ereignis, das – im dialektischen Umschlag – dem Erzähler selbst widerfährt.²²

Die Novelle (*novela corta*) ist eine fiktionale Kurzform, die sich meist auf einen thematischen Kern und wenige Figuren beschränkt. Sie ist häufig Teil eines Novellenzyklus oder einer Sammlung. Ein klassisches Beispiel dafür sind die *Novelas ejemplares* von Miguel de Cervantes. Der Dichter, Dramatiker und Romancier Paul Heyse (1830-1914) äußert sich zur Novelle wie folgt:

Schon von den Italienern des 13. Jahrhunderts mit Vorliebe gepflegt, durch Bocaccio zur Kunstform erhoben, durch Cervantes endlich künstlerisch erweitert und seelisch vertieft, hat

²¹ Hugo Aust: *Novelle*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1999³, S. 3.

²² Ebd., S. 3.

die Novelle doch in Deutschland erst sehr spät eine Heimath gefunden. Im Mittelalter begnügten wir uns mit unserem Besitzantheil an jenen internationalen Sammlungen, die unter dem Namen der "Sieben Weisen Meister", des "Buchs der Beispiele", der "Gesta Romanorum" u.s.w. bekannt sind; besonders waren wir reich an fremden und eigenen kleinen Erzählungen meist schwankhafter Art, in Versen oder Prosa, und zum Theil nicht ganz kunstlos vorgetragen. Aber diese Literatur versank in den Stürmen der Zeit, und was seit dem Anbrechen der neueren Bildung an ihre Stelle trat, war, einige wenige und obendrein recht zweifelhafte Versuche abgerechnet, weit entfernt, dem Begriff der Novelle zu entsprechen."²³

Weiter äußert sich Paul Heyse über diese eigenständige Gattung und ihrer Entwicklung der Novelle sowie ihrer Eigenschaften:

Nil humani a me alienum puto – Alles, was eine Menschenbrust bewegt, gehört in meinen Kreis – dieser Losung wird die Novelle mit vollster Unumschränktheit treu bleiben müssen. Haben doch auch gerade in der neueren Zeit bedeutende Talente im verschiedensten Sinne mit diesem Wahlspruch Ernst gemacht. Von dem einfachen Bericht eines merkwürdigen Ereignisses oder einer sinnreich erfundenen abenteuerlichen Geschichte hat sich die Novelle nach und nach zu der Form entwickelt, in welcher gerade die tiefsten und wichtigsten sittlichen Fragen zur Sprache kommen, weil in dieser bescheidenen dichterischen Gattung auch der Ausnahmefall, das höchst individuelle und allerpersönlichste Recht im Kampf der Pflichten, seine Geltung findet. Fälle, die sich durch den Eigensinn der Umstände und Charaktere und eine durchaus nicht allgemein gültige Lösung der dramatischen Behandlung entziehen, sittliche Zartheit oder Größe, die zu ihrem Verständnis der sorgfältigsten Einzelzüge bedarf, alles Einzige und Eigenartige, selbst Grillige und bis an die Grenze des Häßlichen sich Verirrende ist von der Novelle dichterisch zu verwerten. Denn es bleibt ihr von ihrem Ursprung her ein gewisses Schutzrecht für das bloß Tatsächliche, das schlechthin Erlebte, und für den oft nicht ganz reinlichen Erdenrest der Wirklichkeit kann sie vollauf entschädigen, teils durch die harmlose Lebendigkeit des Tons, indem sie Stoffe von geringerem dichterischen Gehalt auch in anspruchsloserer Form, ohne den vollen Nachdruck ihrer Kunstmittel überliefert, teils durch die unerschöpfliche Bedeutsamkeit des Stoffes selbst, da der Mensch auch in seinen Unzulänglichkeiten dem Menschen doch immer das Interessanteste bleibt."²⁴

-

²³ Paul Heyse; Hermann Kurz: Einleitung. In: *Deutscher Novellenschatz*. Hrsg. von Paul Heyse und Hermann Kurz. Bd. 1. München, [1871], S. V–XXIV. In: Thomas Weitin (Hg.): *Volldigitalisiertes Korpus. Der Deutsche Novellenschatz*. Darmstadt/Konstanz, 2016, URL: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/heysekurz_einleitung_1871?p=5 [Stand 08. März 2019], S. V.

²⁴ Ebd., S. XIV-XV.

Im Mittelalter waren die Novellen an die seit der Antike ununterbrochene literarische Tradition gebunden, was sie dem Zwang aussetzt, belehrend und nützlich für das rechte menschliche Verhalten zu sein. Reine Erzählfreude oder psychologisches Interesse widersprachen dieser Tradition. Das kann der Grund dafür sein, dass Verfasser der meisterlichen Erzählungen wie man sie in Tausendundeiner Nacht findet, anonym geblieben sind. Erst Boccaccio wagte es, diesem Zwang der Didaktikpflicht zu entkommen und veröffentlichte sein Il Decamerone allein aus Freude an den Geschichten. Petrus Alfonsi scheint zwar in der Tradition des Belehrenden zu bleiben, doch die Verschiedenheit der drei religiösen Welten, nämlich des Judentums, des Islams und der christlichen Welt relativiert die didaktischen Forderungen im Lichte der verschiedenen Betrachtungsweisen. Er entlarvt die tiefe Sehnsucht des Menschen nach Zerstreuung und deckt das heuchlerische Verhalten des sich ernst präsentierenden Klerus auf, indem er das Grundinteresse des Menschen an Themen über Sexualität in belehrender aber zugleich unterhaltsamen Art darstellt, wie zum Beispiel in der Geschichte vom Weinenden Hündlein. Seine Rahmenerzählungen sind daher auch unterhaltsam, woraus sich ihre Beliebtheit und relativ weite Verbreitung erklären lässt.²⁵

_

²⁵ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, *Die Kunst, vernünftig zu leben*, Augsburg: Weltbild Verlag 1992, S. 25-27.

7. Die Disciplina clericalis als Rahmenerzählung

Rahmenerzählungen stellen einen Rahmen, um aneinander gereihte kurze Erzählungen (also Kurzformen) zu einer Langform auszubauen. 'Über ihr Kontingent, darunter viele Novellen, aber auch andere chronikalische Erzählungen und Manuskriptfiktionen, herrscht nicht immer Einigkeit'. Problematisch bei der Rahmenerzählung ist die Tatsache, dass über die formalen Merkmale zu ihrer Bestimmung kein Konsens herrscht. Die Rahmenerzählung ist dadurch gekennzeichnet, dass ein Erzählrahmen die Einzelerzählungen (sog. Binnenerzählungen) umschließt. Zu den Rahmenerzählungen zählen *Tausendundeine Nacht, die Sieben weisen Meister*, Boccaccios *Decamerone* und Chaucers *Canterbury Tales*. ¹

7.1 Rahmung und Gerahmtes

Der Rahmen einer Erzählung kann verschiedene Funktionen haben. Neben dem schon erwähnten Thematisieren des Erzählvorgangs, ist der Rahmen auch ein Mittel, um ,das Erzählen einer anderen Geschichte zu motivieren und damit eine Erzählsituation herbeizuführen'. Eine weitere technische Funktion kann der Rahmen in der Ordnung des Erzählgefüges haben. Rahmenerzählungen, die die Binnengeschichte unterbrechen, können diese auf diese Weise in Sinnabschnitte gliedern. Der Rahmen hat auch eine Beglaubigungsfunktion. Durch die Einführung eines Erzählers, der oft selbst Erlebtes berichtet, soll die Glaubwürdigkeit der Binnengeschichte unterstützt werden. Dies geschieht weniger, indem der Leser die fiktive Erzählung glaubwürdiger findet, nur weil er einen fiktiven Erzähler beschrieben bekommt, sondern weil in der inszenierten Erzählsituation auch eine fiktive Zuhörerschaft dargestellt oder implizit vom Leser mitgedacht wird, mit der er sich identifizieren kann. Der Binnenerzähler gewinnt an Glaubwürdigkeit, weil er kein allwissender Erzähler ist, sondern nur berichtet, was er erlebt oder gesehen hat. Der Autor kann durch einen Rahmen auch verhindern, dass er von dem Leser mit dem Erzähler verwechselt wird, indem er eine Erzählerfigur einführt. Dies war für Au-

-

¹ Gerrit Stratmann: Rahmenerzählungen der Moderne. Situation und Gestaltung einer Erzählform zwischen 1883 und 1928, Marburg: Tectum Verlag 2002, S. 19-20.

toren auch eine Möglichkeit, Persönliches hinter der Maske des Erzählers zu verarbeiten. Auch für provokante Texte war dies ein geeignetes Mittel, um nicht direkt selbst die Geschichte erzählen zu müssen.

Die Rahmengeschichte kann auch die Distanz des Erzählten zum Leser steuern. Durch die Absetzung der Binnengeschichte vom Rahmen entsteht eine grössere Distanz zum Leser. Jedoch kann die Darstellung des mündlichen Erzählvorgangs die Distanz zwischen Leser und Erzähltem auch verringern, da damit eine vertraute Alltagssituation dargestellt wird.² In der *Disciplina clericalis* ist eine gewisse Distanz des Autors zum Leser spürbar. Die Umrahmung der Geschichten ist relativ nüchtern gestaltet, was ihnen durch die vermittelte Sachlichkeit der Darstellung ein Gewicht an Seriösität verleiht und die Glaubwürdigkeit nicht nur beim fiktiven Leser, sondern auch beim realen Leser erhöht. "Man erzählt sich", "Es wird nämlich von einem Gelehrten erzählt" (VII., VIII., X. Exemplum), um nur einige zu nennen.³ Bei der Disciplina clericalis handelt es sich allerdings nicht um eine erzählende Rahmung, sondern um einen Prolog und dann um eine Reihe von Binnenerzählungen. Im Prolog bekundet Petrus Alfonsi seine Intention der Weisheitsvermittlung, nämlich sein Buch ,zum Nutzen vieler zu verfassen' und den ,Gebildeten lebensklug zu machen'. 4 Im Vorwort verweist der Autor auf die Quellen, aus denen sich sein Werk zusammensetzt, nämlich aus Sprichwörtern der Philosophen und ihren Lehren, die einerseits aus arabischen Sprichwörtern, Lehren, Fabeln und Versen, und andererseits aus biblischen Gleichnissen stammen. Dadurch greift der Autor auf die herkömmlichen didaktischen Mittel zur Vermittlung von Weisheit, nämlich die Verwendung von Fabeln, Gleichnissen, Sentenzen und Sinnsprüchen. Zur Strukturierung des Werkes bedient sich der Autor einer Verschachtelungstechnik, bei der in einer Geschichte auf eine Erzählfigur zurückgegriffen wird, die anschließend zum Erzähler der Geschichte wird. Auf diese Weise entsteht eine Verbindung

² Gerrit Stratmann: Rahmenerzählungen der Moderne, S. 28-29.

³ Vgl. Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, *Die Kunst, vernünftig zu leben*, Augsburg: Weltbild Verlag 1992, S.157-161.

⁴ Ebd. S. 137-138.

vom ersten zum zweiten bzw. vom zweiten zum dritten bzw. vom dritten zum vierten Exemplum. Petrus Alfonsi verwendet als einleitenden Rahmen und Bindeglied von Exempel IX.–XVIII., XVIII., XIX.–XX., XXIX. und XXXI.–XXXII., mehrmals den Dialog zwischen Vater und Sohn bzw. zwischen Lehrer und Schüler. Die Anordnung der verschiedenen Weisheitsformen lässt auf die thematische Verbindung schließen.⁵ Anders verhält es sich in den *Dialogi*. Hier ist kein Rahmen vorhanden, da sich der Dialog vom Anfang bis zum Ende des Werkes durchzieht und keinen Raum für einen Erzähler zulässt. Lediglich das Proömium und z.T. das Vorwort werden vom Autor als Erzähler gestaltet.⁶

7.2 Inhalt der Disciplina clericalis

Diese erste abendländische Erzählsammlung erlangte in ganz Europa rasche Verbreitung, was aufgrund von über 60 erhaltenen Handschriften belegt wird. Im mittelalterlichen Europa wurden die Texte als Beispielerzählungen in der volkstümlichen Predigt verwendet. Erstmals gedruckt wurde das Werk 1537 in Köln.⁷ In der Tradition von Predigern, die es liebten, ihre Predigten mit Beispielen in Rahmenerzählungen zu illustrieren, entstand die Novelle. Über den geistlichen Rahmen christlicher Werthaltung hinaus, ließ Petrus Alfonsi neben der jüdischen Denkweise auch orientalische Ansichten in seine Erzählungen einfließen.

Petrus Alfonsi schrieb zuerst auf Arabisch, dann auf Lateinisch, bekräftigte seinen neuen Glauben und die christliche Zucht des Gemüts mit Sprichwörtern, Versen, Beispielen, Tierfabeln, Anekdoten und Menschenschicksalen warnend und witzig zugleich. Er porträtierte mit Realismus die facettenreiche Gesellschaft seiner Zeit. Durch die orientalischen Erzählungen in der *Disciplina clericalis* stellte er eine neue Weise vor, die Menschen zu sehen. Der Titel der *Disciplina clericalis* geht auf die Tradition hebräischer Ethikbücher, der *sifre musa*, zurück, die im Lateinischen als

 $^{^5}$ Vgl. https://www-degruyter-com.emedien.ub.uni-muenchen.de/database/EMO/entry/emo.10.149/html [Stand 23. Dezember 2021].

⁶ Vgl. Gregory F. LaNave: The Fathers of the Church, S. 39-43.

⁷ Hans-Jörg Neuschäfer: *Spanische Literaturgeschichte*, S. 16.

libri disciplinae bezeichnet werden. Mit den clerici sind nicht etwa die Kleriker gemeint, sondern die Gebildeteren. Sie sollen die "Kunst" lernen, "vernünftig zu leben" und sich auf die "Realität des Daseins" konzentrieren, anstatt sich in "weltfremden Idealismus" zu verlieren. ⁸ Das Thema der *Disciplina clericalis* ist die Deutung des durchschnittlichen menschlichen Lebens und die Übertragung der Bedeutung von einer Kultur in eine andere. Grundlage seiner Erzählungen sind drei arabische Bücher, die Spruchsammlungen des Hunain und des al-Mubaššir, sowie das Buch von den Ränken und Listen der Weiber. Dabei ist eine Wechselwirkung zwischen den fraglos traditionsgebundenen Konformisten einerseits, und dem kritisch gearteten Geist der Vermittler andererseits zu beobachten. ⁹ In einer literarischen Synthese zwischen morgen- und abendländischen Lebensweisheiten will der Autor die Antimonie zwischen Belehrung und Unterhaltung bei den Lesern auflösen, denen vermittelt worden war, dass Literatur didaktischen Charakter haben musste, der keineswegs unterhaltsam sein durfte, 10 also aut prodese, aut delectare, entweder belehren oder erfreuen durfte, im Sinne des Nützlichkeitsprinzips nach Horaz. Dadurch gründet er eine neue Tradition: Das Nützliche wird mit dem Unterhaltsamen verbunden. Die abwechslungsreiche, unsystematische Form verdrängt die stringent aufgebauten systematischen didaktischen Formen herkömmlicher Lehrwerke der damaligen Zeit. Statt trockene Belehrung werden anschauliche Beispiele in einer lockeren assoziativreihenden Form als leicht verdauliche Kost zum Nachdenken verabreicht, wodurch die diätetische Bedeutung des Erzählens sozusagen zum Topos wird. 11 Bei der Vermittlung von Weltwissen und Lebenserfahrung zeigt Petrus Alfonsi, dass alles im Leben zwei Seiten hat. Der Mensch soll sich – undogmatisch und unabhängig von jeglicher Autorität – als vernunftbegabter Mensch für ein vernünftiges Verhalten entscheiden. Der Leser soll eine illusionslose und dennoch nicht pessimistische Sicht der Welt vermittelt bekommen. Er soll das Leben im Lichte der Vergänglichkeit der Dinge betrachten und ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass die freie Wahl die

-

⁸ Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S. 18.

⁹ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S.14-15.

¹⁰ Ebd., S. 30.

¹¹ Vgl. ebd., S. 46.

Zwangsläufigkeit die Konsequenzen nach sich zieht, sowohl im Hinblick auf die Folgen im Diesseits, wie auch auf die Belohnung oder Bestrafung im Jenseits.

Die Verankerung einer der Hauptthematiken in der Disciplina clericalis kann sowohl am Anfang als auch am Ende des Werkes ausgemacht werden. Es handelt sich um die Gottesfurcht und die damit zusammenhängenden Konsequenzen. Dazwischen entfaltet sich eine weitere wichtige Thematik: das menschliche Handeln in seiner Vielfalt. Hier behandelt der Autor – wie bereits erwähnt – das Zusammenleben der Menschen, und zwar das richtige Zusammenleben im Sinne eines moralisierenden Appells mit didaktischem Charakter. Es wird über die Tatsache reflektiert, dass jede Sache zwei Seiten hat. Basierend auf der Lebenserfahrung des Menschen, manifestiert sich diese Ambivalenz in den verschiedensten Aspekten des menschlichen Lebens. So zeigt sich dieser Grundgedanke zum Beispiel in der Antithese von Freund und Feind, Weisheit und Torheit, wie auch die Gegenüberstellung der natürlichen und intuitiven Klugheit von Frauen im Vergleich zu Männern, deren Erfolg in den erworbenen Kenntnissen begründet liegt, die nur durch mühevolles Studium erworben wurden. Die dialektische Behandlung der Themen bringt das kritische Bewusstsein des Autors zum Ausdruck. Die durchschnittliche Realität wird oft dem idealen Maßstab gegenübergestellt. Die vielfältigen mitmenschlichen Beziehungen müssen durch eine angemessene Form immer wieder geordnet werden. Es handelt sich hier um die volkstümliche Form eines Weisheitsbuches. Die einzelnen Motive werden unsystematisch aneinandergereiht und werden immer wieder aufgegriffen und miteinander in Bezug gebracht, immer unter der Flagge des rechten Zusammenlebens mit dem Mitmenschen. Dabei wird zur Gottesfurcht gemahnt und vor der Selbsttäuschung des Menschen gewarnt. Diese Warnung wird zum Beispiel in einem Gespräch zwischen Vater und Sohn präsentiert. Der Tod wird als Ende der Nachgiebigkeit gegenüber der Verlockung zu einem "süßen Leben" der Sünde angeprangert.¹² Das Werk ist in 34 Exempeln aus relativ kurzen Erzählungen von je kaum einer Seite eingeteilt. In der weiteren Ausführung werden

.

¹² Vgl. Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 45-49.

einige Erzählungen exemplarisch herausgegriffen. Nach dem Brauch der orientalischen Literatur scheint die Anordnung der Geschichten in der *Disciplina clericalis* arbiträr zu sein. Jede Geschichte ist in sich vollständig, die Handlung knapp dargestellt:

Zum unsystematischen, assoziativ-reihenden Aufbau der orientalischen Weisheitsbücher hört auch die Mischung von Prosa und Versen, wie wir sie in der *Disciplina clericalis* finden. [...] Eins der berühmtesten Beispiele für diese prosaisch-poetische Mischform aus Sprüchen, Exempeln und Betrachtungen ist der alttestamentliche *Prediger* (Qohelet), das Lieblingsbuch des Verfassers der *Disciplina clericalis*. ¹³

Dieser unsystematische Aufbau ist vom Autor so gewollt, da eine 'abstrakte, systematische Klärung von Sachverhalten den Ungebildeten überfordern und dem Gebildeten keine Erholung und Entspannung gewähren' würde.¹⁴ Der Autor tritt als auktorialer Erzähler auf. Dies verleiht ihm das Privileg, Einblick in das Bewusstsein aller Figuren zu haben und mit ihren Gedanken und Gefühlen vertraut zu sein. Er ist unsichtbar und überall anwesend und hat den Überblick über den gesamten vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Handlungsverlauf.¹⁵

Bei der formalen Gestaltung seines Werkes benutzt Petrus Alfonsi – wie bereits erwähnt – das Vater-Sohn-Gespräch. An anderen Stellen findet das Lehrer-Schüler-Lehrgespräch statt. So wird der Vater – ein sterbender Araber – auch als Lehrer und Philosoph bezeichnet. Alle diese Charakterisierungen sind in ein und derselben Person vereinigt. Bei diesen Gesprächen ist die Technik der *disputatio* erkennbar, die sich als festes äußeres Schema der scholastischen Darstellungsweise manifestiert. Die scholastische Literatur war zum großen Teil die schriftliche Fixierung des mündlichen Unterrichts in den *artes* oder in der Theologie. Die Disputationstechnik und

¹³ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 39-40.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 36.

¹⁵ Vera und Ansgar Nünning: *Grundkurs anglistisch-amerikanistische Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag 2005⁴, S. 116.

¹⁶ Katharine S. Gittes: *Framing the Canterbury Tales: Chaucer and the Medieval Frame Narrative Tradition*, New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press 1991, S. 5.

das äußere Schema der scholastischen Darstellungsweise sind auf Überwindung von Einwänden und Gegenargumenten von Diskussionsgegnern angelegt. Sie wurden besonders in Streitgedichten oder Religionsgesprächen gefunden, noch mehr als in den "auf sorgsame Unterweisung des lernbegierigen Schülers ausgehenden Lehrgesprächen." Beim Studium der Theologie im 12. Jahrhundert spielte die Dialektik eine wichtige Rolle. Im Unterricht der dritten Disziplin des Triviums entwickelte man die *disputatio* und das äußere Schema der scholastischen Darstellungsweise durch die Fragestellung, auf welche die Argumente und Gegenargumente folgten, dann die Lösung bzw. die Kritik der angeführten Argumente für die abgelehnte Meinung.¹⁷ Die Disputationsübungen zwischen Lehrer und Schülern gehörten bereits im 10. und 11. Jahrhundert zum Dialektikstudium. In der Schulpraxis des 12. und 13. Jahrhunderts spielten sie eine große Rolle als Methode zur Einübung der logischen Deduktion.¹⁸

Doch die *Disciplina clericalis* folgt auch der Tradition des Orients, welche die "Einkleidung der Lebenslehre in die Form des Vater-Sohn- bzw. Lehrer-Schüler-Lehrgesprächs", aber auch schon der Dialog *De magistro*, in dem der Kirchenlehrer Augustinus von Hippo mit seinem Sohn Adeodatus über sprachphilosophische Themen spricht, als sehr beliebte Form zum Verbergen der Unterhaltungsfunktion von Literatur diente, denn sowohl im Islam als auch im christlichen Mittelalter wurde diese Art von Funktion zunächst nicht geduldet.¹⁹ Der Dialog in *De magistro* beruht auf reale Unterhaltungen mit seinem früh verstorbenen Sohn, wie er in seinen *Confesiones* zum Ausdruck bringt:

Hay un libro nuestro que se titula *El Maestro*; Adeodato es quien habla allí conmigo. Tú sabes que son suyos los conceptos todos que allí se insertan en la persona de mi interlocutor, siendo de edad de dieciséis años. Muchas otras cosas suyas maravillosas experimenté yo; espantado me tenía aquel ingenio. Pero ¿quién fuera de ti podía ser autor de tales maravillas? (*conf.*, IX, VI, 14).²⁰

¹⁷ Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 264.

¹⁸ Ebs., S. 265.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 270.

²⁰ Pamela Chávez Aguilar: "Palabras que liberan. El enseñar como admonitio en De magistro de Agustín de Hipona", in: Tópicos, 01 July 2017, Issue 53, S. 307, zit. nach San Agustín, conf., IX,

Im Sinne der von Gott garantierten Ordnung ist es nach Meinung des Autors der Disciplina clericalis nur weise, wenn der Mensch seines Schöpfers gedenkt. Darum soll man sein irdisches Dasein immer so gestalten, dass man mit Gottes Ordnung in Einklang lebt, denn nur so ist der Erfolg im Leben garantiert. Ein erfolgreiches Leben ist ein Leben, das nicht nur das Diesseits, sondern vor allem das Jenseits im Blickfeld behält, denn die jetzige Lebensgestaltung entscheidet, wie das Gericht Gottes nach dem Tode ausfallen wird und wie die Weichen für das Leben in der Ewigkeit gestellt werden. Im XXVIII. Exempel fragt der Schüler seinen Lehrer, warum man sich um die Dinge des diesseitigen Lebens so bemühen müsse, da sie doch so hinfällig und vergänglich seien, worauf der Lehrer antwortet:

Item discipulus magistro: "Cum saecularia ita sint exilia, cur praeparamus tanta quasi durabilia?" Magister: "Quoniam vitae terminus est incertus. Et philosophus ait: Operare pro futuro saeculo quasi nunc sis moriturus, et pro praesenti sicut semper victurus! Melius enim est, quod post mortem tuam a te quaesita habeant inimici, quam in vita tua egeas, quod tibi subveniant amici."²¹

Ebenso sprach der Schüler zu seinem Lehrer: "Wenn ich die weltlichen Dinge so armselig sind, warum beschaffen wir uns so große, als ob sie von Dauer wären?" Der Lehrer antwortete: "Deshalb, weil das Ende des Lebens unbestimmt ist. Auch sagt der Philosoph: *Arbeite für die zukünftige Zeit, als ob du jetzt sterben würdest, und für die gegenwärtige Zeit, als ob du immer leben würdest!* Es ist nämlich besser, wenn nach deinem Tod deine Feinde das von dir Erworbene besitzen, als dass du in deinem Leben Not leidest und die Freunde dich unterstützen.²²

Im XXXIV. und letzten Exempel führt Petrus Alfonsi als Fazit das letzte Buch der Prediger in der Bibel an, in dem der weise Salomo zur Gottesfurcht mahnt und zu

99

VI, 14 (PL 32, 769): Est liber noster qui inscribitur, de Magistro: ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sexdecim. Multa eius alia mirabiliora expertus sum. Horrori mihi erat illud ingenium; et quis praeter te talium miraculorum opifex?

²¹ Disciplina Clericalis, S. 168.

²² Ebd., S.168.

der ultimativen Erkenntnis kommt, dass das Ende des Lebens auf Erden zu dem Gerichtssaal Gottes im Himmel führt:

Finem loquendi omnes pariter audiamus: Deum time et mandata eius observa; hoc est enim omnis homo. Et cuncta, quae fiunt, adducet Deus in iudicium pro omni errato, sive bonum sive malum sit.²³

Hören wir alle in gleicher Weise das Ende der Rede: Fürchte Gott und beachte seine Gebote; das macht nämlich den ganzen Menschen aus. Und alles, was geschieht, wird Gott vor Gericht bringen hinsichtlich jeder Abweichung, sei sie gut oder schlecht.²⁴

Im Nachwort beendet Petrus Alfonsi sein Werk mit dem Gedanken eines Weiterlebens nach dem Tode. Die an Gott Gläubigen werden die Ruhe im himmlischen Palast genießen, wofür Jesus Christus als Garant angeführt wird.²⁵

Die unterschiedlichen Motive in der *Disciplina clericalis* handeln vom menschlichen Leben, von Konflikten, die durch unweises Verhalten hervorgerufen wurden, sowie von Ratschlägen zur Lösung entstandener Konflikte. Sie thematisieren die Dinge des Lebens, die sowohl Individuen als auch die Gesellschaft betreffen, wie die Gottesfurcht, das Gericht Gottes, Freundschaften, kaufmännisches Verhalten, Beziehungsfragen zwischen Mann und Frau, Treue und Untreue und das Verhalten gegenüber dem König. Allen Entscheidungen und Verhalten liegt die Weisheit als Maßstab für eine intelligente und vernünftige Lebensführung – eben die Kunst, vernünftig zu leben, wie uns der deutsche Titel der *Disciplina clericalis* verrät. Im Nachfolgenden werden einige Beispiele dafür angeführt.

7.2.1 Über unwahre und wahre Freundschaften

Petrus Alfonsi schreibt zwar gleich zu Anfang seines Werkes über die Gottesfurcht, welche im Leben eines Menschen oberste Priorität haben soll. Aber nicht nur die vertikale Beziehung zwischen Himmel und Erde spielt eine wichtige Rolle, damit

²⁵ Ebd., S. 217.

²³ Disciplina Clericalis, S. 188.

²⁴ Ebd., S. 189.

man im Leben Erfolg hat. Auch die horizontale Beziehung von Mensch zu Mensch ist wichtig. So führt der Autor bereits im I. Exempel die Geschichte über einen sterbenden Araber an, der seinen Sohn darüber belehrt, was die Kriterien eines wahren Freundes sind. Der Vater rät dem Sohn, Menschen auf die Probe zu stellen, um herauszufinden, ob sie wirkliche Freunde sind. Dazu rät er ihm, ein Kalb zu schlachten und die zerlegten Stücke in einen Sack zu tun, der außen mit Blut beschmiert werden soll. Dann soll er bei dem "Probanden" vorsprechen und ihm mitteilen, dass er einen Menschen getötet habe und ihn um Hilfe bitten, diesen Menschen heimlich zu verscharren. Keiner der sogenannten Freunde lässt ihn ins Haus, sondern weist ihn ab. Darauf hin bemerkt der Vater: Es ist dir geschehen, was ein Philosoph mit dem Satz meinte: "Man hat viele Freunde, wenn man sie zählt, aber nur wenige, wenn man sie braucht. Nun geh zu meinem halben Freunde, den ich habe, und sieh zu, was er dir sagt!" Dieser "halbe" Freund hilft dem Sohn.

Das I. Exempel trägt die Überschrift *Vom halben Freunde*, was darauf hinweist, dass es sehr schwierig sei, einen wirklich wahren Freund zu finden, also jemanden, der einem helfe, wenn die Welt ihn im Stich lasse. Der Vater selbst habe einen solchen nicht. Auf die Frage des Sohnes, ob der Vater einen Menschen kenne, der einen vollkommenen Freund gefunden habe, sagt der Vater, dass er keinen kenne, aber von einem gehört habe. Damit leitet der Autor auf das II. Exempel über mit dem Titel *Beispiel eines echten Freundes*.²⁶

Die Vollkommenheit der Freundschaft drückt sich in der Bereitschaft aus, ein Bündnis mit dem Freund einzugehen und ihm alles zur Verfügung zu stellen, was er braucht, selbst wenn es für ihn selbst zum Nachteil zu sein scheint. Der Vater erzählt von der Freundschaft zwischen einem Perser und einem Ägypter. Als der Perser nach Ägypten reist, um seinen Freund zu besuchen, nimmt ihn dieser in sein Haus auf. Als der Perser liebeskrank wird, bietet ihm sein Freund an, sich eine von den vielen Frauen in seinem Haus auszusuchen, doch keine sagt ihm zu. Dann bietet er ihm ein Mädchen an, das er eigentlich selbst heiraten will. Als der Freund sich in dieses

²⁶ Disciplina Clericalis, S. 39f.

Mädchen verliebt, gibt er ihm nicht nur das Mädchen, sondern auch die ganze Mitgift. So zeigt sich die Opferbereitschaft des Ägypters, der seine eigenen Interessen zugunsten seines Freundes zurückstellt.

Die echte Freundschaft geht sogar bis zur Bereitschaft, für den Freund zu sterben. Als der Ägypter später sein ganzes Vermögen verliert, entschließt er sich, seinen Freund in Bagdad aufzusuchen, um seine Armut zu lindern. Dort angekommen, traut er sich aber nicht, in das Haus des Freundes zu gehen aus Angst, von diesem abgelehnt zu werden. Als er in einem Gotteshaus übernachten will, wird er Zeuge eines Mordes. Des Lebens überdrüssig, entschließt er sich, dem inzwischen eingetroffenen Ordnungshüter zu bekunden, dass er den Mord begangen habe. Der Ägypter wird den Richtern vorgeführt, die ihn zum Tode verurteilen. Als sein Freund, der Perser, zur traditionsgemäßen öffentlichen Hinrichtung kommt, erkennt er ihn. Er beschließt, sich an dem Mord schuldig zu bekennen, um seinen Freund vom Tode zu retten. Nun soll statt der Ägypter der Perser die Todesstrafe erleiden. Bevor es aber zur Ausführung kommt, bekennt sich der wahre Mörder – von Schuldgefühlen geplagt und aus Angst vor einer größeren Strafe vor dem Richterstuhl Gottes - schuldig. Durch die Situation verunsichert, führen die Richter die drei Männer dem König vor, der sie alle begnadigt unter der Prämisse, dass sie alle ihre Geschichte erzählen sollen, die zu diesem Vorfall geführt habe. Nach dem Freispruch bietet der Perser seinem Freund, dem Ägypter, an, bei ihm zu bleiben und sein Vermögen gemeinsam zu besitzen. Er lässt ihm aber die Wahl, zurück nach Ägypten zu gehen und die Hälfte des Vermögens seines persischen Freundes mitzunehmen. Vom Heimweh geplagt, macht er vom letzteren Angebot Gebrauch und kehrt nach Hause zurück.²⁷

In dieser Geschichte von Treue und Hingabe spiegelt sich das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch wider. Gott hatte mit Abraham einen Bund geschlossen. Kein anderer Mensch im Alten Testament wurde 'Freund Gottes' genannt, außer Abraham. Und es sind nur zwei Bibelstellen im Alten Testament, in denen er so genannt wird. Das erste Mal wird er als solcher in einem Gebet Josaphats, eines Königs der Juden, zu Gott während einer Bedrohung durch die Feinde, die Ammoniter,

-

²⁷ Vgl. Disciplina Clericalis, S. 38ff.

erwähnt: "Hast du, unser Gott, nicht die Bewohner dieses Landes vor deinem Volk Israel vertrieben und es den Nachkommen Abrahams, deines Freundes, gegeben für ewig?"²⁸ In einer zweiten Bibelstelle wendet sich Gott an Israel und verweist auf Abraham: "Du aber, Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, Nachkomme Abrahams, meines Freundes.²⁹ Der Apostel Jakobus greift diese Bezeichnung in seinem Brief im Neuen Testament auf: "Und die Schrift wurde erfüllt, welche sagt: "Abraham aber glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet", und er wurde "Freund Gottes" genannt."³⁰

Dies drückt die vollkommene Bereitschaft aus, sich für den Mitmenschen hinzugeben. Gott verlangte von Abraham, dass er seinen Sohn Isaak opfern sollte. Abraham wurde hier auf seine Bereitschaft hin, dies zu tun, geprüft, aber es kam gerade nicht zur Ausführung des Opfers, da der Engel Gottes Abraham von diesem Vorhaben abhielt. Gott hingegen opferte seinen Sohn Jesus Christus, geboren von der Jungfrau Maria, einer gottesfürchtigen Frau, tatsächlich.³¹

7.2.2 Lehre über die Frauen

Obwohl die negativen Beispiele in den Exemplen über das Thema Frauen überwiegen, findet man zumindest ein positives Beispiel, das sogar den Titel "Vom guten Weibe" trägt. Auch wenn bei diesem Exempel eine alte Frau gelobt wird, hängt die positive Bewertung der Frau nicht mit ihrem Alter zusammen. Man kann also nicht behaupten, dass Petrus Alfonsi die jungen Frauen als unmoralisch und die alten Frauen als tugendhaft darstellt, denn in der nachfolgenden Geschichte vom weinenden Hündchen ist eine alte Kupplerin die Übeltäterin, die aus Gewinnsucht die junge Frau zum Ehebruch verleitet. Somit kann die Disciplina nicht wie bei Sendebar oder Libro de los engaños e los asayamientos de las mujeres als misogyne Literatur kategorisiert werden. Dennoch warnt der Autor vor den Tücken der Frau, die durch

³⁰ Jakobusbrief, Kapitel 2, Vers 23, Elberfelder Bibelübersetzung.

²⁸ 2. Chronik, Kapitel 20, Vers 7, Elberfelder Bibelübersetzung.

²⁹ Jesaja, Kapitel 41, Vers 8, Elberfelder Bibelübersetzung.

³¹ Vgl. dazu 1. Mose, Kapitel 22, Verse 1-22; Jesaja, Kapitel 53, Verse 4-8; Lukas 23, 44-46.

Tricks und Lügen nicht vor Untreue und Ehebruch zurückschreckt, wie in der Geschichte vom Brunnen dargestellt wird.³²

7.2.3 Beispiel von dem weinenden Hündchen

Die Frau wird als naiv dargestellt. Sie ist einfältig wie Eva, die Frau Adams, die sich von der List der Schlange zur Sünde verführen ließ. Das weinende Hündchen im XIII. Exempel erzählt von einem Adligen, der eine schöne und keusche Frau hat. Der Mann verreist und sein Weib "bleibt zu Hause, lebt züchtig und handelt klug in allen Dingen." Eines Tages muss sie das Haus verlassen und ein junger Mann sieht sie und entbrennt in heftiger Liebe zu ihr. Sein Anwerben ignoriert sie vollkommen. Als er einer alten Frau begegnet, die von seinem Liebeskummer erfahren hat, denkt sie sich einen Plan aus, um die keusche Frau des Adligen mit dem jungen Mann zu verkuppeln. Die alte Frau hat ein kleines Hündchen zu Hause. Sie lässt es zwei Tage lang hungern. Danach gibt sie dem Hündchen mit Senf bestrichenes Brot. Darauf hin tränen dem Hund die Augen. Dann sucht die alte Frau das anständige Weib zu Hause auf. Als die junge Frau das Hündchen erblickt und fragt, was mit dem Tier los sei, erzählt sie, das Hündlein sei ihre verzauberte Tochter, die sich einem jungen Mann verweigert habe und in das Tier verwandelt worden sei und nun in dem Hündchen fortlebe, was es nun bedauere und deshalb weine. Die junge Frau glaubt die Geschichte, und da sie befürchtet, dasselbe Schicksal zu erleiden, gibt sie dem Drängen der alten Frau nach und lässt sich zum Ehebruch überreden. Diese Erzählung setzt die Idee der Seelenwanderung voraus, was auf ein indisches Erzählgut verweist, welches von den Arabern über Persien rezipiert worden.³³

Hinter der *Disciplina clericalis* verbirgt sich der Wunsch eines Königs, sich orientalische Lebensweisheiten anzueignen und ein brauchbares Training und Führung für seine Untertanen zu ermöglichen, und zwar auch im Hinblick auf den Umgang mit Frauen. Die Frau galt im Mittelalter als schlau und hinterlistig. Sie wurde als "süßes Gift" bezeichnet und als die Verführerin zur Unmoral gesehen. Darum war man der

³² Vgl. Disciplina Clericalis, S. 90ff.

³³ Vgl. ebd., S. 86ff.

Ansicht, Frauen sollte die Bildung verweigert werden, um größeres Unheil zu verhindern. Lediglich Nonnen sollte es erlaubt werden, Lesen und Schreiben zu lernen. Obwohl die Geschichte vom weinenden Hündchen über eine treue und keusche Ehefrau spricht, so ist es doch eine Frau, nämlich die Kupplerin, die sie aus Gewinnsucht zum Ehebruch verleitet. Und letztlich ist es die junge Frau, die Unglück in die Ehebringt.³⁴

7.3.4 Vom Brunnen

Das Bild der verlogenen und listigen Frau wird im darauffolgenden XIV. Exempel noch deutlicher. Diesmal ist es eine junge Frau, die ihren Mann betrügt und hinterher die Tatsachen derart listig verdreht, dass ihr Mann für den Ehebrecher angesehen wird. Die Geschichte Vom Brunnen erzählt von einem jungen Mann, der sich bei einem weisen Mann Rat holt und ihn fragt, wie er die Frau, die er heiraten wolle, hüten könne. Der Weise rät ihm, ein Haus mit hohen Wänden zu bauen mit einer einzigen Tür und einem einzigen hoch gebauten Fenster zum Hinausschauen. Dort soll er sie mit ausreichender Menge an Nahrung und in bescheidener Kleidung halten. Er befolgt den Rat des Weisen. Eines Tages aber erblickt sie von ihrem Fenster einen schönen Jüngling und verliebt sich in ihn. Sie überlegt sich, wie sie mit dem Jüngling zu einem Stelldichein zusammenkommen könne. Es gelingt ihr, dem Ehemann den Haustürschlüssel wegzunehmen, als dieser schläft. Immer wieder macht sie ihren Mann betrunken, um nachts zu dem Jüngling zu gelangen. Eines Tages kommt der Mann der Frau auf die Schliche. Als die Frau nach Hause zurückkehrt, findet sie die Tür von innen verschlossen. Ängstlich bittet sie ihn um Vergebung, doch das hilft nichts. Er will sie nicht ins Haus lassen und droht ihr, ihren Eltern mitzuteilen, welchen widerwärtigen Lebenswandel sie führe. Sie wiederum droht, sich in den Brunnen zu werfen und ihn für ihren Tod verantwortlich zu machen. So schreibt Petrus Alfonsi:

Mulier vero plena arte et calliditate sumpsit lapidem, quem proiecit in puteum hac intentione, ut vir suus audito sonitu lapidis in puteum ruentis putaret sese in puteum cecidisse. 35

³⁴ Vgl. Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 22f.

.

³⁵ Disciplina Clericalis, S. 92.

Voller List und Schlauheit ergriff die Frau einen Stein, den sie mit der Absicht in den Brunnen warf, dass ihr Mann glauben sollte, sie sei in den Brunnen gestürzt, wenn er das Geräusch des in den Brunnen fallenden Steines hörte.³⁶

Als der Mann zur Hilfe aus dem Haus eilt, schleicht sich die Frau hinein, verschließt die Tür und steigt auf den Fensterplatz. Der Autor schreibt weiter:

Ille autem videns se esse deceptum inquit: "O mulier, fallax et plena arte diaboli, permite me intrare et, quicduid mihi forisfecisti, me condonaturum tibi crede!"³⁷

Jener aber sah, dass er getäusht worden war, und sprach: "Frau, lass mich hinein, obwohl du trügerisch und voll teuflischer Hinterlist bist, und glaube mir, dass ich dir nachsehen werden, was du mir Übles getan hast!"³⁸

Die Frau lässt die Leute glauben, dass der Mann derjenige gewesen sei, der sie betrogen habe. Weiter heißt es in der Geschichte:

Unde quidem bonis compluribus pulsus, dignitatibus exutus, existimatione foedatus ob uxoris maliloquium incestitatis tulit supplicium.³⁹

Als er daher aus seinem umfangreichen Besitz vertrieben, seiner Würden beraubt und in seinem Ruf beschädigt war, erlitt er diese Strafe wegen des üblen Geredes seiner Frau über seine Unmoral.⁴⁰

Genau die gleiche Geschichte finden wir in Boccaccios *Decameron*, in der vierten Geschichte des fünften Tages. Tofano, der eifersüchtige Ehemann, sperrt eines Nachts seine Frau aus dem Haus aus. Diese war bei ihrem Geliebten gewesen und fleht nun ihren Mann an, die Haustür aufzuschließen und sie ins Haus hineinzulas-

³⁸ Ebd., S. 95.

³⁹ Ebd., S. 94.

⁴⁰ Ebd., S. 95.

106

³⁶ Disciplina Clericalis, S. 93.

³⁷ Ebd., S. 94.

sen. Nachdem der Mann ihr keinen Einlass gewährt, tut sie, als fiele sie in den Brunnen, indem sie einen großen Stein hineinwirft. Als Trofano nach draußen eilt, um nach seiner Frau zu sehen, schleicht sie sich ins Haus und sperrt ihn schimpfend und verhöhnend aus. ⁴¹ Diese Geschichte namens *Puteus* ist wohl indischen Ursprungs. Sie stammt aus dem *Papageienbuch* («Çukasaptatí»), einer in eine Rahmenhandlung eingebettete Sammlung von Märchen *indischen* Ursprungs. Dieses Werk ist erst im 12. Jahrhundert bezeugt. ⁴² Es ist anzunehmen, dass Petrus Alfonsi die Erzählung vom Brunnen aus dieser Quelle bezog. Wenn Boccaccio seine Fassung nicht dieselbe Quelle zum Vorbild hatte, so ist es denkbar, dass er auf Petrus Alfonsis *Disciplina clericalis* zurückgegriffen hat.

Diese Geschichte erinnert an Cervantes *El celoso extremeño*. Hier wird ebenfalls die Geschichte eines eifersüchtigen Ehemannes namens Felipo erzählt, der sein Haus so bauen lässt, dass seine Frau Leonora unter anderem in seiner Abwesenheit von der Außenwelt isoliert bleibt:

La segunda señal que dio Felipo fue no querer juntarse con su esposa hasta tenerle puesta casa aparte, la cual aderezó en esta forma: compró una en doce mil ducados, en un barrio principal de la ciudad, que tenía agua de pie y jardín con muchos naranjos; cerró todas las ventanas que miraban a la calle, y dióles vista al cielo, y lo mismo hizo de todas las otras de casa. En el portal de la calle, que en Sevilla llaman *casapuerta*, hizo una caballeriza para una mula, y encima della un pajar y apartamiento donde estuviese el que había de curar della, que fue un negro viejo y eunuco; levantó las paredes de las azuteas de tal manera que el que entraba en la casa había de mirar al cielo por línea recta, sin que pudiesen ver otra cosa; hizo torno que de la casapuerta respondía al patio."⁴³

Ähnlich wie Petrus Alfonsi, geht Cervantes in seinen Novellen auf das zunehmende Bedürfnis einer moralischen Orientierung seiner Leser ein, ohne das Feld der Poetik des Wunderbaren zu verlassen, obwohl 'das Erhabene, Idealische und Verschrobene

⁴¹ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, München: Winkler Verlag 1991, S. 539-544.

⁴² Ralf-Henning Steinmetz: *Exempel und Auslegung: Studien zu den "Sieben weisen Meistern*", S. 68.

⁴³ Miguel de Cervantes: *Novelas ejemplares II, Novela del celoso extremeño*, Madrid: Ediciones Cátedra 2001, S. 103-104.

durchgängig durch das Niedrige, durch die robuste Erdenwirklichkeit zuschanden gemacht und ins Unrecht gesetzt' wird. 44 Auf den Spuren des Petrus Alfonsi berücksichtigt Cervantes aber auch die Empirie, das Erfahrungswissen. Hier geht es nicht um die ästhetische Qualität der Texte, sondern ausschließlich um die kommunikativen Funktionen, Voraussetzungen und 'Rahmenbedingungen'. Es geht um die Funktionen literarischer Produkte im gesellschaftlichen Leben, also um die Rezeption der Texte. 45

Bei der Episode der Flussüberquerung in *Don Quijote* benutzt Cervantes den Kunstgriff des doppelten Handlungsrahmens. Ein Hirte will seine dreihundert Ziegen über den Fluss bringen, findet aber keine Fähre und keinen Fährmann, sondern nur einen Fischer mit einem Kahn. Während Sancho Panza dem Quijote die Handlung beschreibt, wie der Fischer die Tiere einzeln ans andere Ufer fährt, macht er einen neuen Erzählrahmen auf, indem er erzählt, dass der Fischer auf der Flucht vor einer in ihn verliebten Hirtin sei, die sich gerade beeile, zu ihm zu kommen. Hier wird für den Leser plötzlich dieser neue Handlungsrahmen interessant. Während Sancho in der Nacht diese Geschichte erzählt, ist ein bedrohliches Stampfen in der Dunkelheit zu hören, was die Phantasie der Beteiligten anregt, die glauben, es mit feindlichen Riesen zu tun zu haben, doch im Morgengrauen stellen sie fest, dass der unheimliche Lärm von Walkmühlen verursacht worden war. ⁴⁶ Diese kunstvolle Verschachtelung von Erzähl- und Zeitablauf bringt Spannung in die Geschichte. ⁴⁷

Da die Renaissance nicht Gegenstand unserer Betrachtung ist, sei lediglich kurz erwähnt, dass das Motiv des "Brunnens" sich als Nacherzählung in *Don Quijotes* "el famosísimo [cuento] de las cabras, que Sancho contó a don Quijote en la temerosa noche de los batanes" wiederfindet. Nicht nur beeinflusste die *Disciplina*

⁴⁴ Herman Meyer: *Zarte Empirie – Studien zur Literaturgeschichte*, Stuttgart: J.B. Metzler: 1963, S. 63.

⁴⁵ Heinz Ludwig Arnold, (Hg.) / Heinrich Detering: *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, München: dtv 2002⁵, S. 655.

⁴⁶ Vgl. Miguel de Cervantes: *Don Quijote de la Mancha I*, Madrid: Ediciones Cátedra 2005²⁵, S. 282-288

⁴⁷ Herman Meyer: *Zarte Empirie – Studien zur Literaturgeschichte*, S. 3.

Cervantes in Spanien, sondern auch in Frankreich profitierte man vom Altmeister. Im Frankreich des 16. bzw. 17. Jahrhundert verwendete Molière dieses Motiv, welches auch die Grundlage für Molières Komödien *La jalousie du barbaouillé* und *Georges Dandin* bildet.⁴⁸

7.3.5 Vom guten Weibe

Um den herrschenden Vorurteilen gegen die Frauen entgegenzuwirken, schreibt Petrus Alfonsi auch Vom guten Weibe. Auf die Reaktion des Schülers, der sich nach der Geschichte von der listigen Frau entschließt, lieber nicht zu heiraten, antwortet der Lehrer, dass nicht alle Frauen so seien; bei vielen Frauen treffe man auf große Keuschheit und Vortrefflichkeit. Darauf erzählt er im XV. Exempel die Geschichte Von den zehn Kisten. Sie handelt von einem Spanier, der auf der Reise nach Mekka sein Geld in Ägypten deponieren wolle. Auf der Suche nach einem zuverlässigen und ehrlichen Mann, dem er sein Geld anvertrauen könne, gerät er an einen alten Mann, der als redlich und zuverlässig gilt. Trotz dieser Reputation entpuppt sich der Alte als arglistig und verlogen. Als der Spanier sein Geld höflich zurückverlangt, gibt der andere vor, das Geld nie gesehen noch erhalten zu haben und beschimpft und bedroht ihn. Der Betrogene zieht schließlich ab. Eine alte Frau, die dabei ist, ein gutes Werk zu tun, nämlich Schrittsteine auf der Straße auszulegen, damit sich kein Fußgänger verletzt, sieht ihn weinend und erkundigt sich um die Ursache seines Kummers. Als sie seine Geschichte gehört hat, erklärt sie sich bereit, ihm zu helfen. Er interpretiert ihre Bereitschaft als Ausdruck ihrer Gottesfurcht, denn er fragt: "Wie willst du das machen, o Gottesdienerin?" In seinen Augen ist diese Frau im Dienste Gottes. Weil sie gütig ist, kommt auch ihre Weisheit zum Tragen. Sie beauftragt den Spanier, zehn wertvolle, bunte Kisten zu besorgen. Deren Aussehen soll auf einen wertvollen Inhalt schließen lassen. Gefüllt werden die Kisten aber lediglich mit Kieselsteinen. Zehn Männer sollen die Kisten zum alten Betrüger bringen, seine Reputation loben und so tun, als würden sie die "wertvolle" Ladung bei ihm deponieren wollen. Gleichzeitig soll der Betrogene auftauchen und sein Geld in Anwesenheit der zehn Männer verlangen. Als der Spanier sein Geld verlangt, tut der alte Betrüger so, als hätte er längst auf ihn gewartet, um ihm sein Geld zurückzugeben, was er auch

⁴⁸ John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 157, 259.

tut. In der Hoffnung auf ein außerordentliches Entgelt, wartet der alte Gauner schließlich vergeblich auf die Rückkehr der zehn Männer und bleibt so auf den schönen Kisten mit den Kieselsteinen "sitzen". Auf die Bemerkung des Schülers, dass kein weiser Mann diese Scharfsinnigkeit der alten Frau hätte übertreffen können, gibt der Lehrer zur Antwort, dass ein weiser Mann dies mit natürlicher Begabung und zusätzlicher Ausbildung schaffen würde, die alte Frau aber sich lediglich ihrer natürlichen Begabung dazu bedient hätte. Dies stellt das intuitive Handeln der Frau heraus, im Vergleich zum rationalen Vorgehen des Mannes.⁴⁹

7.3.6 Verhaltensregeln gegenüber dem König

Petrus Alfonsi betont die Wichtigkeit des Verhaltens gegenüber dem König, um sich am Königshof und in der Verwaltung wichtige Stellungen zu verschaffen, was den begabteren Juden relativ bald gelingt. Im Dialog zwischen einem Araber und seinem Sohn erläutert er die angemessene Verhaltensweise gegenüber einem König: "Fili, regi placere magna prudentia est."⁵⁰"Mein Sohn, dem König zu gefallen verlangt große Klugheit."⁵¹ Um den Sohn nicht mit Details zu überladen, stellt der Vater einige wenige wichtige Punkte im Hinblick auf das Verhalten gegenüber dem König und in Bezug auf die höfischen Sitten heraus. Vor allem mahnt er ihn zur Zurückhaltung und Diskretion:

Qui vult regi esse familiaris, debet videre omni visu mentis, quod, cum venerit ad regem, tare diu possit; nec umquam sedeat, donec rex praecipiat, nec loquatur, nisi cum opus fuerit; nec moretur cum rege, nisi ipse praeceperit morari; et fideliter consilium taceat; et semper sit intentus audire, quod dicit rex, ne oporteat regem bis praeceptum repetere; quodcumque praecipiat rex, faciat; sed caveat, ne regi mentiatur, et videat, quod regem diligat et sit ei oboediens; nec umquam associet se homini, quem rex odio habebit.⁵²

Wer mit dem König vertraut sein will, der muss mit der ganzen Gedankenschärfe darauf achten, dass er lange stehen kann, wenn er zum König gekommen ist; er soll sich erst setzen,

⁵² Ebd., S. 154

110

⁴⁹ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 170ff.

⁵⁰ Disciplina Clericalis, S. 154.

⁵¹ Ebd., S. 155.

wenn der König dazu auffordert, und nur sprechen, wenn es nötig ist; er soll nicht beim König bleiben, es sei denn, er selbst fordert ihn auf zu bleiben; er soll dauerhaft über die gemeinsame Überlegung schweigen; er sei aufmerksam, das zu hören, was der König sagt, damit dieser seine Anweisung nicht wiederholen muss; alles, was der König vorschreibt, soll er tun; er soll sich aber davor hüten, den König zu belügen, und darauf achten, den König hochzuschätzen und ihm zu Diensten zu sein; und niemals soll er sich mit einem Mann verbünden, der dem König verhasst ist.⁵³

Auch der unbedingte Gehorsam ist Teil des höfischen Lebens. Als der Sohn dem Vater erwidert, dass ein adäquates Verhalten am Hof nicht immer – wenn überhaupt - persönliche Vorteile für den Diener bringe, zitiert der Vater einen Philosophen mit den Worten: "Wer einem König dient, ohne dabei sozusagen Glück zu haben, verliert dieses Leben und das andere." Im Anschluss daran führt der Vater die Tischsitten an. Gewisse Regeln im Hinblick auf Hygiene und Anstand beschränken sich nicht auf das höfische Leben, sondern sollen Bestandteil des menschlichen Lebens auch außerhalb des Hofes sein, wie Händewaschen oder der Respekt von Rangordnungen bei Einladungen. Das Händewaschen ist auch ein religiöses jüdisches Ritual, das Netilat Jadajim. Die ersten Aufzeichnungen über diese Praktiken finden sich in der Tora und werden in der Mischna und im Talmud erläutert. Waschungen spielten in den Reinigungsvorschriften des jüdischen Gesetzes eine besondere Rolle. Nicht nur die Priester mussten sich vor Verrichtung ihres Dienstes waschen, sondern auch der einfache Israelit, der sich verunreinigt hatte, musste verschiedene Reinigungsgebote beachten, ehe er wieder am Gottesdienst teilnehmen konnte. Diese alttestamentlichen Anweisungen wurden in spätjüdischer Zeit immer mehr verfeinert und ausgebaut, so dass das Händewaschen zu einer unerlässlichen Handlung mit nahezu gottesdienstlichem Charakter geworden war.⁵⁴ Dieser Zwang des Händewaschens wird allerdings von der Lehre des Christentums entkräftet, wenn es darum geht, die innere Reinigung der äußeren vorzuziehen. Einen Beleg für diese Einstellung finden wir im Matthäusevangelium im Neuen Testament:

Dann kommen Pharisäer und Schriftgelehrte von Jerusalem zu Jesus und sagen: Warum übertreten deine Jünger die Überlieferung der Ältesten? Denn sie waschen ihre Hände nicht, wenn

⁵³ Disciplina Clericalis, S. 155.

⁵⁴ Fritz Rienecker: *Lexikon zur Bibel*, Wuppertal: R. Brockhaus, Verlag 1985¹⁰, S. 1502.

sie Brot essen. Er aber antwortete und sprach zu ihnen [...] Heuchler! Treffend hat Jesaja über euch geweissagt, indem er spricht: "Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist weit entfernt von mir. Vergeblich aber verehren sie mich, indem sie als Lehren Menschengebote lehren." Und er rief die Volksmenge herbei und sprach zu ihnen: Hört und versteht! Nicht was in den Mund hineingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Mund herausgeht, das verunreinigt den Menschen. ⁵⁵

Obwohl der Vater im Dialog mit seinem Sohn im Zusammenhang mit der Achtung vor Rangordnungen auf die Heilige Schrift der Juden hinweist, gibt es auch Überschneidungen mit dem auf das Neue Testament gegründete Christentum. So lehrt Jesus seine Jünger im Lukasevangelium im Neuen Testament:

Wenn du von jemandem zur Hochzeit eingeladen wirst, so lege dich nicht auf den ersten Platz, damit nicht etwa ein Geehrterer als du von ihm eingeladen sei und der, welcher dich und ihn eingeladen hat, komme und zu dir spreche: Mach diesem Platz! Und dann wirst du anfangen, mit Schande den letzten Platz einzunehmen. Sondern wenn du eingeladen bist, so geh hin und lege dich auf den letzten Platz, damit, wenn der, welcher dich eingeladen hat, kommt, er zu dir spricht: Freund, rücke höher hinauf! Dann wirst du Ehre haben vor allen, die mit dir zu Tisch liegen. Denn jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.⁵⁶

Diese christliche Lehre lehnt sich an die Weisheitssprüche des Königs Salomo: "Brüste dich nicht vor dem König und an den Platz der Großen stelle dich nicht! Denn besser man sagt zu dir: Komm hier herauf! - als daß man dich heruntersetzt vor einem Edlen."⁵⁷

Hiermit wird die Intersektion der jüdischen und christlichen Tradition belegt. Der Islam hingegen fordert Waschungen. Die rituelle Reinheit wird durch eine Waschung, das sogenannte *Wudhu*, vor dem Gebet hergestellt. Das ist die sogenannte kleine Waschung. Die Waschung beginnt bei den Händen. Danach folgen Mund, Nase, Gesicht, Unterarme, Kopfhaar, Ohren und schließlich die Füße. ⁵⁸ Waschungen

⁵⁵ Matthäusevangelium, Kapitel 15, Verse 1-3 und 7-11, Elberfelder Bibelübersetzung.

⁵⁶ Lukasevangelium, Kapitel 14, Verse 9-11, Elberfelder Bibelübersetzung.

⁵⁷ Sprüche, Kapitel 25, Verse 7-8, Elberfelder Bibelübersetzung.

⁵⁸ Vgl. Hassan Klein: Die rituelle Reinheit, URL: http://islam.de/41.php [Stand 29. April 2014].

sind im Islam wichtig, nicht zuletzt vor dem Gebet. Es gibt noch eine große Waschung, das sogenannte *Ghusl*, die beim Samenerguss des Mannes und der Menstruation der Frau sowie innerhalb von vierzig Tagen nach der Niederkunft als Bad als Ganzkörperwaschung vor dem Freitagsgebet praktiziert wird.⁵⁹

8. Einfluss der Disciplina clericalis auf die Nachwelt

Petrus Alfonsi gelang es, die orientalische Erzählkunst mit dem christlich-abendländischen Denken in Form von lebhaft illustrierten Vater/Sohn- bzw. Lehrer/Schüler-Gesprächen für den Leser bzw. Hörer ansprechend darzustellen, mit dem Ziel, ihn zu inspirieren, die Regeln antiker und christlicher Philosophie im Leben praktisch umzusetzen und bei allen Entscheidungen und dem Verhalten im Alltags im Diesseits, sich der Folgen des eigenen Denkens und Handelns für das Leben im Jenseits bewusst zu sein.

8.1 Einfluss auf die Literatur in Europa

Mit Petrus Alfonsi beginnt die novellistische Literatur des Abendlandes. Nach allen bekannten Handschriften ist die *Disciplina clericalis* das älteste Novellenbuch des Mittelalters. So dienen ihre Geschichten als Vorlage für andere Erzählungen aus dem 14. bis 16. Jahrhundert. Sowohl in Spanien selbst als auch in anderen Teilen Europas findet das Werk des Petrus Alfonsi weite Verbreitung. Im 14. Jahrhundert dient es Don Juan Manuel und dem Arcipreste de Hita zum Vorbild, im 15. Jahrhundert liefert es Clemente Sánchez de Vercial die Vorlage für seine Erzählungen. Im 16. Jahrhundert ist es Juan de Timoneda, der die *Disciplina* als Vorlage verwendet. In Frankreich wird sie im 13. Jahrhundert von Vincent de Beauvais, Jacques de Vitry und in Italien des 14. Jahrhunderts von Boccaccio verwendet. Katharine S. Gittes, Professorin für Englisch an der California Polytechnic State University in San Luis Obispo,

¹ Biografías y Vidas – La Enciclopedia biográfica en línea – Clemente Sánchez de Vercial, URL: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sanchez_de_vercial.htm [Stand 04. August 2020].

⁵⁹ Siehe Ralf Elger / Friederike Stolleis (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte - Alltag - Kultur. München: Beck 2001, URL: http://www.swr.de/islam/lexikon/-/id=1550022/nid=1550022/did=1551978/1s8qiph/index.html [Stand 29. April 2014].

² Vgl. María de Zayas y Sotomayor: *Exemplary Tales of Love and Tales of Disillusion*, Chicago: University of Chicago Press, 2010, S. 17-18. Siehe auch John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 81-82.

schreibt über die Vorrangstellung der *Disciplina clericalis* unter den Rahmenerzählungen in ihrer Funktion als Brückenbauer zwischen "Ost" und "West" und als Vermittler arabischer Inhalte und Strukturen:

The influence of this framed collection of tales, as the first European frame narrative of importance, and its author should not be underrated; for the Disciplina clericalis ranks above all other works in bridging "Eastern" and "Western" narrative traditions and in funneling Arabic content and structure to European medieval vernacular writers.³

Nach Gittes Aussage soll die persische Fabelsammlung *Calila e Dimna* wiederum als Vorlage für die *Disciplina clericalis* gedient haben: "In Spain, Kalilah and Dimnah served as a model for Petrus Alfonsi's twelfth-century Disciplina clericalis".⁴ *Calila e Dimna* wurde aus dem Arabischen übersetzt und ist der erste narrative Text in kastilischer Prosa. Die Prosaliteratur war nun nicht mehr in Klöstern und von Geistlichen verfasst, wie z.B. der *mester de clerecía*, sondern sie entstand unmittelbar am königlichen Hof, direkt von der Königsfamilie beeinflusst. Sie sollte nicht mehr das einfache Volk belehren, sondern der anspruchsvollen Unterhaltung dienen.⁵

Die Disciplina clericalis wurde zu einer Fundgrube von Erzählungen, die von vielen Schriftstellern verwendet wurden. Dabei wurden diese Erzählungen entweder übernommen, abgeändert oder in ihrem Volumen vergrößert oder verkleinert. Auch wurden sie unterschiedlich rezipiert. Für Boccaccio und Molière waren sie eine Sammlung von angenehmen Erzählungen und philosophischen Gedanken, die in ernsthaftem Didaktizismus verpackt waren. Damit wichen sie sehr von dem Weisheitswerk des 12. Jahrhunderts ab, das Petrus Alfonsi geschrieben hatte. Damals wurden die philosophischen Maximen und die anschaulichen Fabeln ernst genommen. Für den Prediger Jacques de Vitry (dt. Jakob von Vitry) im 13. Jahrhundert waren sie eher eine Fundgrube an Exempeln für Bettelprediger. Ein Mönch im 13. Jahrhundert las

.

³ Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 5.

⁴ Ebd., S. 57.

⁵ Hans-Jörg Neuschäfer: *Spanische Literaturgeschichte*, S.33-34.

die Erzählungen der *Disciplina clericalis* anders als ein Geistlicher aus dem 12. Jahrhundert. Dante und Boccaccio hingegen, verachteten die Art und Weise, wie die Prediger die Exemplen in Predigten verwendeten und sahen die Exemplen als nicht ernst zu nehmende moralische Anekdoten an. Für sie waren es einfach Märchen. Im 14., 15. und 16. Jahrhundert gab es unterschiedliche Lesarten der *Disciplina*. Für Steinhöwel waren die Geschichten, die er in seinen *Äsop* im 15. Jahrhundert übernahm, einfach Fabeln. Die Erzählungen wurden einer Vielzahl von Kulturen und Sprachen angepasst. Viele Autoren übernahmen sie von Petrus Alfonsi, glichen sie ihren Sprachen, Erfahrungen und Bedenken entsprechend an und erfüllten sie mit neuem Leben.⁶

8.1.1 Vergleich mit Calila e Dimna

Die *Disciplina clericalis* trägt z.T. Züge eines Fürstenspiegels mit seinen ethischmoralischen Forderungen, die das geeignete, standesgemäßig herrschaftliche Handeln im europäischen Mittelalter im Sinne einer gerechten Regierung bestimmen sollte. Im XXVIII. Exempel belehrt der Philosoph Diogenes⁷ den König. Er zeigt ihm auf, dass seine Taten nur aus Ruhmsucht getan werden und er durch seinen Ehrgeiz nach weltlichem Ruhm als König von diesem Beweggrund selbst beherrscht wird. Der Philosoph hingegen, hat sich die Ruhmsucht zum Untertanen gemacht und wird daher nicht von ihr beherrscht. Sie ist somit sein Knecht. Damit beweist er dem König, dass des Philosophen Knecht der Herrscher des Königs ist. Das hat den König zur Einsicht gebracht und seine Achtung gegenüber dem Philosophen hervorgerufen:

Scis ipse nimium tibi ambitionem rerum mortalium dominatam fuisse et materiam gerendis rebus te optavisse, quo ne virtus tua ut ipse fateris, consenesceret tacita; sed ob cupidinem gloriae, sicut rei sinceritas est, fecisti adipiscendae. [...] Perceptis itaque philosophi verbis rex ait complicibus suis: "Servus Dei est! Videte, ne quid molestum ei faciatis aut inhonestum!"

⁶ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 157-158.

⁷ Esser verwendet den Namen Diogenes statt Sokrates mit folgender Begründung: "Anstelle des überlieferten Namen Sokrates, der ein Anachronismus wäre, wird hier die bekannte Anekdote von Diogenes und König Alexander zugrunde gelegt. Dies rechtfertigt die Namensänderung" (Esser, 165, Zitat Fußnote).

⁸ Disciplina Clericalis, S. 166.

Du weißt selbst, dass das Streben nach vergänglichen Dingen dich beherrscht hat und dass du einen Anlass für Großtaten gewünscht hast, damit deine Tüchtigkeit nicht stillschweigend erlahmt, wie du selbst sagst. Aber du hast aus Ruhmgier gehandelt, um aufrichtig zu sein. [...] Als der König die Worte des Philosophe vernommen hatte, sagte er zu seinen Gefährten: "Er ist ein Diener Gottes. Seht zu, dass ihr ihn nicht belästigt oder unehrenhaft behandelt!"

Somit wurde dem König der Fürstenspiegel vorgehalten, der ihn zur Änderung seiner Einstellung bewegt hat. Hier ist eine Parallele zu *Calila e Dimna* zu erkennen. Es ist eine Art Fürstenspiegel mit komplexer narrativer Struktur. Es wird behauptet, dass *Calila e Dimna* im Mittelalter das meistgelesene Buch neben der Bibel gewesen sein soll. Ein weiser Philosoph vermittelt dem König Abendulet das Wissen und den Rat zur klugen Vorsicht, um als Herrscher vernünftig regieren zu können. Dabei erzählt der Philosoph eine Fülle von Tiergeschichten. Er bedient sich aber hauptsächlich der Geschichte der beiden Schakale Kalila und Dimna. Der ehrgeizige Dimna will am Hof des Königs, des Löwen, Karriere machen. Nachdem sich Dimna von seinem Rivalen, dem Stier, wegen seiner wachsenden Gunst beim König bedroht sieht, streut er falsche Gerüchte aus, die den König dazu bewegen, den Stier zu töten. Als die Freunde des Königs die Intrigen des Schakals aufdecken, wird dieser zum Hungertod verurteilt. Die Themen behandeln das eigene verstandesmäßige Handeln, das Beurteilen der Motive der anderen, das Unterscheiden zwischen guten und schlechten Ratgebern, den Umgang mit Feinden und Freundschaften.

Der Rahmen der Geschichte besteht aus dem Gespräch eines Philosophen mit dem König. In der Geschichte vom Löwen nähert sich Dimna dem Löwen Bankala. Seine Intention ist es, auf der sozialen Leiter aufzusteigen. Kalila warnt aber davor, in fremde Bereiche einzudringen, d.h., in Gesellschaftsschichten, denen man nicht zugehörig ist. Und man soll nur tun, was man kann. Hier wird das Sozialmodell der Monarchie mit ihrer stratifikatorischen Gesellschaft im Sinne von Niklas Luhmanns Theorie der Gesellschaft angesprochen. Luhmann spricht von einer Leitdifferenz von oben und unten, die sich in Teilsystemen, nämlich von einem Teilsystem oben (z.B. der König) und Teilsystemen unten (z.B. die unterschiedlichen Ränge in der

⁹ Disciplina Clericalis, S. 167.

¹⁰ Vgl. Anonym: Calila e Dimna, Palencia: Simancas Ediciones, S. 29-31.

Ständegesellschaft) ausgestaltet. Dabei steht die Sozialdimension vor der Sachdimension. Die Gesellschaft wird zusammengehalten durch eine gesamtgesellschaftliche Grundsymbolik der Hierarchie. Hierarchien bilden die Basis für eine religiös fundierte Seinsauslegung der Welt, worin dank des göttlichen Rates jeder seinen ihm darin zugewiesenen Platz findet.¹¹

Verwendet man als erzähltheoretische Schablone die Theorie Jurij Lotmans, lässt sich die "Sujethaftigkeit" durch die "Grenzübergänge" von Erzählraum zu Erzählraum gewinnen. Nach Jurij Lotmans Raumsemantik spiegelt die räumliche Struktur die Auffassung der gottgewollten Ordnung gemäß dem mittelalterlichen Verständnis wider. Der König ist von Gott eingesetzt und regiert über seine Untertanen, deren hierarchische Konstitution sich bis in die untersten Schichten der Gesellschaft durchzieht. Der Schakal Dimna will durch seinen Aufstieg die Barriere der Teilräume, die ihn begrenzen, durchbrechen und sich dem König (Löwen) nähern, um in eine Position von Macht und Ansehen zu kommen. Kalila warnt Dimna vor der Gefahr des Aufstiegs. Durch das Verlassen der Teilräume droht die Welt ins Chaos zu stürzen. Dieses Aufstiegssujet wird auch noch in der Horizontalen erweitert und führt zu Grenzüberschreitungen im Sinne eines Expansionssujets (vgl. Andreas Mahler). Um es mit Luhmanns Theorie auszudrücken, würde dies bedeuten, dass Dimna nicht nur in höhergelegene Teilsysteme aufsteigen, sondern auch parallele Teilsysteme einnehmen will.

Der König hat ein Problem. Es fehlt ihm das Vertrauen zu seinem Berater. Ist der Philosoph ein Verräter? Wie stellt dieser es an, dass der König ihm vertrauen kann? Welche Strategie zur Erprobung des Philosophen wendet er an? Es soll ein Gesellschaftsvertrag ausgehandelt werden. Bei diesem Vertrag geht es um Geben und Empfangen zwischen dem König und den Untertanen. Vertrauen ist die Grundlage

¹¹ Theorie der Gesellschaft – Niklas Luhmann, URL: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischetheologie/christlichesozialwissenschaften/gabriel/postmoderne_sozialethik_ws0506/daniel_bugiel__luhmann__postmoderne_ethik_.pdf [Stand 13. Mai 2018].

¹² Zu Begriff und Analyse des Sujets siehe Jurij M. Lotman, Die Struktur literarischer Texte, Übers. Rolf-Dietrich Keil, München 1993, 300-357; vgl. hierzu auch: »Welt Modell Theater. Sujetbildung und Sujetwandel im englischen Drama der Frühen Neuzeit«, Poetica 30 (1998), 1-45.

zur Vertragserfüllung. Dimna will durch gute Dienstleistung das Vertrauen des Löwen gewinnen. Hier finden wir eine Parallele zum Philosophen, der eine hohe Stellung an der Seite des Königs begleiten will. Kalila hält dagegen, dass die Position auf der hierarchischen Leiter eine Angelegenheit des Standes sei, die nur durch Geburt in den Stand legitimiert sein könne. Doch Dimna ist fest entschlossen, die Karriereleiter zu erklimmen. Dazu ist er bereit, im Sinne der funktionalen Differenzierung, in die Rolle des ergebenen Dieners zu schlüpfen und seinen Zorn zu unterdrücken. Damit finden wir hier ein in der Abendkultur immer wiederkehrendes Thema, nämlich den Topos der Gefühlskontrolle.

Der Philosoph beherrscht die Rhetorik als Mittel zur Überzeugung seines Zuhörers, dem König. Seine Zunge ist sozusagen der Griffel eines geschickten Schreibers. 13 So legt der Vortragende des Psalmes Rechenschaft an den König ab. Das mündliche Vortragen (Zunge) wird mit schriftlicher Formulierung (Griffel) analogisiert. 14 Mit seinen Gleichnissen malt er dem König Bilder vor Augen. Allerdings könnten es auch Trugbilder sein, denn Gleichnisse können auch lügen. Der Philosoph könnte Fiktionen geschickt für sich ausschlachten, um mit der Strategie einer bewussten Irreführung seines Adressaten eigennützige Zwecke zu verfolgen. Dabei könnte er sich quasi in einer ersten Stufe eines wahren Gleichnisses bedienen, um eine Illusion zu evozieren, die im Sinne einer ästhetischen Illusion als Synthese aus dem Schein des Erlebens nach Werner Wolf den Adressaten in eine für ihn real entstehenden Welt zu versetzen, die aber jederzeit wieder abgebrochen werden könne. 15 Es verhält sich wie wenn ein Maler ein Bild vor Augen malt, das sich jedoch als Irreführung der Sinne entpuppen kann, oder, um es mit modernen Mitteln zu veranschaulichen, wie wenn wir uns heute einen Film anschauen und das darin Erlebte

_

¹³ Siehe Psalm, Kapitel 45, Vers 2, Elberfelder Bibelübersetzung.

¹⁴ Beat Weber in: Egbert Ballhorn und Georg Steins (Hg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2007, S. 87.

¹⁵ Vgl. Werner Wolf: Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst: Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem Illusionsstörenden Erzählen, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993, S. 21f.

für uns zur Realität wird, eine Realität, aus der wir allerdings jederzeit wieder heraustreten bzw. herausgerissen werden können, um sie zum Fiktionalen bzw. Nichtrealen zu degradieren.

8.1.2 Kalila e Dimna, die Disciplina clericalis, die Dialogi contra Iudaeos und das erzähltheoretische Modell von Gérard Genette

Das erzähltheoretische Modell von Genette lässt sich gut auf unsere behandelten Werke Petrus Alfonsis und im Vergleich mit *Kalila e Dimna* anwenden. Dabei beschränken wir uns hier jedoch auf die Untersuchung der Erzählebenen und lassen das Thema Fokalisierung, Stimme und Zeit unberücksichtigt. Wir untersuchen die Parallelen hinsichtlich der Kommunikationsebenen bei *Kalila e Dimna*, die *Disciplina clericalis* und die *Dialogi contra Iudaeos*. Weitere Parallelen finden wir in Dantes *Commedia*, Boccaccios *Decamerone* und Chaucers *Canterbury Tales*.

Die Geschichte "Der Löwe und der Stier" in *Kalila e Dimna* behandelt das Thema zweier Liebender, die von einem Lügner zu Zwistigkeit, Feindschaft und Hass angestachelt werden. In der Stadt Destaband hatte ein bejahrter Mann drei Söhne, die sein Vermögen verschwendeten. Darauf belehrte sie der Vater und sagte, dass der Bürger dieser Welt nach drei Dingen streben solle, nämlich: einem reichlichen Unterhalt, einer würdigen Stellung in der menschlichen Gesellschaft und Schätze, die er in das Jenseits mitnehmen könne. ¹⁶ Dazu benötige er vier Dinge: Er müsse sich sein Vermögen auf rechtliche Art erwerben, seinem Gut wohl vorstehen, es zum Nutzen anlegen und zum Wohl und Dank anderer verwenden. Daraus würde ihm ein hoher Gewinn im anderen Leben beschert werden. Anders gäbe es keine Befriedigung und kein Vermögen, was Armut zur Folge hätte. Ein nicht gut angelegter Schatz würde sich bald in Luft auflösen. Übel verwendete Schätze glichen einer rissigen Zisterne, die kein Wasser halten könne.

1-2.

¹⁶ Vgl. Philipp Wolff, ed. *Das Buch des Weisen in lust-und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai*. Vol. 1., Stuttgart: Scheible, 1839, S. 1-4. Des Weiteren, siehe auch Friedrich Schulthess: *Kalila und Dimna* – [I: Syrischer Text. II: Übersetzung], Berlin, De Gruyter, 1911, S.

Die Söhne des alten Mannes ließen sich vom Vater ermahnen und befolgten seinen Rat. Der Älteste – ein Kaufmann – war auf dem Weg nach dem Land Mathur. Er war mit seinem Wagen und zwei Stieren, Schanzaba und Nandaba, unterwegs. Schanzaba versank im Sumpf. Da der Stier trotz fremder Hilfe nicht befreit werden konnte, ließ er einen Mann mit dem Stier zurück in der Hoffnung, dass der Mann den Stier befreien und ihm dann folgen würde. Nach einer durchwachten Nacht ließ der seiner vergeblichen Mühe überdrüssig gewordene Mann den Stier im Sumpf zurück. Als der Kaufmann später nach dem Stier schauen wollte, gab der Mann an, der Stier sei bereits tot und zog daraus die Schlussfolgerung, dass es dem Menschen nicht möglich sei, der Gefahr und dem Tod zu entkommen. Der Autor bedient sich hier der Rahmenerzählung. Erzähltheoretisch findet der Dialog zwischen dem Philosophen Bidpai und dem König Dabschalim auf der extradiegetischen Ebene statt. Mit seiner Geschichte vom Vater und den Söhnen begibt man sich auf die intradiegetische Ebene, von der man sich beim Dialog zwischen dem Kaufmann und dem Mann mit einer Geschichte in der Geschichte auf eine weitere intradiegetische Ebene begibt, nämlich als der Mann versucht, seine These von der Unentrinnbarkeit vom Tod mit einer Geschichte zu belegen. Eine weitere intradiegetische Ebene ergibt sich als er wiederum die Geschichte eines Mannes erzählt, der vor einem raubgierigen Wolf flieht, sich daher ins Wasser stürzt und beinahe ertrinkt, aber von Leuten aus dem Wasser gefischt wird und sich dann anschließend in ein Haus flüchtet, wo er auf eine Truppe von Räubern stößt, die ihn töten will; er flieht vor ihnen und als er sich erschöpft gegen eine Mauer lehnt, stürzt diese ein und erschlägt ihn.¹⁷ Hier finden wir das Modell textinterner Kommunikationsebene der erzählerischen Vermittlung. Dieses Modell nach Gérard Genette beinhaltet das Konzept der "Einbettung" der Kommunikationsebenen, d.h., es gibt Übergänge in einer Abfolge erzählerischer Abschnitte mit einer nicht umkehrbaren hierarchischen Struktur. In diesen eingefügten Erzählungen auf der Handlungsebene fungieren die Figuren passagenweise als Erzählinstanzen. 18 Dieses Modell finden wir sowohl in Petrus Alfonsis Dialogi contra Iudaeos, als auch in seiner Disciplina clericalis. In

.

¹⁷ Vgl. Philipp Wolff, *Das Buch des Weisen in lust-und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai*, S. 5-6.

¹⁸ Vgl. Vera und Ansgar Nünning: *Grundkurs anglistisch-amerikanistische Literaturwissenschaft*, S. 108.

den *Dialogi* fungiert der Autor in der ersten Erzählstufe als extradiegetischer Erzähler, der sich im Proemium und Vorwort in der dritten Person vorstellt: "The Proemium of Petrus Alfonsi, an illustrious man and [converted to] a Catholic Christian from a Jew, begins."¹⁹ Dann geht er in die zweite Erzählstufe über, in dem er den Dialog zwischen Petrus und Mose aufbaut.²⁰ Innerhalb dieser intradiegetischen Ebene wird eine weitere Ebene in Form von Zitaten biblischer Gestalten aufgemacht:

Rather the perpetual clarity of an unfailing light illuminates them, just as David the prophet says: ,But darkness will not be dark to you, and night will be illuminated just as is the day, for its darkness and its light are just the same'.²¹ And Daniel says: ,He reveals deep and hidden things and knows what is placed in darkness, and light will always be with him'.²²

Beispielsweise im XXVI. Exempel der *Disciplina clericalis* wendet der Autor dieselbe Rahmenerzähltechnik an. Auf der extradiegetischen Ebene leitet er das Gespräch zwischen Vater und Sohn mit den Worten "Nun fragte der Sohn" ein, und er kündigt immer wieder den Sprecherwechsel an: "Der Vater erwiderte", "Da begann der Vater", "Der Sohn fragte weiter". Der Dialog selbst findet auf der ersten hierarchischen Stufe der intradiegetischen Ebene statt, wie zum Beispiel: "Vater, warum hast du vergessen zu erzählen …", "Ich habe es nicht vergessen zu sagen".²³ Auf der textinternen Kommunikationsebene der Figuren,²⁴ erzählt der Vater die Geschichte Abrahams, wie er von drei Engeln besucht wird:

¹⁹ Gregory F. LaNave: The Fathers of the Church, S. 39.

²⁰ Ebd., S. 48ff.

²¹ Ebd., S. 58. Petrus zitiert aus Psalm, Kapitel 138, Vers 12.

²² Ebd., S. 58. Petrus zitiert aus Daniel, Kapitel 2, Vers 22.

²³ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S.200.

²⁴ Vgl. Vera und Ansgar Nünning: Grundkurs anglistisch-amerikanistische Literaturwissenschaft, S. 108.

Hoc etiam refertur de Abraham: Quadam enim die, dum coram sua staret ianua, transeuntes sub humana specie vidit tres angelos. Quos ipse suam domum intrare honesto vultu rogavit, pedes lavare, ciborum refectionem sumere, lassos artus somno recreare.²⁵

Dies wird sogar von Abraham berichtet: Als er nämlich eines Tages vor seiner Tür stand, sah er drei Engel in Menschengestalt vorübergehen. Er bat sie mit Würde und ehrerbietiger Miene, in sein Haus einzutreten, die Füße zu waschen, sich mit einer Mahlzeit zu stärken und den müden Gliedern im Schlaf Erholung zu gewähren.²⁶

Dieses mehrschichtige Erzählen mit Binnenerzählungen (also Erzählungen innerhalb der Rahmengeschichte) finden wir auch in serieller Form, in denen mehrere gleichberechtigte Binnenerzähler wie in Boccaccios Il Decamerone nacheinander eine Geschichte erzählen und die Erzählungen in der Sammlung des "Zehn-Tage-Werk" thematisch erzählt mit einer Rahmenhandlung verknüpft wird, so dass diese additive Form einen Novellenzyklus bildet. Ein ähnliches Beispiel liefert Chaucers Canterbury Tales sowie Tausendundeine Nacht.²⁷ Mit den verschiedenen diegetischen Ebenen, in denen die Erzählungen eingebettet sind, zeigen sich die unterschiedlichen Funktionen, wie z.B. Zerstreuung, Überbrückung von Wartezeiten oder retardieren. Im Decamerone wird so eine durch äußere Umstände vorgegebene Wartezeit überbrückt.²⁸ So werden Geschichten erzählt, um die Wartezeit bis die Pest in Florenz ausgerottet ist, zu überbrücken. Zugleich sollen die Erzählungen der Zerstreuung dienen, um die Wartezeit – zumindest subjektiv dem Empfinden nach – zu verkürzen.

In Tausendundeine Nacht will Schehrezad den König Scherijar hinhalten und Nacht für Nacht mit ihren spannenden, nicht abgeschlossenen Geschichten zerstreuen und damit Zeit gewinnen, um ihre Hinrichtung hinauszuzögern. Hier handelt es sich

²⁵ Disciplina Clericalis, S. 156.

²⁷ Gerrit Stratmann: Rahmenerzählungen der Moderne. Situation und Gestaltung einer Erzählform zwischen 1883 und 1928, S. 19.

²⁶ Ebd., S.157.

²⁸ Vgl. Matias Martinez; Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, München: C.H. Beck Verlag 2002³, S. 77-78.

nicht nur um eine additive Verknüpfung von aneinandergereihten Geschichten, sondern auch um einen thematischen Bezug zwischen Rahmen- und Binnengeschichte(n), dem das Motiv des Erzählens gegen den Tod zugrunde liegt. Die Binnengeschichte folgt einer konsekutiven bzw. kausalen Form der Verknüpfung, da ihr eine explikative Funktion zukommt. Sie soll erklären, wie es zu der Situation gekommen ist, in der sich die erzählende Figur momentan befindet.²⁹ Explikativ ist die Funktion der zuvor erwähnten Geschichte vom Wolf, durch die der Begleiter des Kaufmanns die These von der Unentrinnbarkeit vom Tod mit einer Geschichte zu belegen versucht.

Ebenso strukturiert Petrus Alfonsi die *Disciplina clericalis*. Er selbst tritt als heterodiegetischer Erzähler auf und stellt die Verknüpfung seiner Geschichten bzw. Exempel in kausaler Form dar, indem er die Erklärung zu den Geschichten liefert. Allerdings mündet das Explikative in eine moralisierende Funktion, um einen Appell an das vernünftige, gottgemäße Verhalten des Menschen zu machen. An dieses Vorgehen lehnt sich auch Juan Manuel, wenn er den Adligen, und insbesondere den Herrschern, den Spiegel als Korrektiv vorhält und sie zum richtigen Verhalten anhält. In den *Dialogi contra Iudaeos* haben wir es mit einem Sonderfall zu tun. Petrus Alfonsi tritt hier nicht als heterodiegetischer, sondern als homodiegetischer Erzähler auf, wenn auch in verkappter Form, da seine zwei Figuren, die beide als Hauptfiguren, dem jüdischen Moses und dem christlichen Petrus, mit gleichem Stellenwert den Dialog im Werk gestalten, im Grunde genommen den Erzähler selbst reflektierend in zwei verschiedenen polarisierenden Rollen divergierender religiöser Auffassungen und Überzeugungen der alten und neuen Identität des Autors darstellen.³⁰

Aus dem existierenden schriftlichen Materialbestand ist offensichtlich, dass Petrus Alfonsi mit der Übernahme von Geschichten aus *Calila e Dimna* in abgeänderter

²⁹ Vgl. Matias Martinez; Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, München: C.H. Beck Verlag 2002³, S. 78.

³⁰ Vgl. Petrus Alfonsi, Gespräch mit den Juden. Lateinisch-deutsche Ausgabe, URL: https://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien_petrus_alfonsi.php [Stand 13. Oktober 2018].

Form eine Art Pionierarbeit für die Rahmenerzählung in der Tradition der orientalischen Weisheitsliteratur geleistet hat. Andere Werke, wie zum Beispiel das Buch Sendebar o Libro de los engaños de las mujeres, folgten seinem Beispiel.

Im Prolog von *Calila e Dimna* in der Clásicos Castalia Ausgabe wird auf die Art und Intention der Fabeln und den Ursprung im 2. Jahrhundert Bezug genommen:

En el lejano Oriente era frecuente recurrir a fábulas de animales para caricaturizar o moralizar sobre las relaciones humanas, costumbre quizá favorecida por la creencia en la metempsícosis; ilustraciones egipcias o asirias muestran asombrosos paralelismos con la temática de los cuentos indios [...] Con el paso del tiempo las historias orales fueron agrupándose en colecciones escritas que, siglos más tarde, se trasvarán a Occidente. El origen del Calila se remonta a unas de estas colecciones, compuestas posiblemente por un brahmán hacia el 300 d. J.C.³¹

Das XXIV. Exempel *Vom Dieb und dem Mondstrahl* ist nahezu eine Nacherzählung der Geschichte *Del ladrón e el rayo de luna*, nur nicht so detailliert:

E fue así que andaba una noche un ladrón sobre una casa de un homne rico, e facía luna, e andaban algunos compañeros con él. E en aquesta casa había una finiestra por donde entraba la luz de la luna al homne bueno. E despertó el dueño de la casa e sintiolos e pensó que tal hora non andarían por sus tejados salvo ladrones. E despertó a su mujer e díjole: - Fabla quedo, que yo he sentido ladrones que andan encima de nuestro tejado; e dime cuando los sintieres cerca de aquí: "¡Ay, marido! ¿Non me lo dirás de qué llegaste tantas riquezas como habemos?"³²

Petrus Alfonsis Geschichte beginnt folgendermaßen:

Dictum fuit, quod quidm latro ad domum ciuisdam divitis perrexit intentione furandi. Et ascendens tectum ad fenestram, per quam fumus exibat, pervenit, et, si aliquis intus vigilaret, auscultavit. Quod dominus domus comperit et suaviter suae uxori ait: "Interroga alta voce, unde venit mihi iste tam magnus, quem habeo, census! Quod ut rescias, multum labora!"

³¹ Anonym: Calila e Dimna, Madrid: Editorial Clásicos Castalia 1993, S. 10.

³² Anonym: Calila e Dimna, Palencia: Simancas Ediciones, S.A. 2005, S. 18-19.

Tunc ipsa alta voce ait: "Domine, unde tam magnum habuisti censum, cum numquam Mercator fueris?"³³

Es wurde erzählt, dass ein Räuber in der Absicht zu stehlen zum Haus eines Reichen kam. Er stieg auf das Dach und gelangte zu einer Öffnung, aus der Rauch entwich, und er horchte, ob drinnen noch jemand wach sei. Dies bemerkte der Hausherr und er sagte leise zu seiner Frau: "Frag mich mit lauter Stimme, woher ich das so große Vermögen habe, das ich besitze! Gib dir alle Mühe, damit du das erfährst!" Da sagte jene mit lauter Stimme: "Herr, wie hast du ein so großes Vermögen erworben, da du doch niemals Kaufmann gewesen bist?"³⁴

Die Begleiter des Diebes kommen in Petrus Alfonsis Erzählung nicht vor. In *Calila e Dimna* fliehen die Begleiter als der Dieb vom oberen Stockwerk des Hauses hinunterfällt. Dieser wird zuvor durch die Lüge des Hausherrn getäuscht, der laut zu seiner Frau sagt, man müsse das Zauberwort "saulan" siebenmal aufsagen und nach dem Mondstrahl greifen, um sich auf- bzw. abzuseilen. In *Calila e Dimna* weicht die Geschichte geringfügig ab. Die Passage lautet wie folgt:

[...] levantose el cabdiello dellos e fuese para la finiestra que estaba en somo de casa, por do entraba la luz de la luna, e dijo siete veces: "saulan, saulan", e abrazose con la luna por descender por ella a la casa, e cayó cabeza ayuso. E levantose el dueño de la casa e diole tantos de golpes fasta que le quedó. E los otros compañeros, en que lo vieron así, fuyeron. E el homne bueno llamó a sus vecinos e guardaron el ladrón fasta que fue de día, e entregáronlo a la justicia.³⁵

In Petrus Alfonsi Geschichte wird nicht erwähnt, dass der Hausherr auf den Dieb nachträglich einschlägt, noch dass er die Nachbarn zu Hilfe holt und am nächsten Tag den Dieb der Justiz übergibt. Der Schluss bleibt einfach offen.

Das Werk *Calila e Dimna* ist, ähnlich wie die *Disciplina clericalis*, eine Art Anleitung zur klugen Lebensführung mit moralistischer Untermauerung, was nicht nur auf

³³ Disciplina Clericalis, S. 142.

³⁴ *Disciplina Clericalis*, S. 143.

³⁵ Anonym: Calila e Dimna 2005, S. 20.

dem Königshof, sondern auch von einem breiten Publikum gerne rezipiert wird. Daraus erklärt sich sein großer Erfolg.³⁶

8.1.3 Sendebar o Libro de los engaños de las mujeres und orientalische Weisheitsliteratur

Die Sammlung von arabischen Geschichten bzw. Exempla des Werkes *Sendebar o Libro de los engaños de las mujeres* folgt der Erzähltradition der orientalischen Weisheitsliteratur. Der Text von *Sendebar* zeichnet sich innerhalb seiner Einfachheit durch einen gut strukturierten Aufbau aus. Stilistisch gesehen entfernt er sich erheblich vom Stil des Werks *Calila*. Formal gesehen handelt es sich hier auch um einen Erzählrahmen, d.h., der Hauptstrang beinhaltet eingefügte Geschichten. Die Hauptgeschichte, die den Erzählrahmen bildet, wird in ihrer Entwicklung durch das Einfügen von Geschichten, die von den Verteidigern des Prinzen bzw. von der Anklägerin erzählt werden, unterbrochen:

Bajo el nombre de marco narrativo [...] se alude a una peculiar estructura constituida por una historia principal que se ve interrumpida en su desarrollo por la inserción de relatos narrados por personajes del propio marco. Así ocurre en el *Sendebar* donde el Príncipe, condenado a muerte por la acusación falsa de la mujer, ve cómo se modifica alternativamente su sentencia según sean sus defensores o la acusadora quienes narren cuentos. En su modalidad más perfecta, las historias intercaladas dependen de la narración que las encuadra y cuya acción tratan de modificar.³⁷

Anders als der *Calila* Text ist das Verhältnis der beiden Ebenen sehr eng. Das Buch fängt mit der Geschichte des Königs Arcos an, der sich Sorgen macht, weil er keinen Thronfolger hat. Schließlich schafft er es, mit einer seiner neunzig Frauen den ersehnten Sohn zu zeugen. Die Astrologen sagen ihm neben verheißungsvollen Ereignissen auch voraus, dass dem Jungen mit 20 Jahren ein großes Unglück zustoßen würde. Die Situation entspannt sich zunächst im Text, um die Fortschritte des jungen Prinzen zu schildern, der mit 15 Jahren in seiner Erkenntnisaufnahme stagniert. Als sich die Weisen des Hofes versammeln, um das Problem zu erörtern, bietet sich

³⁷ M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 21.

³⁶ Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S.34.

einer von ihnen, Çendubete, an, dem Jungen zur schnellen Aufnahme von Erkenntnissen zu verhelfen. Mit seinem Schüler, dem Prinzen, schließt er sich in den Mauern des Palastes ein. Die Wände sind geschmückt, um dem Jüngling zu Scharfsinn und zu Denkhochleistungen zu verhelfen. Leider kann der Prinz das Ergebnis dieses Vorgehens nicht unter Beweis stellen, da die Vorhersage der Sterne für die darauffolgenden sieben Tage eintrifft, trotz des Bemühens von Cendubete, das vorausgesagte Unglück abzuwenden. Dazu kommt es wie folgt: Auf Anraten von Çendubete soll der junge Prinz sieben Tage lang schweigen, denn sein Horoskop sage ihm den Tod voraus. Das Schweigen könne ihm das Leben retten. Doch die Gefahr kündigt sich durch einen unaufrichtigen Vorschlag an, der von einer der Frauen des Königs kommt. Sie will ihn zum Sprechen bringen und ihn dazu verführen, den König zu töten, um sie dann zu heiraten. Als der Prinz sein Schweigen bricht und die Frau zurückweist, tritt diese vor den König und klagt den Prinzen fälschlich an, er hätte versucht, sie zu vergewaltigen. Das Schicksal nimmt seinen Lauf und der König, von "königlicher Wut" entbrannt, verurteilt seinen Sohn zum Tode. Ab diesem Moment entfalten sich die Ereignisse in den eingefügten Geschichten. In fünf Erzählungen versucht die Frau, ihre Anklage zu beweisen. Die Weisen auf der Seite des Prinzen versuchen wiederum anhand von sieben Erzählungen seine Unschuld und die Bosheit der Frau zu beweisen. In ihren Ausführungen erzählen sie Geschichten von der Falschheit der Frauen und den Gefahren voreiligen Handelns. Die Frau spielt auf den Einfluss schlechter Ratgeber an. Nach Ablauf der Frist, gelingt es dem Sohn, sich zu rechtfertigen, worauf der König die Frau verbrennen lässt:

E, señor, non te di este enxenplo sinon que non creas a las mugeres que son malas, que dize el sabio que «aunque se tornase la tierra papel, e la mar tinta e los peçes d'ella péndolas, que non podrían escrevir las maldades de las mugeres». E el Rey mandóla quemar en un caldera en seco.³⁸

Die Rahmenhandlung, welche Anlass zur Erzählung von 23 Exempeln gibt, erinnert an die biblische Geschichte des Josef in der Bibel, der Opfer der Lügen der verschmähten Frau des Potiphar in Ägypten wird.³⁹ Der Unterschied des Schicksals

³⁸ M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, S. 154-155.

³⁹ Vgl. ebd., S. 20; siehe auch Hans-Jörg Neuschäfer: *Spanische Literaturgeschichte*, S.34-35.

des Prinzen zum Schicksal Josefs aber besteht darin, dass Josef in den Augen des Potiphar nicht restituiert wird. Er landet im Gefängnis, wo er einige Jahre seines Lebens verbringen muss, bis er dann später durch die Deutung der Träume Pharaos die Stellung des zweitmächtigsten Mannes in Ägypten durch die Gunst des Pharaos erlangt. So heißt es in 1. Mose, Kapitel 39, Verse 1-20 in der Bibel wie folgt:

Und Josef war nach Ägypten hinabgeführt worden. Und Potifar, ein Kämmerer des Pharao, der Oberste der Leibwächter, ein Ägypter, kaufte ihn aus der Hand der Ismaeliter, die ihn dorthin hinabgeführt hatten. Der HERR aber war mit Josef, und er war ein Mann, dem alles gelang; und er blieb im Haus seines ägyptischen Herrn. Als nun sein Herr sah, dass der HERR mit ihm war und dass der HERR alles, was er tat, in seiner Hand gelingen ließ, da fand Josef Gunst in seinen Augen, und er bediente ihn persönlich. Und er bestellte ihn über sein Haus, und alles, was er besaß, gab er in seine Hand. Und es geschah, seitdem er ihn über sein Haus bestellt hatte und über alles, was er besaß, da segnete der HERR das Haus des Ägypters um Josefs willen; und der Segen des HERRN war auf allem, was er hatte, im Haus und auf dem Feld. Und er überließ alles, was er hatte, der Hand Josefs und kümmerte sich bei ihm um gar nichts, außer um das Brot, das er aß. Josef aber war schön von Gestalt und schön von Aussehen. Und es geschah nach diesen Dingen, da warf die Frau seines Herrn ihre Augen auf Josef und sagte: Liege bei mir! Er aber weigerte sich und sagte zu der Frau seines Herrn: Siehe, mein Herr kümmert sich um nichts bei mir im Haus; und alles, was er besitzt, hat er in meine Hand gegeben. Er selbst ist in diesem Haus nicht größer als ich, und er hat mir gar nichts vorenthalten als nur dich, weil du seine Frau bist. Wie sollte ich dieses große Unrecht tun und gegen Gott sündigen? Und es geschah, obwohl sie Tag für Tag auf Josef einredete, hörte er nicht auf sie, bei ihr zu liegen, mit ihr zusammen zu sein. Da geschah es an einem solchen Tag, dass er ins Haus kam, um sein Geschäft zu besorgen, als gerade kein Mensch von den Leuten des Hauses dort im Haus war, da ergriff sie ihn bei seinem Gewand und sagte: Liege bei mir! Er aber ließ sein Gewand in ihrer Hand, floh und lief hinaus. Und es geschah, als sie sah, dass er sein Gewand in ihrer Hand gelassen hatte und hinausgeflohen war, da rief sie die Leute ihres Hauses und sagte zu ihnen: Seht, er hat uns einen hebräischen Mann hergebracht, Mutwillen mit uns zu treiben. Er ist zu mir gekommen, um bei mir zu liegen, aber ich habe mit lauter Stimme gerufen. Und es geschah, als er hörte, dass ich meine Stimme erhob und rief, da ließ er sein Gewand neben mir und floh und lief hinaus. Und sie ließ sein Gewand neben sich liegen, bis sein Herr nach Hause kam. Da redete sie zu ihm mit denselben Worten: Der hebräische Sklave, den du uns hergebracht hast, ist zu mir gekommen, um Mutwillen mit mir zu treiben; und es geschah, als ich meine Stimme erhob und rief, da ließ er sein Gewand neben mir und floh hinaus. Und es geschah, als sein Herr die Worte seiner Frau hörte, die sie

128

zu ihm redete, indem sie sagte: Nach diesen Worten hat mir dein Sklave getan; da entbrannte sein Zorn. Und Josefs Herr nahm ihn und legte ihn ins Gefängnis, an den Ort, wo die Gefangenen des Königs gefangen lagen; und er war dort im Gefängnis.⁴⁰

Josef genoss das Vertrauen des Beamten des Pharaos. Potifar erkannte in Josef die Fähigkeiten zur Verwaltung. In Abwesenheit von Potifar versuchte seine Frau, Josef zu verführen. Als dieser aus Ehrfurcht zu Gott ihren Verführungskünsten widerstand und floh, verdrehte sie die Tatsachen und beschuldigte Josef, ihr Gewalt antun zu wollen. Daraufhin ließ der wutentbrannte Potifar Josef ungerechterweise ins Gefängnis werfen. Es war eine Frau, die Josef durch ihre falsche Beschuldigung in Bedrängnis führte.

Fadrique, der ältere Bruder Alfons X, ließ *Senderbar* im Jahre 1253 in Sevilla anhand einer arabischen Vorlage anfertigen. Es könnte das Anliegen Fadriques gewesen sei, den König Alfons X und sein autoritäres Handeln und die Bloßstellung seiner schlechten Ratgeber aufzudecken. Auch die Frauen beeinflussten als schlechte Ratgeberinnen die Entscheidungen des Königs. Von den 23 Exempeln handeln acht von ihnen von den Tücken der Frauen, weswegen dieses Werk der orientalischen Weisheitsliteratur als misogyne Literatur interpretiert wird. Der Sendebar ist in ganz Europa als die *Geschichte von den Sieben Weisen* rezipiert worden.⁴¹

Der eigentliche Ursprung des weitverbreiteten Werks liegt im Dunkeln. Die zahlreichen erhaltenen Texte werden in zwei Gruppen eingeteilt, nämlich in den orientalischen und in den westlichen Zweig. Im 12. Jahrhundert erschien eine lateinische Version (*Liber de septem sapientibus*), welche der Sammlung den Weg nach Osten ebnete. Mehr und mehr verschwanden die orientalischen und ursprünglichen Erzählungen und machten den extensiveren Erzählungen Platz, die eher an die mittelalterlichen Traditionen und Legenden gebunden waren. Auch handelte es sich nun um sieben Instruktoren und nicht nur um einen einzigen, was den Namen *Siete*

⁴⁰ 1. Mose, Kapitel 39, Verse 1-20, Elberfelder Übersetzung.

⁴¹ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S.34-35.

Sabios (septem sapientibus) erklärt. Die alte spanische Version gehörte zum orientalischen Zweig und erfreute sich großer Beliebtheit bis ins 19. Jahrhundert hinein.

Bei keinem der acht erhaltenen indischen Texte findet man eine Originalversion. Th. Benfey, der seine Ausbildung in der Schule des Komparatisten Franz Bopp erhielt, sah in den indischen Geschichten die Wiege eines großen Teils der westlichen Erzählungen. Das Grundwerk Th. Benfeys ist die deutsche Übersetzung des Panchatantra, die 1859 veröffentlicht wurde, und deren Bedeutsamkeit dem berühmten dritten Band der Gebrüder Grimm gleichgestellt wird, wenn auch der Ton und die Ausrichtung unterschiedlich sind. Im Vordergrund steht jetzt nicht mehr das Suchen nach den Mythen der Antike in dem Werk, sondern man versucht, die Verbreitung indischer Fabeln zu fördern. Nach Th. Benfey haben – mit Ausnahme der Fabeln des Äsop – alle Erzählungen ihren Ursprung in Indien. Von dort aus sollen sie nach Westen verbreitet worden sein, und zwar zuerst durch mündliche Überlieferung, dann schriftlich durch Übersetzungen in verschiedene Sprachen. Daraus erklärt sich die Fülle an indischen Geschichten mit einer sehr weiten Verbreitung, wie die des Werks Pachatantra oder des Hitopadesa, dessen Ursprung sich auf die religiöse Verwendung durch buddhistische Prediger, die über Gleichnisse – den sogenannten "jatakas" – predigten. Diese Weisheitslehren wurden nachträglich in Sanskrit schriftlich festgehalten. Das Panchatantra (die fünf Bücher indischer Lebensweisheit) gelangte über Persien und Syrien in die arabische Welt und wurde im 13. Jahrhundert in Spanien bekannt unter dem Titel Calila e Dimna, welches im Laufe vieler Jahre als Vorlage für andere Erzählwerke diente. Ähnlichkeiten finden sich im Barlaam e Josafat, was Th. Benfey zu der Annahme führte, dass Sendebar einen ähnlichen Werdegang durchlaufen hatte: Ihre Entstehung war in Indien und ihre Verbreitung in der arabischen Welt mittels einer Pahlevi Version. Von den ersten drei Etapen (Sanskrit, Persisch und Arabisch) gibt es jedoch keine Fragmente, und die existierenden arabischen Versionen entstanden erst später. Was für diese Theorie von Th. Bentey spricht ist die Ähnlichkeit, die verschiedene eingefügte Erzählungen mit anderen Sanskriptausgaben aufweisen, wie sie nach der Anordnung der Version von María Jesús Lacarra in der Cátedra Ausgabe von 2007 erwähnt werden, nämlich die Erzählungen 5, 9, 10, 12, 17, 18 und 19. Auch der Name des Weisen Siddha bedeutet Weise bzw. Prophet, von dem wohl Siddhapati, Chef der Weisen, und schließlich *Sendebar* stammt. Neuere Forschungsergebnisse mit neuen Arbeitsmethoden haben die Diskussion um den Ursprung des *Sendebar* wieder angeregt. Professor B.E. Perry vertritt die genau gegenteilige Meinung. In seinem Werk "The Origin of the Book of Sindibad", Fabel 3 (1959-60), 1-94, behauptet er, dass es nie ein Original Sanskript gegeben habe, da keines vorhanden sei. Nach seinen Untersuchungen sei das Werk in Persien im 7. Jahrhundert (579-650 n.Chr.) verfasst worden, und zwar unter der Herrschaft von Anuschirwan, wenn auch nachträglich ein Teil des Erzählstoffs nach Osten gelangte, wo er sich in ähnlich Sammlungen einbauen ließ, was die Parallelismen erklären würde, die von den Orientalisten ausfindig gemacht wurden, wie im Fall der Werke *Vida del filósofo Segundo* und *Libro de Akhiqar*. Diese Texte drehen sich um das Motiv des "Schweigens", gefolgt von einer Reihe von Fragen, Rätseln und Erzählungen, die damit enden, dass sie die Weisheit des Protagonisten aufzeigen.

Nach Morris Epstein handelt es sich beim Sendebar um das Hauptbindeglied zwischen dem östlichen und dem westlichen Zweig. Es sind darin einige Züge zu finden, die das Werk eher als dem westlichen Zweig zugehörig kategorisieren lassen. Andererseits finden sich darin einige Aphorismen, die hebräischen Ursprungs sind. Schließlich findet man Parallelismen zu dem Bibelbuch Esther, was zu der Annahme führt, dass der Sendebar vom Hebräischen ins Persische übertragen wurde, und nicht umgekehrt. Es scheint durchaus möglich zu sein, dass sie aufgrund der wichtigen Rolle, die die Juden bei der Übertragung der östlichen in die westlichen Werke, hier die Funktion der Brücke zwischen zwei Kulturen innehatten.⁴³ Die ursprünglich spanische Übersetzung wird zusammen mit El Conde Lucanor und anderen Texten von weniger Wichtigkeit mit einem Code als Eigentum der Real Academia Española aufbewahrt; sie wurde im XV. Jahrhundert abgeschrieben. Der Infant Don Fadrique veranlasste die Übersetzung des Sendebar ins Spanische. Dieser Umstand ist wohl seinem Aufenthalt in Sevilla zu verdanken, der aufgrund der Nähe zur arabischen Kultur ihn damals dazu bewog, das kulturelle Mäzenatentum voranzutreiben, ähnlich wie bei seinem Bruder Alfons X. bezüglich des Werkes

_

⁴² Vgl. M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 13-15.

⁴³ Vgl. Ebd., S. 16-18.

Calila e Dimna, dessen Text wahrscheinlich zwei Jahre davor übersetzt wurde. Nach A.D. Deyermond weckte das Werk sein Interesse deshalb, weil sich darin dieselben Spannungen widerspiegelten, die er in seinem Leben gerade erfuhr. In dem Werk werden die Grenzen der Könige aufgezeigt, die Konflikte, die durch die Schwäche der Könige heraufbeschworen wurden, welche sogar zur Verurteilung der engsten Familienmitglieder führen konnten, der Einfluss auf den Menschen, die Ablehnung der Liebesbeziehung mit der Stiefmutter.⁴⁴

Auch in Calila e Dimna wurde die Technik der Rahmenerzählung angewandt. Wie in den orientalischen Erzählungen, wurde auch hier das Erzählte in eine Art "Überstruktur" eingebettet und eine Reihe von Themen unter eine höhere Struktur untergebracht. Die Art der Maqāma, mit Reim im Prosatext, welche sowohl von arabischen als auch von jüdischen Autoren angewandt wurde, hat möglicherweise das Werk Libro de buen amor beeinflusst. Diese Technik der Integration mehrerer Erzählungen in einen Rahmen finden wir auch im Werk El satiricón, El asno de oro bzw. im IV. Buch der Metamorfosis, aber die strukturelle Perfektion der orientalischen Sammlung ist dennoch kaum zu übertreffen. In der Rahmenerzählung (marco narrativo) im Sendebar, wo der Prinz aufgrund der Falschanklage der Frau zum Tode verurteilt wurde, wird erzählt, wie das Urteil des Prinzen immer mehr abgemildert wird, abhängig davon, ob die Erzählung von seinen Verteidigern oder der Anklägerin in diesem Rahmen stammt. Die eingefügten Geschichten sind wiederum abhängig davon, welche Veränderungen die Rahmenerzähler zu bewirken suchen. Ihr Funktionscharakter und ihre Beweglichkeit erlauben einen paradigmatischen Aufbau. Eine Geschichtensammlung wie der Sendebar mit seinen vielen Anpassungen und Neuschöpfungen zeigt die Funktionsweise der Rahmenerzählung deutlich. Die untergeordneten Einheiten lassen sich leicht gegen andere Elemente austauschen. Die untergeordneten Erzählungen müssen jedoch einen gewissen Parallelismus mit der Situation in der Haupthandlung aufweisen, damit der paradigmatische Wert erhalten bleibt, was die moderne Kritik als mise en abîme, also ein sich selbst erhaltenes Bild im Bild, bezeichnen würde. Während die Geschichte erzählt wird, wird die Haupterzählung ,eingefroren', in der etwas Erlebtes, Gelesenes,

⁴⁴ Vgl. Ma Jesús Lacarra: Sendebar, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 19-20.

Gesehenes bzw. Gehörtes erzählt wird («Oí dezir una vez...»). Dieses System erlaubt eine unendliche Anzahl an Änderungsmöglichkeit. Bei *Tausendundeiner Nacht* tauchen immer wieder neue Figuren auf, um den Kurs der Geschichte mit ihren Anekdoten zu verändern. Im *Sendebar* ist es aber nicht so. Die sieben Tage des Schweigens, die den Infanten nach Beobachten der Sterne auferlegt wurden, implizieren gewisse Grenzen. Während seines Schweigens können seine Beschützer (*valedores*) eine oder zwei Geschichten erzählen (wie in den westlichen Versionen), plus die Erzählungen der Frau, sowie weitere Geschichten, die vom Infanten erzählt werden. Die Erzähllust erschöpft sich in den unmotivierten Erzählungen. Im Text des *Sendebar* hat das Erzählen die Funktion der Handlungsverzögerung. Durch die Geschichten der sieben Günstlinge wird verhindert, dass der König seinen Sohn hinrichten lässt.

Dieses Muster finden wir auch in *Tausendundeine Nacht*; Schehrezâd verzögert bzw. verhindert ihre eigene Hinrichtung dadurch, dass sie immer wieder neue spannende Geschichten erzählt. Im *Sendebar* sind es die Günstlinge, die mit ihren Geschichten den Infanten vom Tode retten. Das Erzählen ist hier mit Lebensrettung gleichzusetzen. Nicht nur das Leben des Infanten steht auf dem Spiel, sondern auch das der Günstlinge des Königs (*privados*) nach dem Tod des Infanten. Die letzten Geschichten des Infanten selbst haben aber eine andere Funktion. Hier geht es nicht darum, Zeit zu gewinnen bzw. Leben zu retten. Vielmehr wird hier das Wissen des Infanten zur Schau gestellt, aber auch des Erkennens seiner eigenen Begrenztheit als er vor Gericht spricht. Dies führt uns zur Weisheitsliteratur. Strenggenommen behandelt der *Sendebar* drei Bereiche: die Weisheit, das höfische Leben und die Frauenfeindlichkeit.⁴⁵

Die Misogynie äußert sich zum Beispiel in den Schlussfolgerungen der *privados* in den Geschichten 12, 15 und 17. In der 12. Geschichte geht es um einen Hund, der einen Jungen vor dem Angriff einer Schlange beschützt. Der Vater des Jungen wird zum König gerufen. Als er danach nach Hause kommt, sieht er den Hund blutbeschmiert und schließt daraus, dass der Hund seinen Jungen getötet haben muss.

_

⁴⁵ Ma Jesús Lacarra: Sendebar, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 21-26.

Nachdem er den Hund mit einem Schwert tötet, bemerkt er die zerfetzte Schlange beim schlafenden Jungen. Die Geschichte sollte eine Warnung vor voreiligen Entschlüssen sein, deren Konsequenzen nicht mehr rückgängig zu machen wären. Im extradiegetischen Teil merkt der *privado* an:

E, señor, non te conteza atal en tus fechos, ca después non te podrás arrepentir. Non mates tu fijo, que los engaños de las mugeres non an cabo nin fin.⁴⁶

In den westlichen Versionen, wie sie in Spanien erhalten sind, nämlich in *Siete Sabios* und *Erasto*, wird auf das fehlende Verantwortungsbewusstsein der Frauen angespielt. Der Vater, der eine gute Stellung hat, leistet sich drei Haushälterinnen bzw. Ammen, die sich um seinen Sohn kümmern sollen. Als der Vater zu militärischen Spielen eingeladen wird, gehen alle Frauen auf die Terrasse, um bei den Spielen zuzuschauen. Sie überlassen den Jungen der Obhut des Hundes. Dabei ereignet sich die vorher beschriebene Tragödie mit der Schlange und dem wutentbrannten Vater, der den unschuldigen Hund tötet. Hier liegt die Schuldlast besonders auf den Frauen, die dem Vater eine Falschinformation mitgeteilt hatten, was die Misogynie noch stärker als im *Sendebar* zum Ausdruck bringt.⁴⁷

In der 15. Geschichte, *Turtures*, tötet ein Täuberich seine Taube, weil er meint, sie würde im Sommer von dem Getreide fressen, von dem er befohlen hatte, es solle erst im Winter verzerrt werden. Als er dann feststellt, dass das Getreide lediglich von der Hitze des Sommers geschrumpft und verklumpt und nicht weniger geworden ist, bedauert er sein voreiliges Handeln, das nicht mehr rückgängig zu machen ist, zutiefst. So warnt der *privado* den König davor, seinen Sohn, den Infanten, zu töten. Zum Schluss merkt er an:

E, señor, he miedo que te fallarás ende mal, así commo se falló este palomo, si matas tu fijo, qu'el engaño de las mugeres es la mayor cosa del mundo.⁴⁸

⁴⁶ Ma Jesús Lacarra: Sendebar, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 116.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 115-117.

⁴⁸ Matias Martinez: Einführung in die Erzähltheorie, S. 124.

Diese Geschichte ist auch in *Calila e Dimna* (XI, 1) zu finden, doch sie weicht von der Geschichte des *Sendebar* insofern ab, als der Täuberich anschließend Selbstmord begeht.⁴⁹

Die 17. Geschichte kommt auch im Panchatantra und in Tausendundeiner Nacht in leicht abgeänderten Varianten vor. Sie handelt von einer Teufelin, die einem Mann drei Gebete gewährt, die in Erfüllung gehen würden. Seine Ehefrau rät ihm, er soll um viele Frauen bitten, damit er sich mit ihnen vergnüge. Nachdem ihm der Wunsch gewährt wird, stellt er fest, dass ihn die Situation überfordert. So rät seine Frau ihm, er solle darum bitten, dass sie verschwinden mögen, was dann auch geschieht. Nun bleibt nur noch ein Wunsch übrig. Seine Frau rät ihm, darum zu bitten, dass er eine solche Veränderung erfahre, dass der ursprüngliche Zustand wiederhergestellt werde. Als er sich dazu verleiten lässt, diesen Wunsch im Gebet vorzutragen, wird alles so wie am Anfang, so dass alles unverändert bleibt und kein Vorteil daraus erwächst. Diese Geschichte weist insofern eine Inkohärenz auf, als dass nicht bekannt wird, was am Mann verändert werden soll. Sucht man die Antwort in der orientalischen Tradition, äußert die Frau einen obszönen Wunsch, den der Mann dann als unerträglich empfindet (in Tausendundeiner Nacht ist es der Wunsch nach einer Vergrößerung des Sexualorgans des Mannes) und daher um die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands bei ihm bittet. Somit könnte die genannte Inkohärenz aufgehoben werden. Es ist wieder die Taktlosigkeit einer Frau, die den Mann zu unsinnigem Handeln bewegt. Wieder endet die Geschichte mit einer misogynen Bemerkung des Günstlings des Königs: "Por ende te dó por consejo sinon que non mates tu fijo, que las maldades de las mugeres non an cabo nin fin."⁵⁰ Solche misogyne Bemerkungen sind am Schluss mehrerer Geschichten im Sendebar zu finden. Bereits in der 2. Geschichte "Avis" endet sie mit einer solchen Bemerkung:

_

⁴⁹ Matias Martinez: *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 124-125.

⁵⁰ Ma Jesús Lacarra: Sendebar, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 129-131.

E yo, señor, non te di este enxenplo sinon por que sepas el engaño de las mugeres, que son muy fuertes sus artes e son muchos, que non an cabo nin fin.⁵¹

Ein Mann traut seiner Frau nicht und legt sich einen Papagei zu, um seine Frau auszuspionieren und ihm zu berichten. Als der Mann außer Haus ist, um eine Arbeit zu erledigen, sucht der Freund der Frau diese auf. Als der Mann nach Hause kommt, verrät der Papagei dem Mann, was die Frau mit dem Freund getrieben hat. Als die Frau dann erfährt, dass ihr Treiben dem Mann durch den Papageien bekannt geworden ist, sucht sie in der Nacht den Papageien auf, täuscht ihn u.a. mit Wasser, einem Spiel und einer Kerze und imitiert damit einen Regen und ein Unwetter die ganze Nacht hindurch. Als dann der Mann vom Papageien wieder erfahren will, was seine Frau so treibt, erwidert dieser, dass er nichts gesehen habe, da es die ganze Nacht geregnet und gewittert habe. Da erkennt der Mann, dass die Aussage des Papageien nicht den Tatsachen entspricht. So glaubt er auch nicht mehr dem ersten Bericht über das Treiben der Frau mit dem Freund. Als Konsequenz lässt er den Papageien töten und entschuldigt sich bei seiner Frau, sie der Untreue verdächtigt zu haben. Das Grundmotiv des Tieres als Zeuge ist in vielen anderen Werken zu finden, so zum Beispiel auch in Calila e Dimna, IV, 4: «Los papagayos acusadores». Ein verliebter Diener, der von seiner Herrin abgewiesen wird, bringt einigen Papageien bei, zu sagen; «Yo vi al portero yazer con mi señora en el lecho». Das Tier wird dazu angehalten, eine falsche Information herauszugeben.⁵²

Die Fabel-, Märchen- und Geschichtensammlung *Calila e Dimna* gehört zur Weltliteratur. Sie steht in der Tradition des belehrenden Fürstenspiegels, der als Erziehungshilfe für heranwachsende Adelige gedacht war⁵³. Die Namensgebung des Werkes stammt von den zwei Hauptdarstellern, den Schakalbrüdern *Calila* und *Dimna*, deren Namensbedeutung für ihre Eigenarten sprechen, nämlich der Besonnene resp. der Skrupellose. Ursprünglich aus Indien stammend, wurde das Werk von Ibn al-Muqaffa, einem aus Persien stammenden Hofsekretär der Abbasiden, im

_

⁵¹ M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 85.

⁵² Vgl. M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, Madrid: Cátedra 2007⁵, S. 84-86; siehe auch Anonym: *Calila e Dimna* 2005, S. 96-98.

⁵³ Vgl. http://www.kandil.de/arabesken/kalila-und-dimna [Stand 21. Juni 2017].

8. Jahrhundert ins Arabische übersetzt. Alfons X. der Weise veranlasste dann die Übersetzung ins Altspanische im Jahre 1251 n. Chr. Im Jahre 1313 n. Chr. wurde es dann ins moderne Lateinisch übersetzt und überall in Europa verbreitet.⁵⁴

Die Urschrift von "Kalila und Dimna" war – wie zuvor erwähnt – bekannt als *Panschatantra*. "Pansch" bedeutet in den indo-iranischen Sprachen, wie Sanskrit oder Persisch, "fünf", "Tantra" bedeutet "Gewebe". *Panschatantra* kann mit "fünf Sinne" oder "fünf Musen" übersetzt werden. Die Prosafassung der Sammlung von Fabeln, Geschichten und Märchen im *Panschatantra* ist inzwischen in über sechzig Sprachen der Welt übersetzt worden. Im Jahre 1837 wurde sie ins Deutsche übertragen, später gab es eine Übersetzung von Friedrich Schultheis im Jahre 1911. Eine türkische Fassung wurde im 19. Jahrhundert in der Landesbibliothek Gotha entdeckt. Das Werk fand seine Anfänge in der Zeit der Kuschana und Sassaniden in Persien (2. Jh. v. Chr. bis 6. Jh. n.Chr.). 55

Ab Ende des 12. Jahrhunderts und im Verlauf des 13. Jahrhunderts findet die Verbreitung von *Barlaam e Josafat*, *Sendebar* in lateinischer Sprache statt. Letzterer wird bekannt unter dem Titel *Liber de septem sapientibus* und *Dolophatos*. Das Werk *Calila* wird bekannt unter dem lateinischen Titel *Directorium humanae vitae*. Ihnen eilte das Werk des Petrus Alfonsi voraus, welches diese Erzählungen organisierte. In den nachherigen Anpassungen des Modells wurde die Struktur der Rahmenerzählung durch eine stärkere Gewichtung der intradiegetischen Erzählungen geschwächt. Die Geschichtenerzählung diente nun zum Zeitvertreib auf Reisen bzw. zur Erleichterung langer Wartezeiten. Dieser Trend führte zunehmend dazu, dass der Rahmen nicht nur an Bedeutung verlor, sondern mehr und mehr verschwand, wie im Falle der *Novelas ejemplares* von Miguel de Cervantes.⁵⁶

⁵⁴ Vgl. El libro de Calila e Dimna (1251). Edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español. *El libro de Calila e Dimna* (1251). Edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español – por Hans-Jörg Döhla, URL: https://www.zora.uzh.ch/17989/1/CalilaV.pdf [Stand 21. Juni 2017].

⁵⁵ Enzyklopädie des Islam – eslam.de – Kalila und Dimna, URL: http://www.eslam.de/begriffe/k/kalila_und_dimna.htm [Stand 03. Juli 2017].

⁵⁶ Vgl. M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, S. 19-25.

Es ist denkbar, dass die hebräischen Versionen in Lateineuropa schon vor dem 12. Jahrhundert bekannt waren. Die Geschichten im Werk Sendebar gehörten zu den novellistischen Sammlungen der Weltliteratur, die am weitesten vertreitet wurden und die dank der Buchdrucktechnik ohne weiteres bis ins 18. Jahrhundert rezipiert wurden.⁵⁷ Das Werk Sendebar ist auch die meistverbreitete Art von Rahmenerzählung: Die eingefügten Geschichten bewirken eine Aufschiebung bzw. Aufhebung des erwarteten Ereignisses. Auf diese Weise rettet zum Beispiel Schehrezâd in Tausendundeine Nacht ihr Leben. Der König Schahrirar lässt jede Nacht ein Mädchen zu seinem Vergnügen holen. Am nächsten Tag lässt er es enthaupten. Doch das Mädchen Schehrezâd erzählt ihm jede Nacht eine spannende Geschichte, so dass der König es nicht erwarten kann, bis sie in der nächsten Nacht eine weitere Geschichte erzählt. Schließlich bleibt sie am Leben. Das Anekdotenhafte erlebte später eine zunehmende Abschwächung bis die Erzählung auf eine leichte Intrige reduziert wird. Boccaccio und Chaucer sind ein gutes Beispiel dafür. 58 Bevor die Rahmenerzählung von Boccaccio und Chaucer im Nachfolgenden behandelt werden, sei noch kurz ein weiteres Werk von Schachtelgeschichten erwähnt: Barlaam e Josafat.

8.1.4 Barlaam und Josafat als ungewöhnliche Rahmenerzählung

Dies ist die Geschichte eines indischen Königs, der versucht zu verhindern, dass die Prophezeiung von Wahrsagern über seinen Sohn Josafat in Erfüllung geht, nämlich dass er über das Reich der Heiligkeit herrschen soll. Er wird im Palast eingesperrt, doch Josafat realisiert den Zustand des Menschen durch einen Blinden, einen Lahmen und einen Aussätzigen. Durch den Einfluss seines Lehrers Baarlam bekehrt er sich schließlich zum Christentum.

Es handelt sich um die christliche Legende des Fürsten Josafat und seines Lehrers Barlaam in Anlehnung an eine Geschichte aus dem 6. Jahrhundert vor Christus, bei

.

⁵⁷ Astrid Lembke: *Dämonische Allianzen: Jüdische Mahrtenehenerzählungen der europäischen Vormoderne* – Band 60 von Bibliotheca Germanica, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2013, Fußnote, 104-105.

⁵⁸ M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, S. 21.

der der indische Prinz Siddharta Gautama sich in einen erleuchteten "Buddha" verwandelt. Es wird davon ausgegangen, dass vom indischen Text eine manichäistische Version in türkischer Sprache vorlag, und dass er in Baghdad ins Arabische übersetzt wurde, und zwar um dieselbe Zeit wie die Werke Calila und Sendebar, bevor die christliche Version herausgegeben wurde. Der Schlüsselmoment für die Transformation der Legende entsprach zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert der gregorianischen und der griechischen Version. Im 11. Jahrhundert wurde sie ins Lateinische übertragen, wodurch sie im europäischen Westen Verbreitung fand. Durch die Einfügung zweier sehr bekannter Werke, nämlich des Speculum historiale von Vinzent von Beauvais und der Legenda aurea von Jakob von Vorago, wurde ihre Verbreitung sichergestellt. Die ersten spanischen Übersetzungen des Barlaam stammen nicht aus einem arabischen Original, sondern aus dem Lateinischen. Das Besondere an der Geschichte von Barlaam und Josafat ist ihr hagiographischer Charakter. Diese Heiligengeschichten fanden weite Verbreitung im Westen des 13. Jahrhunderts. Ihrer Hauptfiguren wird in der orthodoxen Kirche bis zum heutigen Tag gedacht.⁵⁹ Hier wurden die Texte exegetisch verwendet und für die missionarischen Ziele christlicher Prediger und Kleriker adaptiert, ähnlich wie bei der Disciplina clericalis.

Baarlam und Josafat und die didaktischen Sammlungen Calila e Dimna und Sendebar fanden im 13. Jahrhundert Verbreitung, also nach der Disciplina clericalis, doch sie greifen alle vier auf orientalische Texte zurück, die zeitlich weiter zurückliegen. Sie alle bedienen sich der Technik der Rahmenerzählung, um ihre beabsichtigte didaktische Botschaft zu verbreiten.⁶⁰

8.2 Don Juan Manuels El Conde Lucanor und die Rahmengeschichten

Ein weiteres Werk mit dem Muster der auktorialen Erzählperspektive finden wir in Don Juan Manuels *El Conde Lucanor*. Dieses Werk wurde im Jahr 1335 von Don

٠

⁵⁹ Vgl. M^a Jesús Lacarra: *Sendebar*, S. 23-24.

⁶⁰ Vgl. Andreea Weisl-Shaw. "THE COMEDY OF DIDACTICISM AND THE DIDACTICISM OF COMEDY IN CALILA E DIMNA AND SENDEBAR." *The Modern Language Review*, vol. 105, Nr. 3, 2010, S. 732–742. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25698805. [Stand 4. Juni 2021].

Juan Manuel unter dem starken Einfluss der *Disciplina clericalis* und des *Panchatantra*, einer Sammlung von Fabeln, Märchen und Geschichten aus Indien, geschrieben. Diese Werke ähneln sich in der Verwendung der Dialoge, um die Übergänge zwischen den Geschichten zu bewerkstelligen. Auch ihre Vielfalt an Material und die unabhängige Natur der gut gezeichneten Handlungen ihrer Geschichten ist ein gemeinsames Kennzeichen von ihnen. Das Buch beginnt mit einer Einführung und einem Prolog, die den Autor identifizieren:

Este libro fizo don Johan, fijo del muy noble infante don Manuel, deseando que los omnes fiziessen en este mundo tales obras que les fuessen aprovechosas de las onras e de las faziendas e de sus estados, e fuessen más allegados a la carrera porque pudiessen salvar las almas. E puso en él los enxiemplos más aprovechosos que él sopo de las cosas que acaesçieron, porque los omnes puedan fazer esto que dicho es.⁶¹

Ferner weist er am Schluss des Prologs auf die Dialoge hin, die als Übergänge zwischen den Geschichten dienen:

E pues el prólogo es acabado, de aquí adelante començaré la manera del libro, en manera de un grand señor que fablava con un su consegero. E dizían al señor, conde Lucanor, e al consegero, Patronio.⁶²

Obwohl Graf Lucanor als Edelmann den sozial niedriger stehenden Patronio demütig um Rat fragt, betont letzterer immer wieder, dass Graf Lucanor sehr weise sei. Wenn dieser es wolle, könne er ohne weiteres die anstehenden Probleme ohne Patronios Rat lösen. Durch diese besondere Taktik wird dem Leser vermittelt, dass beide Männer weise und demütig sind. Tradition der Rahmengeschichten ist das Thema der irdischen Weisheit und, obwohl der Brennpunkt in *El Conde Lucanor* auf die Probleme in dieser Welt gerichtet ist, kann die Struktur von Rahmengeschichten leicht mit unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen Themen besetzt sein. Obwohl die *Disciplina clericalis* und *El Conde Lucanor* eine erstaunliche

⁶¹ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 71.

⁶² Ebd., S. 75.

Ähnlichkeit im Format aufweisen und beide didaktische Intentionen haben, unterscheiden sich ihre didaktischen Schwerpunkte. Wenn auch *El Conde Lucanor* nicht in erster Linie ein religiöses Werk ist, so betont es dennoch die geistliche Seite der Dinge, ja sogar mehr als die *Disciplina*. Es ist als eine Art Anleitung zum weltlichen Erfolg und zur geistlichen Errettung zugleich, wobei sich irdischer Erfolg und Seligkeit nicht gegenseitig ausschließen. Geistlicher Erfolg setzt Demut voraus, was nicht immer kompatibel ist mit dem Streben nach irdischem Erfolg. Diese Zweiteilung drückt sich im Leben von Don Juan Manuel selbst aus. Zum einen ist er als Edelmann und Staatsmann sehr um Ehre, Ruhm und weltlichem Erfolg bemüht. Zum anderen ist er ein Freund und Wohltäter des Dominikanerordens und möchte in einem dominikanischen Orden begraben werden. ⁶³ Don Juan drückt seine Sorge um seinen weltlichen Ruhm gegenüber seinem Berater Patronio aus:

Patronio, vos sabedes que una de las cosas del mundo por que omne más deve trabajar es por aver buena fama e por se guardar que ninguno no le pueda travar en ella. E porque yo sé que en esto, nin en ál, ninguno non me podría mejor consejar que vos, ruégovos que me consejedes en quál manera podré mejor encresçentar e levar adelante e guardar la mi fama.⁶⁴

Diese Frage-Antwort-Technik, die das dialogische Rahmengespräch zwischen dem Grafen Lucanor und seinem Berater Patronio bildet, wird um einen weiteren Rahmen erweitert, der im ersten Teil als übergeordneter Rahmen von der Achse des Autors selbst durchgezogen wird. Die Rahmenhandlung bringt alle drei Figuren zusammen. Diese Struktur ähnelt derjenigen in der *Disciplina clericalis*.

Um ein Verständnis über die Werke Juan Manuels zu erlangen, ist es unerlässlich, die Entwicklung der Gesellschaft im frühen Mittelalter zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert zu beleuchten, so wie den Gesellschaftswandel, der sich anschließend im 14. und 15. Jahrhundert vollzog. In seinem *Libro de los Estados* beschreibt Juan Manuel die Gesellschaftsstruktur seiner Zeit im 13. Jahrhundert: "Os digo que todos

⁶³ Vgl. Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 94-95.

⁶⁴ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, S. 261-262.

los estados del mundo se encierran en tres: al uno llaman defensores, y al otro oradores, y al otro labradores."⁶⁵ So wurde die mittelalterliche Gesellschaft damals klassifiziert. Die edlen Kämpfer waren die *defensores* (Verteidiger), diejenigen, die für das Gebet für die Menschen zuständig waren, nannte man *oradores* (Beter), und schließlich gab es die *labradores*, nämlich die Arbeiter, die das Land bestellten. Diese Gesellschaftsstruktur bestand drei Jahrhundert lang, bis der Stand des Bürgertums zu erstarken begann. Juan Manuel lebte während der Transitionsphase zum Bürgertum, die eine Art Bedrohung für den Stand der *Nobles* darstellte. Die soziale Stabilität, welche im Mittelalter auf diesen drei Klassenständen ruhte, drohte durch das neu entstandene Bürgertum ins Wanken zu geraten. Nicht nur die Auseinandersetzung zwischen Bürgertum und Adel, sondern auch zwischen Klein- und Großbürgertum brachten viel Unruhe in das soziale Geflecht der damaligen Zeit. Welche Folgen dies für die damalige Gesellschaft hatte, zeigt Arnold Hauser in seinem Buch Sozialgeschichte der Kunst und Literatur⁶⁶ am Beispiel Norditaliens:

Schon im 11. Jahrhundert entstehen in Italien kleine, von den Feudalherren der umliegenden Territorien unabhängige Seestadtrepubliken wie Venedig, Amalfi, Pisa und Genua. Im nächsten Jahrhundert konstituieren sich weitere freie Gemeinden, unter anderen Mailand, Lucca, Florenz, Verona, und bilden in sozialer Hinsicht noch ziemlich undifferenzierte, auf dem Prinzip der Gleichberechtigung ihrer Handel und Gewerbe treibenden Bürger beruhende Staatswesen. Bald entbrennt jedoch der Kampf zwischen diesen Gemeinden und den in ihrer Umgebung begüterten Baronen und endet zunächst mit dem Sieg des Bürgertums. Der Landadel bezieht die Städte und trachtet, sich der Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur der Stadtbevölkerung anzupassen. Fast gleichzeitig entspinnt sich aber auch ein anderer Kampf, der viel rücksichtsloser geführt wird und nicht so bald zu einer Entscheidung gelangt. Es ist der doppelte Klassenkampf einerseits zwischen dem Groß- und dem Kleinbürgertum, andererseits zwischen dem Proletariat und der Gesamtbourgeoisie. Die Stadtbevölkerung, die im Kampf gegen den gemeinsamen Feind, den Adel, noch einig war, spaltet sich, als der Gegner besiegt zu sein scheint, in verschiedene Interessengruppen und bekämpft sich gegenseitig aufs Bitterste. Die primitiven Demokratien haben sich am Ende des 12. Jahrhunderts in militärische Autokratien verwandelt.⁶⁷

_

⁶⁵ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Buenos Aires: Ediciones Colihue 2000, S. 79.

⁶⁶ Arnold Hauser: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, München: Verlag C.H. Beck 1983, S. 294-295.

⁶⁷ Ebd., S. 294-295.

Der Handel und das Gewerbe durch die Bürger verleiht auch in Spanien dem neuen Klassenstand Macht durch die Kraft der Finanzen und bringt eine neue Denkart hervor, nämlich die kapitalistische Gesinnung, die Macht und Sozialprestige eher auf Leistung als auf die bis dahin herrschende Vorstellung von Geburts- und Landbesitzrecht des Adels gründet. Das Bürgertum bewegt sich auf zwei Gefilden: Einerseits ist es so frei und reich wie die Adligen, andererseits aber stehen die Bürger mit den Bauern auf einer Stufe, weil sie nicht von nobler Herkunft sind, was ihrem Sozialprestige abträglich ist. Juan Manuel versucht als Adliger, den Klassenstand des Adels zu verteidigen, und zwar mit der Feder. Er macht von der Literatur Gebrauch, um die Tugenden des Ritterstandes und des Höfischen Lebens zu verteidigen. Paradoxerweise bedient er sich dabei nicht des Lateins, der Sprache der Gebildeten, sondern des Romance, der Sprache des Vulgus, des niederen Volkes, um seine Gedanken allen Klassenständen zugänglich zu machen.

Mit der Verwendung des Romance und der Darbietung seiner Gedanken an die breite Masse der Bevölkerung, folgt Juan Manuel der neuen Entwicklung in den Bereichen der Kunst und Wissenschaft, nämlich der Zugänglichkeit an die breite Öffentlichkeit. Kunst und Wissenschaft sind nicht mehr Geheimwissenschaften, zu denen ausschließlich der Klerus in den isolierten Monasterien Zugang hat. Mit der Säkularisierung des Wissens verabschiedet sich auch in der Literatur das Elitäre und Exklusive, das bis dahin nur einigen wenigen höher gestellten Kreisen vorbehalten gewesen ist. Das Lateinische wird von den Volkssprachen abgelöst und das Christentum wird zu einer Volksreligion. Der Konflikt zwischen den Genres der Volksliteratur und der Literatur der Adligen ist vorprogrammiert. Während die Mentalität der Ritter des 12. und 13. Jahrhunderts die höfischen Tugenden hochhält, wie z.B. Gnade gegenüber den Besiegten, Höflichkeit im Umgang mit Frauen, Schutz des Schwachen, Uneigennutz, Selbstlosigkeit, u.a., entsteht die entgegengesetzte Strömung der bürgerlichen Denkweise, nämlich Gewinnstreben und Vorteilnahme. In den fabliaux, den pikaresken Kurzerzählungen französischen Ursprungs, werden beim Kampf ums Überleben auch der Egoismus und die Ich-Sucht in den verschiedenen Klassenständen ausnahmslos noch deutlicher sichtbar. Hier wird nicht idealisiert, sondern der Gesellschaft wird der Spiegel der Realität der Dinge

vorgehalten, konträr zu den idealisierenden höfischen Tugenden. Die Kurzerzählung geht im Mittelalter in zwei Richtungen. Zum einen entstehen die genannten fabliaux, die eher realistischen Begebenheiten des Alltags folgen, zum anderen die didaktisch-moralisierenden Erzählungen, wie z.B. die Allegorien, Exempla – wie wohl Juan Manuel seine exemplos von den exempla der mittelalterlichen religiös intendierten lateinischen Texte abgrenzen wollte –, Hagiographien, Parabeln, Sermonarien bzw. Predigtsammlungen. Des Weiteren ist die mittelalterliche Erzählung von den Rahmengeschichten geprägt, deren Verbreitung in Spanien vor allem den Arabern zu verdanken ist. Der Rahmen in El Conde Lucanor ist durch die Begegnung zwischen dem Conde und Patronio, seinem Lehrmeister und Ratgeber, gegeben. Der Conde, immer voller Zweifel und Unwissenheit, will von Patronio Antworten auf Fragen bezüglich der Moral, Politik, Ethik bzw. dem Handel – d.h., bezüglich des öffentlichen Lebens – erfahren und wie man sich in der jeweiligen Situation zu verhalten habe. Patronio erweist sich als geschickter Erzähler, der es versteht, allegorische Erzählungen zu verwenden, Schlussfolgerungen und Lehren von praktischem Wert zu ziehen bzw. von seinem Jünger ziehen zu lassen, vor allem im Hinblick auf Angelegenheiten der Regierung, dem höfischen Verhalten und der Erziehung des Fürsten, was auch allgemein als Schablone für das soziale Verhalten in der Gesellschaft interpretiert werden kann.⁶⁸

Durch die Rahmenhandlung wird eine Kohärenz in der Erzählung hergestellt, die sie nicht als eine einfache Sammlung bzw. Aneinanderreihung von phantastischen Geschichten wirken lässt, sondern ihnen durch ihre Integrität im Gesamttext eine Art Siegel der Wahrheit verleiht, welches die Glaubwürdigkeit des Erzählten erhöht und das Erzählte unter Beweis stellt. Bei Juan Manuel wirken die Erzählungen nicht willkürlich aneinandergereiht, sondern eher als organisches Ganzes, welches von Anekdoten und Erzählungen durchdrungen ist. Diese Erzählstrategie erinnert sehr stark an *Tausendundeine Nacht*, der anonymen Geschichtensammlung von tausend Geschichten, welche von Schehrezâd dem Sultan Scharriar erzählt wird. Wie bereits erwähnt, pflegte dieser, die Frauen zu töten, nachdem er sie genommen hatte. Um ihr eigenes Leben zu retten und diesem Schicksal zu entkommen, erzählte

⁶⁸ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Colihue, S. 80-85, 87.

Schehrezâd jede Nacht dem Sultan eine spannende Geschichte, die jeweils in den Erzählrahmen des Erzählers eingefügt wird. Der Spannungsbogen in *Tausendundeine Nacht* wird dadurch aufrechterhalten, dass sie in ihrer Geschichte von jemandem erzählt, der wiederum die Geschichte eines anderen erzählt, welcher wiederum eine weitere Geschichte erzählt. So erhält diese Erzähltechnik der Schachtelgeschichten den Leser bzw. Hörer in Atem und Schehrezâd am Leben, weil der Sultan gespannt ihren Ausführungen folgt.⁶⁹

Nachdem die Geschichten von *Tausendundeiner Nacht* in der arabischen Sprache schon vor dem 10. Jahrhundert bekannt gewesen sein durften – obgleich es keine Belege dafür gibt, dass sie zu dieser Zeit schon in Spanien bekannt waren⁷⁰ –, ist es durchaus denkbar, dass selbst Petrus Alfonsi von diesen orientalischen Erzählungen wusste und diese Erzähltechnik in seiner *Disciplina clericalis* umsetzte, da er des Arabischen mächtig war.

Mit fünf spätmittelalterlichen und früh modernen Manuskripten, die über die Zeit erhalten geblieben sind, sind Kritiker der Meinung, dass das Werk *El Conde Lucanor* unter der literarischen Elite jener Zeit weite Verbreitung fand. Allerdings bedauerte sein erster Verleger, Gonzalo Argote de Molina, dass der *Conde Lucanor* bis ins 16. Jahrhundert in Spanien relativ unbekannt blieb:

Juzgaua ser cosa indigna que un príncipe tan discreto y cortesano, y de la mejor lengua de aquel tiempo anduuiesse en tan pocas manos.⁷¹

⁶⁹ Vgl. Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Colihue, S. 88.

⁷⁰ Vgl. Ringvorlesung WS 2002 / 2003, 2. 12. 2002 Elisabeth Schreiner: Orientalische Erzählstoffe in der spanischen Literatur des Mittelalters, URL: http://www.uni-salzburg.at/filead-min/oracle_file_imports/544385.PDF [Stand 19. April 2014].

⁷¹ Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right – Fixing the Meaning of El Conde Lucanor*, North Carolina, USA: Department of Romance Languages. The University of North Carolina at Chapel Hill 2007, S. 10.

Unter den Intellektuellen und Literaturzirkeln des Goldenen Zeitalters in Spanien ist Juan Manuel einer der bekanntesten mittelalterlichen Autoren. Selbst der berühmte Dramaturg Pedro Calderón de la Barca im 17. Jahrhundert wird von Juan Manuels Werk inspiriert und verwendet seinen Titel in einem seiner Bühnenstücke. Auch der Jesuit und Autor Baltasar Gracián zitiert Juan Manuel mehrmals in seinem Werk Agudeza, y arte de ingenio als ein Beispiel für Stil, Rhetorik und Ethik. Nicht nur stellt er den Conde Lucanor als Quelle für Beispiele literarischer und rhetorischer Instrumente, sondern er schreibt sogar einige von Patronios Exempla um und schafft so seine eigenen Versionen der Erzählungen Juan Manuels, wie dies in Argote de Molinas Ausgabe ersichtlich wird. In Agudeza, y arte de ingenio, wie es in Obras de Lorenzo Gracián, Band 2 erscheint, geht dies aus dem "Discurso XXIII La agudeza paradoxa" (130), dem "Discurso XXVII Las crisis irrisorias" (158-159) und dem "Discurso XXXV De los conceptos por ficción" (208) hervor. Der spanische Gelehrte Erasmo Buceta äußerte 1924 die Meinung, Graciáns Bewunderung für Juan Manuel demonstriere die Vermischung von Elementen aus der Renaissance mit solchen aus dem Mittelalter im "Geiste" des Spanischen Goldenen Zeitalters. ⁷² Aus diesem Grund erscheint es sinnvoll, Gracián hier anzuführen, obwohl er nicht im Mittelalter, sondern als Kind der Neuzeit geboren wurde. Es ist wegen dieser Affinität zu Juan Manuel Stil – dessen Spuren auf Petrus Alfonsi zurückführen – daher nicht verwunderlich, dass allegorische und symbolische Verkleidungen sowie Gleichnisse seine Werke prägen, wie dies im Nachwort Arthur Hübschers, des Reklam-Herausgebers von Graciáns Handorakel und Kunst der Weltklugheit zum Ausdruck gebracht wird:

Es ist der Stil seiner Zeit: Gracián hat ihn in einem eigenen Traktat behandelt: *Arte de Ingenio* (1642), und nochmals in erweiterter Fassung: *Agudeza y Arte de Ingenio* (1648); er hat ihn sich zu eigen gemacht, als die natürliche und notwendige Gangart seines Denkens.⁷³

Juan Manuel war einer der ersten Autoren in Europa, der sich des Exemplums bediente, in erster Linie der Tradition des Predigtexemplums, welches in Westeuropa,

⁷² Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 10.

⁷³ Balthasar Gracián: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, Stuttgart: Reclam Verlag 2009, S. 160.

vor allem dank der Mission des Dominikaner- und Franziskanerordens und des Impulses zur Erziehung der Treuen, welche vom Vierten Laterankonzil (1215) gefördert wurde.⁷⁴

Die argentinische Altphilologin und Hispanistin María Rosa Lida de Malkiel fand heraus, dass drei von Juan Manuels Erzählungen von den Dominikanermönchen stammt. Der romanische Philologe Carlos Alvar geht davon aus, dass Juan Manuel seine Exempla vom wenig bekannten Franziskanerprediger Servansanctus, auch Servasanto da Faenza genannt, hatte, dessen *Liber de exemplis naturalibus* in ganz Spanien außerordentlich berühmt gewesen sein soll. Dennoch scheine es nach dem argentinischen Romanisten Germán Orduna nahezu unmöglich zu sein, die genaue Herkunft der Inspirationsquellen Juan Manuels ausfindig zu machen. hat eine Malkiel fand heraus, dass Lida de Malkiel fand heraus, dass Li

Der kulturelle und literarische Kontext, der Juan Manuel umgab, war so eklektisch wie man von einer so vielseitigen Umgebung wie die Iberische Halbinsel erwarten kann, was auch solche Werke wie etwa *Barlaam e Josaphat*, die *Alfonsinische Estoria de Espanna*, *el Libro de los cien capítulos* einschloss; ebenso die *Disciplina clericalis*, "die Grundlage aller Exemplasamlungen", sowie die Rahmenerzählungen aus dem Orient, wie *Calila e Dimna* und *El libro de los engaños*. Juan Manuel war auch mit dem Genre des Fürstenspiegels vertraut. Am meisten zitierte er in seinem *Libro infinido* das Werk *De regimine principum*. Alle die genannten Werke trugen zu Juan Manuels einzigartigem literarischen Schaffen bei und dass er das Exemplum im Feld der politischen Philosophie einsetzte.⁷⁷

8.2.1 Vergleich mit Juan Manuel

Der Autor arbeitet mit Rahmenerzählungen bzw. mit dem Exemplum als eigenständige Erzählform. Juan Manuels Werke weisen – ähnlich wie bei Petrus Alfonsi –

⁷⁴ Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 13.

⁷⁵ Vgl. Sari Katajala-Peltomaa / Susanna Niiranen: *Mental (Dis)Order in Later Medieval Europe*, Leiden: BRILL 2014, S. 145.

⁷⁶ Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 23.

⁷⁷ Ebd., S. 25.

starke didaktische Züge auf. Seine literarische Tätigkeit erstreckt sich auf Dichtung, Geschichte und Erzählung. Er stellt sich auch selbst autobiografisch dar. Beständig ist er um die Vervollkommnung seiner Werke bemüht. Seine repräsentativsten Werke sind Libro de los estados und Lucanor. Hier drückt er seine soziopolitischen und gesellschaftskritischen Gedanken aus. Damit erreicht er den Gipfel seiner Bemühungen und seiner Perfektion als Schriftsteller. Anders als Petrus Alfonsi aber treiben ihn sein Ehrgeiz und Stolz sein Leben lang, was sich in seiner Schriftstellerei, die er als Mittel der Selbsterhöhung benutzt, widerspiegelt. Ähnlich wie Petrus Alfonsi zeigt er die Struktur und Eigenarten der Gesellschaft seiner Zeit in seinen Werken auf. So spiegelt sein Werk Libro del cavallero e del escudero, neben zahlreicher autobiografischer Allusionen, seine Gedanken wider. Wie Petrus Alfonsi in der Disciplina clericalis didaktisch-moralisch auf die Tugend der Lernwilligkeit und Bescheidenheit hinweist, zeigt Juan Manuel, wie man sich im königlichen Hof zu verhalten hat. Ein König beruft seinen Hof ein. Ein junger Schildknappe und ein alter Ritter kommen dort zusammen. Der Ritter lehrt den jungen Knappen, wie sich ein edler Ritter zu verhalten habe. Diese Begegnung macht einen tiefen Eindruck auf den Knappen, der sich zum alten Eremiten hingezogen fühlt und ihn aufsucht. Dieser bittet ihn, bei ihm zu bleiben bis zu seinem Tod, was der Knappe auch tut. In dieser Zeit unterweist ihn der Alte über Bescheidenheit und religiöse Themen, wie Engel, das Paradies, die Hölle, den Himmel, die Elemente, Planeten, den Menschen, die Tiere und die Bäume, Steine, Metalle, usw. Somit wird das Buch zu einer Sammlung von theologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit. 78 Hier findet man parallele didaktische Züge zur *Disciplina*, da sie auch Spiegel von Fürsten darstellen, die ihre Stärken und Schwächen aufzeigen. Allerdings ist die Weisheitsliteratur der Disciplina eher für einen gebildeten Klerus bestimmt, nicht für Machthaber. 79 Die Zielgruppe Don Juan Manuels wird dadurch deutlich erkennbar, dass er nicht nur Abhandlungen über Rittertugenden schreibt, sondern auch über Sozialökonomie, Erziehung und Politik⁸⁰, während Petrus Alfonsi sich

.

⁷⁸ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 28-29.

⁷⁹ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 80.

⁸⁰ Vgl. Zeno.org – Meine Bibliothek, URL: www.zeno.org/Meyers-1905/A/Spanische+Literatur, zit. aus Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 18, Leipzig 1909, S. 674-685. [Stand 04. August 2020].

stark auf die Religion und die Naturwissenschaften fokussiert, wie das seine Dialogi bzw. seine astronomischen Abhandlungen zeigen. Wie bereits im oben angeführten Prolog deutlich wird, geht es Juan Manuel einerseits um Irdisches; er behandelt die typischen Anliegen und Sorgen des spanischen Edelmanns, nämlich seinen sozialen Status in Form von Ruhm, Ehre und Besitztum ("de las faziendas e de sus estados") zu erhalten und zu vergrößern; andererseits spricht Juan Manuel auch Himmlisches an, nämlich die Errettung der Seele: "porque pudiessen salvar las almas."81 Und obwohl Juan Manuels Conde Lucanor, wie auch Petrus Alfonsis Disciplina, didaktische Intentionen haben, unterscheiden sie sich dadurch, dass die Disciplina auch amüsierende und unterhaltende Elemente enthält, ohne ihre belehrende Autorität zu unterminieren, während im Conde Lucanor die Ernsthaftigkeit der Erzählung keinen Raum für Belustigung und Vergnüglichkeit zulässt. Dennoch tarnt Juan Manuel die "bitteren Wahrheiten" seiner Lehre in den Exempla durch die "palabras falagueras e apuestas", nämlich durch die schmeichelnden und elegant klingenden Worten, und vergleicht diese Wahrheiten mit einer Medizin, die nur geschluckt wird, wenn sie wie Pillen mit einem geschmacklich annehmbaren "Überzug", und zwar mit diesen "palabras falagueras e apuestas", versehen werden, wodurch die Texte unterhaltsamer werden sollen. Der Griff nach diesem Trick wird zuletzt damit gerechtfertigt, dass es um die Errettung der Seele des Lesers geht: "quisiera que los que este libro leyeren, que se aprovechen dél a serviçio de Dios e para salvamiento de sus almas e aprovechamiento de sus cuerpos; así commo El sabe que yo, do Johan, lo digo a essa intención."82 Die Rechtfertigung seiner "palabras falagueras e apuestas" untermauert Juan Manuel in seinem Vorwort durch die Tatsache, dass unterschiedliche Leser das Buch auch unterschiedlich verstehen:

"E porque a muchos omnes las cosas sotiles non les caben en los entendimientos, porque non las entienden bien, non toman plazer en leer aquellos libros, nin aprender lo que es escripto en ellos."⁸³

⁸¹ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 71.

⁸² Ebd., S. 75.

⁸³ Ebd., S. 74.

Somit wären die Gelehrten vom Geschmack des Tiefgangs der Allegorie angetan, und der Demütige wäre von der Leichtigkeit der Geschichten angesprochen. Würden sie nicht durch unterhaltsame Erzählungen angelockt, würden sie die darin enthaltenen Wahrheiten nicht verstehen und keine Freude an der Lektüre haben.⁸⁴

8.2.2 Aufbau und Struktur des Conde Lucanor

Die narrative Kunst des Juan Manuel findet ihre größte Vollendung im Conde Lucanor oder Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio, was ihm die Anerkennung zum größten Prosisten Spaniens des XIV. Jahrhunderts einbringt.⁸⁵ Das Buch besteht aus zwei Prologen und fünf verschiedenen Teilen. Die Aufteilung kann aber auch auf drei Teile reduziert werden, nämlich erstens auf die Beispiele (I. Teil), zweitens auf die Sprüche (II., III. und IV. Teil in eins zusammengefasst) und drittens auf die doktrinale Abhandlung (V. Teil). In diesem Werk äußert sich die didaktische Intention des Autors. 86 Dabei handelt es sich nicht um eine trockene doktrinale Abhandlung, sondern um angenehm zu lesende Beispiele mit didaktisch-moralischer Absicht. Die bildreiche Sprache fesselt die Aufmerksamkeit des Lesers, die Rhetorik stellt sich in den Dienst der Narrativik und die Didaktik äußert sich in den Exemplos. Jedes dieser Exemplen weist mindestens drei diskursive Eigenschaften auf: den Dialog (der Graf formuliert die Frage, die er an Patronio richtet), die Erzählung (Patronio antwortet durch die Entfaltung einer Geschichte oder estoria) und der Poesie (den Versen oder viessos durch den Erzähler am Ende des Exempels). 87 Seine Sprache ist – trotz zahlreicher Latinismen – allgemein verständlich und nicht auf selektive Kreise beschränkt, anders als bei Juan Manuel, der unter den Adligen seinesgleichen verkehrt und somit auch seine ihnen gewohnten Sprachregister verwendet. 88 Er drückt sich sehr gewählt aus und verleiht seinem Werk eine ganz persönliche Note, sein Wortschatz ist sehr abwechslungs-

_

⁸⁴ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 75.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 59.

⁸⁶ Ebd., S. 36-37.

⁸⁷ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Colihue, S. 88.

⁸⁸ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 57-58.

reich, sein sprachlicher Ausdruck klar, die Adjektivierung präzise und seine Aussagen sind gehaltvoll, was auf seinen großen didaktischen Eifer zurückzuführen ist. ⁸⁹ Wie bei der *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi hat die Mehrzahl der Exempel ihren Ursprung in orientalischen Erzählungen und Fabeln; ähnlich zeigt sich in den Exempeln auch die religiöse Seite des Autors; ⁹⁰ doch auch die klassischen Quellen der spanischen Tradition sind erkennbar. ⁹¹ Der Autor versteht es, eine Balance zwischen raffinierter Erzählkunst und Belehrung herzustellen, ein Phänomen, das auch in Petrus Alfonsis *Disciplina clericalis* festgestellt werden kann. Wie in der *Disciplina* ist auch im *Lucanor* die ständige Präsenz des Autors und der autobiografische Charakter des Werks wahrnehmbar. Der Autor scheint sich mit seinen Charakteren zu identifizieren, insbesondere mit dem des *Conde Lucanor*.

Die Struktur des *Conde Lucanor* ist paradigmatisch angelegt. Der typische streng repetitiv gestaltete Aufbau der Erzählungssammlung Juan Manuels mit identischer syntaktischer und z.T. lexikalischer Struktur vermittelt aufgrund abgeänderter Wörter den Eindruck einer Progression im Werk. Der Vorspann der jeweiligen Erzählung bezieht sich auf das Ereignis im Exemplum. Der Graf Lucanor wirft eine Frage auf oder spricht ein Problem an. Sein Diener Patronio leitet seinen Diskurs mit einem didaktischen Element zur Belehrung bzw. Warnung ein, und bringt dieses direkt mit dem Grafen in Verbindung: "... para que vos en esto acertedes en lo mejor." Darauf folgt das Exemplum, die Schlussfolgerung daraus und der Aufruf zum Handeln. Der Graf ist vom Ratschlag Patronios angetan und ordnet an, ihn als Moral der Geschichte aufzuschreiben. So endet die Rahmenerzählung und es folgt die Überleitung zur nächsten Erzählung. Jede Erzählung wird in einer formelhaften Sprachstruktur begonnen. Betrachten wir dazu das II. Exemplum. Die Einleitung

⁸⁹ Vgl. Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor* – Literatura Española de la Edad Media y del Siglo XV, URL: www.rinconcastellano.com/edadmedia/condelucanor.html# [Stand 09. Januar 2014].

⁹⁰ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 256-261 – vgl. Exemplo XLV: die Geschichte von dem Mann, der zum Freund und Hörigen des Teufels wurde.

⁹¹ Ebd., S. 245-246 – vgl. Exemplo XLIII: die Geschichte von der Milchfrau.

⁹² Vgl. Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S.37.

⁹³ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 213.

wird hier – wie in vielen anderen Erzählungen – mit "Otra vez" oder ähnlich begonnen: "Otra vez acaesçió que el conde Lucanor fablava con Patronio … " So auch im V., VIII., XV., XXII., XXIII., XIX., XXXIV., XXXV., XXXIX., XLII., XLIV., XLVI., XLVIII., XLIX., LI. Exemplum. ⁹⁴ Weitere Einleitungen sind z.B.: "Un día", wie in der 3. bzw. 4. Erzählung bzw. "Otro día", wie in der 10. und 11. Erzählung. ⁹⁶ Wir haben es also mit einer sich ständig wiederholenden Struktur mit kleinen Variationen in der Wortwahl der Einleitung zu tun. ⁹⁷

Diese repetitiven Einleitungen findet man auch in der *Disciplina clericalis* in verschiedenen Varianten, wenn auch nicht so häufig, wie in Juan Manuels *Conde Lucanor*. Die einleitenden Worte "Man erzählt sich" tauchen im VII., VIII. und XXXII. Exemplum der Disciplina auf. ⁹⁸ Ähnlich ist es im X. Exemplum: "Es wird von einem Mann erzählt" bzw. im XIII. bzw. XV. Exemplum: "Man hat erzählt" bzw. "Es ist mir erzählt worden", oder ähnlich: "Es wird erzählt" im XXIV. Exemplum bzw. "Man erzählt" im XXVI. Exemplum. ¹⁰⁰

Juan Manuel sammelte diese veranschaulichen Erzählungen während einer Zeit von außerordentlichen politischen und sozialen Unruhen, in denen Kastilien die Erosion ihrer gesellschaftlichen Institutionen erlebte, in der die Verstädterung voranschritt, die Mittelklasse entstand und eine zunehmende Unabhängigkeit vom monetären System zu spüren war, was sich tiefgehend auf die Rolle der Aristokraten in der Gesellschaft auswirkte, insbesondere im zweiten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts. So sind sich viele Gelehrte darüber einig, dass Juan Manuels Erzählungen die Tradition und Autorität der Stände ins Bewusstsein der Menschen rufen wollte, um die

⁹⁴ Siehe Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 84, 108, 132, 140, 153, 162, 199, 215, 217, 230, 231, 235, 239, 250, 261, 269, 275, 289.

⁹⁵ Ebd., S. 89, 97.

⁹⁶ Ebd., S. 114, 117.

⁹⁷ Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 35,37.

⁹⁸ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 157, 158, 213.

⁹⁹ Ebd., S. 161.

¹⁰⁰ Ebd., S. 165, 171, 193, 197.

soziale Stabilität zu fördern, wie auch die Identität der Aristokratie innerhalb der Gesellschaft zu stärken, und zwar gerade in einer Zeit von sozialer und politischer Destabilisierung. Allerdings zeigt Juan Manuel in seinen Werken *Libro infinido* und *Libro de los estados*, dass er schon mal von dieser Linie abweichen kann, wenn es erforderlich ist, wobei er jedoch bestrebt ist, zur alten Linie zurückzukehren, wie er seinem Sohn zu verstehen gibt. Einem König soll zwar gehorcht werden, sei er ein Tyrann oder nicht, doch man müsse sich vor ihm in Acht nehmen, wenn das eigene Leben durch die Willkür des Herrschers in Gefahr gerät: ¹⁰¹

Et si por auentura entendiere que non es de las maneras [e] de las condiçiones que deuen seer los buenos reys, e que es de la manera de los tirannos, commo quier que el rey sea tal, pues el rey e[s] señor natural, deuel seruir quanto pudiere. Et deuese guardar quanto pudiere del fazer enojo [...]; pero si el pleito llegare a bagar que una voç diga que ha reçelo del su cuerpo, en ninguna manera non se meta en su poder e escuse la su vista. Et non crea que por berse con el rey en canpo, nin con muchas conpannas, que en ninguna guisa puede ser guardado de muerte, si el rey fazerlo quisiere. Otrosí conuiene que se guarde de dia e de noche en las posadas que posare. Otrosí de se poner en poder de villa, nin de omne de [qui] no fie muy conplidamente: ca los más de los omnes mucho fazen por ganarse con los reyes. Et bien cred que para ser el guardado, que es mucho mester que guarde a Dios; ca si el guarda a Dios, guardara Dios a el [...]. Otrosí ha mester para esto muy grant entendimiento; ca fascas tan graue cosa es veuir omne en tierra de su sennor e auerse a guardar del, commo meter la mano en el fuego e non se quemar. Et non a cosa en el mundo quel pueda guardar si Dios et la su verdat e la su lealtat non lo guarda. Et esto guardado, deue fazer quanto pudiere por auer grant poder de fortalezas e de vasallos e de parientes e de amigos para se defender si mester fuere.102

So wird es manchmal erforderlich, die eigene Stellung in der Gesellschaft zu verlassen, um seine eigenen Interessen zu wahren. Der Autor des *Anteprólogo* gibt zu verstehen, dass das Lesen der Texte zur Anwendung auf die eigene Situation auffordert. So soll der Leser in den *Exemplos* sich in seinen eigenen oder ähnlichen Umständen wiedererkennen:

¹⁰¹ Vgl. Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 44.

¹⁰² Libro infinido, (32-34), zit. nach Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 43-44.

¹⁰³ Vgl. Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 50-51.

E puso en él los enxiemplos más aprovechosos que él sopo de las cosas que acaesçieron, porque los omnes puedan fazer esto que dicho es. E sería maravilla si de qualquier cosa que acaezca a qualquier omne, non fallare en este libro su semejança que acaesçió a otro. 104

Der Text besitzt also das Potenzial, das Verhalten des Lesers zu programmieren, da die Exempla immer als beispielhafte Modelle für das Verhalten der Menschen dargestellt werden. Befolgt der Leser die Ratschläge aus den Geschichten, so partizipiert der Text in der Gestaltung einer Ideologie, sofern die Ideologie – wie es der Philosoph Louis Althusser ausdrückt – in Kategorien von "materiellen Praktiken" verstanden wird, die in der "materiellen Handlung eines Subjekts, der nach seinem Glauben handelt" bestehen. In diesem Sinne kann der erste Teil des Conde Lucanor als literarisches Modell ideologischer Strategien verstanden werden, da sich hier die Handlung materialisiert und diese zugleich legitimiert wird. In diesem Teil finden wir eine diskursive Reihe symbolischer Handlungen, die oft aneinandergeraten, wodurch Spannungen, Zweideutigkeiten und logische Widersprüche entstehen. Dadurch sieht sich der Leser dazu gezwungen, seine eigene kritische Lesart anzuwenden, um Widersprüche und Konflikte aufzulösen. Dies geschieht dann, wenn die Schicht des Traditionellen und Orthodoxen im Text – um Scanlons Definition zu gebrauchen – das Exemplum als narrative Inszenierung kultureller Autorität von den inhaltlichen Spannungen und Antimonien durchbrochen wird und einen Eindruck von Paradoxie und Aporie aus der Exemplifizierung durch Patronios Ratschläge und Juan Manuels Maximen hinterlässt. 105

Was Conde Lucanor immer wieder bewegt ist die Frage, wie man weiß, ob man getäuscht wird, wie man Lügen erkennt und sich davor schützen kann. Diese Thematik wird im XXVI. Exemplum klar herausgestellt. Allerdings wird in dieser Rahmenerzählung das biblische Thema der Täuschung und des Betrugs an Eva durch die Schlange, die sie dazu verführte, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis zu essen in gewisser Weise umgekehrt. In Juan Manuels Geschichte geht es nämlich nicht um den Baum der Erkenntnis, sondern um den Baum des Betrugs. In der Geschichte kommt der Graf wieder zu seinem Berater Patronio mit einem Anliegen.

¹⁰⁴ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 71.

¹⁰⁵ Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S.53.

Er hat Feinde, die ihn verunglimpfen und dadurch großen Schaden zufügen. Der Graf will diesen Angriff nicht mit der gleichen Taktik erwidern:

E aun creed que si yo quisiesse obrar por aquella manera, que por aventura lo sabría fazer tan bien commo ellos; mas porque yo sé que la mentira es de mala manera, nunca me pagué della. 106

Patronio bedient sich allegorischer Mittel, um seinen Ratschlag dem Grafen verständlich zu machen. Die Wahrheit und die Lüge pflanzen gemeinsam einen Baum. Die Lüge überredet die Wahrheit dazu, die Wurzeln als ihren Anteil zu nehmen, während sich die Lüge den Teil über den Boden zu eigen macht. Und so lebt die Wahrheit im Verborgenen unter der Erde, während die Lüge auf der Erdoberfläche die Menschen dazu einlädt, von ihr zu lernen.

E desque las raíces del árbol de la Mentira fueron todas tajadas, e estando la Mentira a la sombra del su árbol con todas las gentes que aprendían de la su arte, vino un viento e dio en el árbol, e porque las sus raíces eran todas tajadas, fue muy ligero de derribar e cayó sobre la Mentira e quebrantóla de muy mala manera; e todos los que estavan aprendiendo de la su arte fueron todos muertos e muy mal feridos, e fincaron muy mal andantes.¹⁰⁷

Während sich die Wahrheit von den Wurzeln ernährt, geht der Baum schließlich zugrunde. Der Lügenteil fällt und der Wahrheitsteil durchbricht am Stamm die Erde. Und so gehen der Lügenteil und seine Jünger zugrunde. Patronio rät dem Grafen, das Problem nicht selbst zu lösen, sondern geduldig die Situation zu ertragen:

Por ende, si aquellos vuestros contratrios usan de llas sabidurías e de los engaños de la mentira, guardatvos dellos quanto pudierdes e non querades seer su compañero en aquella arte, nin ayades envidia de la su buena andança que an por usar del arte de la mentira, ca cierto seed que poco les durará, e non pueden aver buena fin; e quando cuidaren seer más bien

¹⁰⁶ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 179.

¹⁰⁷ Ebd., S. 182-183.

andantes, estonçe les fallecerá, assí commo fallesçió el árbol de la Mentira a los que cuidavan estar muy bien andantes a su sombra. 108

Nach Patronios Ratschlag soll der Graf die Leiden, die ihm durch die Lügen seiner Feinde widerfahren, geduldig ertragen und darauf vertrauen, dass eines Tages Gottes Gericht sie ereilen wird.¹⁰⁹

Es gibt eine Fülle anderer Erzählungen im Conde Lucanor, die Täuschung und Betrug thematisieren. Schon das erste Exemplum "De lo que contesció a un rey con un su privado", spricht dieses Grundproblem an. Der Graf glaubt, dass ihm ein einflussreicher Herr seinen Besitz hinterlassen wird, da Letzterer das Land verlassen wird. Doch Patronio ist der Überzeugung, dass der Graf einer Täuschung unterliegt. Um dieser Täuschung nicht zum Opfer zu fallen, rät Patronio genau zum Gegenteil von dem, was er ihm im bereits erwähnten XXVI. Exemplum geraten hatte. Statt passiv die Lüge über sich ergehen zu lassen, sollte er vielmehr tätig werden und den Betrug mit List bekämpfen. Auf diese Weise rettet sich der Günstling des Königs in Patronios Exemplum von seinen Feinden, den eifersüchtigen Mitgünstlingen, die vor allem Zweifel in die Gedanken des Königs zu säen versuchen, was ihn hingegen dazu veranlasst, die Loyalität seines Lieblingsgünstlings zu testen. Die Feinde dieses Günstlings behaupten, dieser würde den Plan hegen, den König zu töten, um dessen Sohn auf den Thron zu erheben. So würde der Günstling Einfluss auf ihn nehmen, damit dieser ihn zum Herrn über die Reiche des Königs machte. Als der König den Günstling auf die Probe stellt, sieht sich dieser wiederum veranlasst, den König zu täuschen, um sich selbst vor Unannehmlichkeiten zu schützen. In dem geheimen Bewusstsein, dass er getestet wird, gibt er vor, seinem König folgen zu wollen, wenn er das Land verlässt. Und das geschieht folgendermaßen: Der König gibt vor, des Lebens als König überdrüssig zu sein und daher an einen unbekannten Ort gehen zu wollen, um für seine Sünden Buße zu tun, um Vergebung und Gunst von Gott zu erlangen, um die Herrlichkeit des Paradieses zu erwerben. Nach einem vergeblichen Versuch des Günstlings, ihn davon zu überzeugen, dass er dadurch nicht nur den

¹⁰⁸ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 183.

¹⁰⁹ Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 56.

Frieden und die Sicherheit des Landes aufs Spiel setzen, sondern auch seine Frau und seinen Sohn, den Infanten, mitsamt Hab und Gut in Gefahr bringen würde, besteht der König weiterhin auf sein Vorhaben. Der König tut so, als würde er seine Frau, seinen Sohn und die Verwaltung seines Reiches dem Günstling anvertrauen, was wiederum die Machtgier in diesem erweckt. Doch als dieser zu einem Weisen geht, erfährt er von ihm, dass der König ihn wohl nur auf die Probe stellen wolle. Auf das Anraten des Weisen, verstellt sich der Günstling und tut so, als wisse er nichts von dem Loyalitätstest. Er verkleidet sich als Bettler und versichert dem König, dass er ihm ins Exil folgen wolle und bedrängt ihn gleichsam, sich mit seinem Vorhaben zu beeilen, damit sein Vorhaben nicht vorzeitig bekannt werde. Er habe Gold in das Bettlergewand eingenäht und würde für den König sorgen. So denkt der König, dass sein Günstling edelgesinnt und loyal sei, worauf er ihm eröffnet, dass seine Mitgünstlinge Zweifel über seine Loyalität in sein Herz gesät hätten und er sich daher zu der Loyalitätsprüfung entschlossen habe. 110 Hier ist der Moralkodex doppelt codiert: Um die Wahrheit herauszufinden, wendet man die Lüge an. Der König bedient sich einer Täuschung, um die Echtheit seines Dieners zu prüfen. Der Günstling wiederum muss sich verstellen, quasi lügen, um seine Aufrichtigkeit und Loyalität zu beweisen. Somit heiligt ein guter Zweck die unheiligen Mittel. Mit dieser Vorgehensweise assoziiert man die Praxis in der Politik, denn selbst in Zeiten lange vor Machiavelli, wie zum Beispiel im Spanien des 14. Jahrhunderts in der Zeit von Don Juan Manuel, heiligte der Zweck die Mittel, vor allem, wenn es darum ging, den Adelsstand zu schützen und aufrechtzuerhalten. Man erinnere sich daran, dass Don Juan Manuels Zielgruppe vor allem der königliche Hof war. Zumal er nicht nur über Rittertugenden schrieb, sondern, wie bereits erwähnt, auch über Sozialökonomie, Erziehung und Politik. Die Situation zwischen dem König und den Günstling erinnert an die unter Punkt 8.1.1 angeführte Rahmengeschichte vom weisen Philosophen und König Abendulet in Calila e Dimna. Der Philosoph als intradiegetischer Erzähler öffnet eine weitere Geschichte, in der er vom ehrgeizigen Schakalen Dimna

_

¹¹⁰ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004^{2,} S. 77-84. Siehe auch Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 56-57.

erzählt, der am Hof des Königs Bankala, des Löwen, Karriere machen will und falsche Gerüchte gegen den Stier ausstreut, um Misstrauen beim König gegenüber diesem zu säen. So will sich Dimna beim König Gunst verschaffen.

Die Bedrohung der Stände und der Appell, diesen zu schützen kann auch im XXXIII. Exemplum im Conde Lucanor gesehen werden. Der Graf erzählt seinem Berater Patronio, dass ein Mann ihm etwas anvertraut habe, das für den Grafen von Nutzen sein könnte, und dass er es niemandem weitersagen solle, denn sonst könnte der Letztere seine Habe und sein Leben verlieren. Patronio erzählt ihm dazu eine Geschichte. Drei Schelme kamen zu dem königlichen Palast und wollten den König hinters Licht führen. Sie gaben vor, hervorragende Weber zu sein und erzählten dem König, dass sie ein Gewand anzufertigen vermochten, das nur solche Menschen sehen könnten, die echte Kinder ihrer Väter wären. Das gefiel dem König, denn so konnte er seine Habe behalten, weil die Mauren nur ihre echten Kinder beerbten. Auf diese Weise bekamen die drei Schelme einen großen Saal zur Verfügung gestellt, damit sie mit der Herstellung des Gewandes loslegen konnten. Sie wollten in jenen Raum eingesperrt werden, wo sie ohne Störung arbeiten konnten. Der König gewährte ihre Bitte und gab ihnen Gold, Silber und Seide und was sonst noch für die Webearbeiten nötig war. Darauf richteten sie ihre Webstühle ein und taten so, als würden sie viele Stunden lang daran arbeiten. Nach einigen Tagen ging einer von ihnen zum König und teilte ihm mit, dass sie mit der Arbeit begonnen hätten, und er beschrieb dann Einzelheiten. Dann bat er den König, er solle kommen und das Ergebnis besichtigen, allerdings solle er allein und ohne jegliche Begleitung kommen. Der König aber sandte vorab einen Diener, der das Werk begutachten sollte. Als er die Weber sah und sie hörte, wie sie über die Eigenschaften des Stoffes sprachen, traute er sich nicht zuzugeben, dass er keinen Stoff sehe. Als er dann in den Palast zurückkehrte, wagte er nicht zu sagen, dass er keinen Stoff gesehen hatte. Stattdessen teilte er dem König mit, dass er den Stoff gesehen hätte. Daraufhin sandte der König einen weiteren Bediensteten, der dem König ebenfalls mitteilte, dass er den Stoff gesehen hätte. Anschließend wollte sich der König darüber vergewissern. Als die Schelme über das Design und die Farben des Stoffes sprachen, wollte der König nicht zugeben, dass er nichts sah, da er sein Reich nicht verlieren wollte. So tat er, als würde er den Stoff sehen. Als schließlich ein Gouverneur dorthin geschickt wurde, gab dieser – aus Furcht vor dem Verlust seines Rufes und seiner Ehre – vor, den Stoff zu sehen. Auf diese Weise wurden sowohl der König als auch seine Untertanen aus Furcht vor dem Verlust ihrer Ehre dazu verleitet, die Unwahrheit zu sagen. Als der König dann nackt auf dem Pferd reitend vom Volk gesehen wurde, traute sich niemand zu sagen, was wirklich Sache war. Erst als ein farbiger Reitknecht, der keine Ehre zu verlieren hatte, sich dem König nahte und ihm die Wahrheit sagte, fassten andere Mut, ihm zu sagen, dass er in Wirklichkeit nackt sei. Fazit der Geschichte ist, dass ein Fremder niemals uneigennützig einen Rat erteilt, aber dass Leute, die seit langem mit dem König lebten, sich darum bemühen würden, ihm zu dienen und zu seinen Gunsten zu handeln. 111

Wir haben gesehen, dass das I. und das XXVI. Exemplum einander zu widersprechen scheinen. Einerseits soll man alles in Gottes Hand legen und von ihm erwarten, dass er übernatürlich einschreitet und Gerechtigkeit walten lässt. Andererseits soll man sein Leben selbst in die Hand nehmen und, wenn nötig, zu unlauteren Mitteln greifen, um sich vor Unrecht zu schützen. So scheint Juan Manuel zwei antagonistische, ethische Auffassungen gleichzeitig zu vertreten: zum einen den Glauben und die göttliche Ordnung, aber zum anderen auch den Betrug als Mittel zum Zweck und den politischen Kalkül als Notwendigkeit für sinnvolles politischen Handeln. Dadurch scheint sich die christliche Tradition von Autorität in Richtung pragmatische Ethik zu verschieben, da es nun um die Verfolgung persönlicher Interessen geht. Diese sich gegenseitig ausschließende Auffassungen erzeugen zweifelsohne eine Spannung in den Lesern, die für sich entscheiden müssen, welche Variante sie selbst wählen würden. 112 Dennoch scheint der Glaube immer noch über den Utilitarismus zu siegen. So schreibt Juan Manuel im XXVI. Exemplum: "Evitad la mentira y abrazad la verdad". Dies ist das Fazit aus der Geschichte vom Baum, den sich die Lüge und die Wahrheit teilen. Die Lüge überredet die Wahrheit, gemeinsam mit ihr einen Baum zu pflanzen und die Vorzüge seines Schattens an heißen Tagen und

¹¹¹ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 207-212. Siehe auch Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 57.

¹¹² Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 63-64.

seiner Frucht zusammen zu genießen. Die hinterlistige Lüge überredet die einfältige, leichtgläubige Wahrheit dazu, die Wurzel für sich zu beanspruchen, während die Lüge sich der Zweige bemächtigt. So bekommt die Wahrheit den "unsichtbaren" und unter der Erde verborgenen Teil, während die Lüge sich des über dem Erdboden ragenden "sichtbaren" Teils bedient und so die Menschen unter den Schatten seiner blütenreichen Zweige lockt. So lehrt die Lüge die einfältigen Menschen ihre einfache Lüge, den raffinierten Leuten die doppelte und den Weisen die dreifache Lüge. Auf diese Weise verbreitet sich die vielversprechende Unart der glücklichen Lüge immer mehr, bis die verachtete und unglücklich im Erdreich verweilende Wahrheit sich schließlich von der Wurzel des Baumes ernähren muss, was zur Folge hat, dass der Wind diesen schließlich umstürzt und unter sich die Jünger der Lüge schwer verletzt oder gar erschlägt. Schlussendlich kommt die Wahrheit an die Oberfläche und wird für alle Menschen sichtbar.

So schließt Patronio daraus, dass die Lüge mit ihren Worten, Gedanken und Schmeicheleien nur für kurze Zeit die Menschen entzücken kann, bis sie ihnen großen Schaden zufügt. Die Wahrheit hingegen sei diejenige, die die Menschen auf Dauer glücklich machen könne. Daher folgt der Appell: "Meidet die Lüge und umarmt die Wahrheit." Hier gründet sich der Ratschlag Patronios auf die Gesetzmäßigkeit im Nebeneinander von Lüge und Wahrheit. Die Lüge ist kurzlebig und schädlich, die Wahrheit langlebig und heilsam. Sie folgt göttlichen Prinzipien, wenn sie ans Licht kommt, denn Gott ist Licht und Wahrheit. Die Finsternis kann das Licht nicht überwältigen, noch kann die Lüge die Wahrheit besiegen, selbst wenn es zunächst so aussehen mag. Die Menschen haben die Lüge geschätzt und die Wahrheit verachtet. Sie haben sich von der Lüge blenden lassen und das Licht der Wahrheit nicht erkannt. Doch die Zeit entscheidet über die Vorherrschaft von Licht, Wahrheit, Gerechtigkeit und Glück. Diese Gedanken gründen sich auf die Doktrin aus dem Johannesevangelium, Kapitel 1, Vers 1 und folgende:

Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist. In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht

¹¹³ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, S. 179-183.

scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. Da war ein Mensch, von Gott gesandt, sein Name: Johannes. Dieser kam zum Zeugnis, dass er zeugte von dem Licht, damit alle durch ihn glaubten. Er war nicht das Licht, sondern er kam, dass er zeugte von dem Licht. Das war das wahrhaftige Licht, das, in die Welt kommend, jeden Menschen erleuchtet. Er war in der Welt, und die Welt wurde durch ihn, und die Welt kannte ihn nicht. Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht an; so viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Recht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben; die nicht aus Geblüt, auch nicht aus dem Willen des Fleisches, auch nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir haben seine Herrlichkeit angeschaut, eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.¹¹⁴

Während im XXVI. Exemplum die göttlichen Gesetzmäßigkeiten am Ende für die Richtigkeit der Dinge sorgen, erfolgt im XLIII. Exemplum der Aufruf zu aktivem Handeln von Seite des Betroffenen im Hinblick auf die Wahrnehmung der eigenen Verantwortung und der sozialen Stellung. Ähnliches findet man im XVI., XVII., XXXI., XXXIII. und XXXVII. Exemplum.¹¹⁵

Während im XXVI. Exemplum das Gute durch das Akzeptieren von Ungerechtigkeiten das Böse besiegt, geht das XLIII. Exemplum moralisch einen Schritt weiter und zeigt, dass diese Passivität in Wirklichkeit eine Strategie ist, um Gerechtigkeit einzufordern. Letztlich wird das Böse dazu gezwungen, zuzugeben, dass es vom Guten besiegt worden ist. Dieses Vorgehen unterstreicht den Gedanken eines ethischen Verhaltens, das einen positiven Ausgang für das Gute bewirkt. Das Gute ist berechnend und bestrafend, wie das aus dem Dialog zwischen Gut und Böse hervorgeht, als das Kind geboren wird und das Böse die andere Hälfte der Frau benötigt, sagt diese:

[...] pues si agora Dios vos traxo a lugar que avedes mester algo de lo mío, non vos marabilledes si vos lo non quiero dar, et acordatvos de lo que me feziestes, et soffrid esto por lo ál. 116

_

¹¹⁴ Johannesevangelium, Kapitel 1, Verse 1-14, Elberfelder Bibelübersetzung.

¹¹⁵ Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 66.

¹¹⁶ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 248.

Dieses Exemplum enthält zwei Geschichten, die in ethischer Hinsicht sozusagen aneinandergeraten. In einer einzigen Rahmengeschichte untergebracht, liefern sie eine Zusammenfassung der Lektion, aus welcher der Leser seine eigenen Rückschlüsse ziehen soll. Hier findet er nämlich zwei gegensätzliche Verhaltensweisen. Am Ende soll der Leser selbst bestimmen, um welche Art von "Nachbar" es sich hier handelt, um diese Exempla entsprechend anzuwenden, nämlich in einer der beiden sich widersprechenden Art und Weise. 117 Ähnlich verhält es sich, wenn man das XXIII. Exemplum mit dem XXVI. Exemplum vergleicht. Das Thema des XXIII. Exemplums lautet: "De lo que facen las formigas para se mantener" ("Was die Ameisen tun, um sich zu versorgen"). Auf den ersten Blick scheint es so, als würden beide Exempla zum selben moralischen Ergebnis kommen. Hier zeigt Patronio, wie eine Geschichte verwendet werden kann, um seinen eigenen Standpunkt zu rechtfertigen, wobei er sich zwischen zwei ethischen Positionen bewegt.

In der Rahmengeschichte seiner Erzählung befindet sich der Graf in einer vertrauten Situation: Seine Ratgeber raten ihm, sich mit seinem Reichtum zur Ruhe zu setzen. Es würde immer noch genug da sein, um seine Kinder reichlich zu beerben. Fast könnte man annehmen, Patronios Geschichte mit der Moral, die im XVI. Exemplum ausgedrückt wird sei damit übereinstimmend. Doch der Ratschlag Patronios weicht hier davon ab. Die Geschichte soll das vorbildliche Verhalten der Ameisen loben, die nie aufhören, Nahrung zu sammeln, selbst wenn ihre Nester vor Futter überquellen und sie mehr als genügend Vorräte für den Winter haben:

E aún fallaredes que, maguer que tengan cuanto pan les complía, que cada que buen tiempo faze, non fazen nin dexan de acarrear cualesquier erbizuelas que fallan. E esto fazen reçelando que les non cumplirá aquello que tienen; e mientre an tiempo, non quieren estar de valde nin perder el tiempo que Dios les da, pues se pueden aprovechar dél.¹¹⁹

¹¹⁷ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 64-65.

162

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 162.

¹¹⁹ Ebd., S. 164.

Wie bei anderen Exemplen wird dazu ermutigt, die Segnungen Gottes in Anspruch zu nehmen, und das Streben nach dem eigenen Vorteil wird als Gottes Wille dargestellt. Darum geht es bei Patronios erstem Ratschlag, doch dann gibt er ein Beispiel dafür, wie man das Exemplum anwendet, um mehr als nur das eigene Interesse und die eigene Handlung zu rechtfertigen. Nach Patronios Auffassung würde der Graf nicht weniger tun als die einfältigen Ameisen. Von ihm wird sogar erwartet, dass er es besser macht als die Ameisen¹²⁰:

E vos, señor conde, pues la formiga, que es tan mesquina cosa, ha tal entendimiento e faze tanto por se mantener, bien devedes cuidar que non es buena razón para ningún omne, e mayormente para los que an de mantener grand estado e governar a muchos, en querer sienpre comer de lo ganado.¹²¹

Auf der Stelle bietet Patronio eine andere Auslegung, oder zumindest einen weiteren Rat an. Dabei schlägt er vor, dass der Graf nicht genau dem Beispiel der Ameisen folgen muss. Vielmehr könnte er ruhen, wenn er wolle, und dabei seinen Status weise aufrechterhalten, um seine Ehre zu fördern, während er seinen Verpflichtungen nachgeht: 122

Mas el mio consejo es éste: que si queredes comer e folgar, que lo fagades sienpre manteniendo vuestro estado e guardando vuestra onra, e catando e aviendo cuidado cómmo avredes de que lo cumplades, ca si mucho ovierdes e bueno quisierdes seer, assaz avredes logares en que lo despendades a vuestra onra.¹²³

Der Graf muss also dem Gesetz der Ameisen nicht auf den Buchstaben genau folgen, wenn er es nicht will. Es gibt vielmehr einen Weg, wie er sein Vermögen ausgeben kann. Die endgültige Entscheidung bleibt sowohl dem Grafen als auch dem Leser überlassen, der die Geschichte auf sein eigenes Leben anwenden muss.¹²⁴

¹²³ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 164.

Ī

¹²⁰ Vgl. Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 67-68.

¹²¹ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 164.

¹²² Vgl. Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 68.

¹²⁴ Vgl. Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 69.

Im XLIII. Exemplum beschreibt Patrimonio die Notlage, in der sich ein Mann befindet, der ein Badehaus betreibt. Jeden Tag kommt ein Verrückter und vertreibt ihm die Gäste, indem er sie schlägt und sie mit heißem Wasser verbrüht. Eines Tages wartet er auf seinen ungebetenen Gast und prügelt ihn mit einem Wasserkübel windelweich, so dass dies sein Problem für immer aus der Welt schafft. In diesem Exemplum finden wir zwei ethische Widersprüche. Hier sind im Grunde genommen zwei Geschichten in einem einzigen Erzählrahmen untergebracht. Aus den abschließenden *viessos* gehen zwei widersprüchliche Verhaltensweisen hervor, und der Leser soll wiederum entscheiden, welche davon er in seiner eigenen Situation angebracht findet. Soll der Verrückte geduldet werden, oder sollen die Gäste vor seiner Aggression beschützt werden. Um Letzteres zu bewerkstelligen, muss der Badehausbesitzer selbst zum Mittel der Aggression greifen, um den Frieden wiederherzustellen. 125

Im III. Exemplum wird der Heilige Krieg gegen die Mauren im Sinne der *Reconquista* gerechtfertigt. Dieser Kampf wird als Dienst für Gott angesehen, wobei dabei nicht ausgeschlossen wird, dass man als Märtyrer stirbt:¹²⁶

E devedes crer que por estar en serviçio de Dios non morredes ante, nin bivredes más por estar en vuestra tierra. E si muriéredes en serviçio de Dios, biviendo en la manera que vos yo he dicho, seredes mártir e muy bien aventurado, e aunque non murades por armas, la buena voluntat e las buenas obras vos farán mártir, e aun los que mal quisieren dezir, no podrían; ca ya todos veien que non dexades nada de lo que devedes fazer de cavallería, mas queredes seer cavallero de Dios e dexades de ser cavallero del diablo e de la ufana del mundo, que es fallecedera. 127

Was gut bzw. böse ist, wird von der jeweiligen Situation gerechtfertigt oder entschuldigt. Wird das Kämpfen und Töten als Auftrag Gottes deklariert, rechtfertigt man mit diesem Auftrag die Gewalt gegen andere Menschen, die als Gegner im Auftrag des Teufels, Gottes Erzfeind, um die Vorherrschaft kämpfen. In diesem

¹²⁵ Vgl. Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 248-249.

¹²⁶ Vgl. Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 153.

¹²⁷ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 95-96.

sogenannten Heiligen Krieg heiligt der Zweck der Herrschaft die Mittel der Aggression. Wer auf welcher Seite steht, liegt im Auge des Betrachters. So auch wer im Recht und wer im Unrecht ist. Töten ist also nicht gleich morden. Es kann auch eine Tugend sein, abhängig davon, wer die Handlung begeht, und wer sie beurteilt. Die Wiedereroberung findet aber nicht nur auf physischer Ebene statt. Es geht dabei auch um die Verbreitung und Etablierung von Ideen und Gedanken, nämlich um religiöse Überzeugungen, die nicht nur auf das Recht auf die Ausübung einer Religion als Lebensstil pochen, sondern Andersdenkende in Frage stellen und ihnen sogar ihr Recht auf Existenz absprechen.

Mit dem letzten Rat des Patronio im III. Exemplum, richtet sich der Fokus allerdings eher auf gute Werke und auf gute Absichten des Herzens, was den Gedanken eines Heiligen Krieges zwar nicht verwirft, aber immerhin in den Hintergrund rücken lässt:¹²⁸

[...] e pensat en vuestro coraçón que avedes a morir e que avedes fecho en vuestra vida muchos pesares a Dios, e que Dios es derechurero e de tan grand justiçia que non podedes salir sin pena de los males que avedes fecho; pero veed si sodes de buena ventura en fallar carrera para que en un punto podades aver perdón de todos vuestros pecados, ca si en la guerra de los moros morides, estando en verdadera penitençia, sodes mártir e muy bienaventurado; e aunque por armas no murades, las buenas obras e la buena entençión vos salvará. 129

Was im Leben zählt, ist die innere Einstellung und die Bereitwilligkeit zu guten Taten sowie das Streben nach Sündenvergebung bei Gott. Letztendlich sollen die inneren Werte die Parameter für das äußere Handeln sein. Und selbst das Kämpfen in einem Heiligen Krieg sollte auf edlen Motiven gegründet sein. Mit Juan Manuel als Beitrag zur geistigen 'Reconquista' endet bald der offene Dialog der drei großen Religionen, in denen das Judentum und der Islam ständig dem Christentum unterliegen. In einer Zeit großer gesellschaftlicher Umbrüche greift Juan Manuel auf die Sicherheiten des Glaubens zurück. ¹³⁰

¹²⁸ Vgl. Jonathan Burgoyne: *Reading the Exemplum Right*, S. 153.

¹²⁹ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, Madrid: Ediciones Cátedra 2004², S. 214-215.

¹³⁰ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S.36-37.

Ähnlich wie in Petrus Alfonsis Disciplina clericalis, werden die Texte Juan Manuels den Gegebenheiten und Ideologien der Zeit angepasst. So geschieht es, dass in späteren Jahrhunderten verschiedene Schreiber das Werk El Conde Lucanor ideologisch unterschiedlich färben. So entstehen verschiedene Manuskripte, die als S-, P- oder H-Manuskript gekennzeichnet werden. Nach Meinung der meisten Gelehrten sei das S-Manuskript, welches sich in der Biblioteca Nacional von Madrid befindet, dasjenige mit dem besten Text des Conde Lucanor. 131 Das Manuskript P ist eine Art Quellbuch mit brauchbarem Material für Prediger, also eine Art meditativer Lektüre und nicht nur ein Buch zum Lesen oder Studieren von Anfang bis Ende. So werden darin also auch die Themen Gebet und Errettung behandelt. Des Weiteren wird gegen die Furcht vor dem Tode im Hinblick auf ein glorreiches Leben nach dem Tod gelehrt: "o rredentor mío, levanta mi alma e liévala a do aparesca ante la tu gloria que es perdurable sin fyn" (fol 85). 132 Der Autor will damit seinen Glauben an ein Leben nach dem Tod in der Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen, was das irdische Leben im Licht der Ewigkeit verblassen lässt. Die Gottesfurcht wird somit zum Wächter der Seele des aufrichtigen und gerechtigkeitsliebenden Menschen, der sein Leben nach Gottes Maßstäben ausrichtet. Diesen Grundtenor im Text finden wir schon in der Disciplina clericalis, mit dem Unterschied, dass Petrus Alfonsi seine neuen klerikalen und christlichen Leser – also eine breitere Leserschaft – im Sinn hat, und nicht wie Don Juan Manuel, der sein Werk vor allem für die Fürsten und angehenden Fürsten ansprechen will.

Die Morphosyntax des Textes im Werk Conde Lucanor ist logisch strukturiert und in drei eindeutig differenzierten Teilen aufgeteilt. Die Differenzierung erfolgt sowohl durch die Thematik, die besondere Technik und die Vorstellung des Diskurses. Der erste Teil besteht aus dem ersten Buch der Exempla, ein zweiter Teil aus den Sprüchen, die sich aus dem zweiten, dritten und vierten Buch zusammensetzen. Der dritte Teil weist einen doktrinalen Charakter auf. Somit besteht die Struktur des

¹³¹ Vgl. Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S.124.

¹³² Ebd., S.130.

Werkes Juan Manuels aus den Exempla, den Sprüchen und der doktrinellen Abhandlung. Die drei Teile evozieren die Vorstellung der Dreieinigkeit. Die Zahl drei als spirituelles Symbol war nichts Ungewöhnliches in der theozentrischen Gesellschaft des Mittelalters.

Der heilige Thomas von Aquin schrieb im Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (1261-64) von Aristoteles und in der *Summa theologica* (1267 und Folgende), dass die künstlerische Aktivität des Menschen sich in Abhängigkeit der schöpferischen Aktivität Gottes entfaltet. Der Künstler handelt wie Gott, in Abhängigkeit einer Absicht und richtet die Vielfalt von Elementen auf einen Zweck hin aus. Ähnlich wie die göttliche Schöpfung, bringt die menschliche Kunst die Herstellung einer Ordnung als Ergebnis. Die Natur ist das Werk Gottes und die Kunst ist das Werk des Menschen. Dabei beschränkt sich die Kunst auf das Nachahmen der Natur (die aristotelische Mimesis).

In der indirekten Theorie über die Kunst, die Thomas von Aquin darlegt, unterscheidet er im Menschen drei Aktivitäten: Wissen, Handeln und Tun. Das Wissen bezieht sich auf universelle und notwendige Vorschläge, die auf die Wissenschaft ausgerichtet sind. Das Handeln nimmt Bezug auf das Sehen, Sagen, Denken, Mögen, und seine Realität erschöpft sich in sich selbst, und dessen Archetyp ist die Umsicht. Schließlich bewirkt das Tun die Umwandlung des Außenmaterials, dessen Kern bzw. Inhalt die Kunst ist. Die Kunst hat nicht die Aufgabe, die Wahrheit zu entdecken (das ist Aufgabe des Wissens), sondern ihre Aufgabe besteht darin, die Wahrheit mit Vorbehalt des Irrtums aufzuzeigen. Der Weise sucht die absolute und richtige Wahrheit. Zum andern wird die Kunst von ihrer praktischen Technik beurteilt und nicht aufgrund der Einhaltung moralischer Richtlinien, während sich der Ablauf am konkreten Handeln feststellen lässt. Daraus lässt sich in Bezug auf Juan Manuel schlussfolgern, dass er trotz mangels einer tiefgehenden scholastischen Bildung vom philosophischen Geist der Epoche in seinem Denken beeinflusst wurde. Schließlich ist keine Philosophie eine creatio ex nihilo. Jede Philosophie hat letztendlich einen Ursprung. Die Dreiteiligkeit des berühmtesten Werkes Juan Manuels kann als Spiegelung der drei Teile bzw. Aktivitäten des Menschen, wie oben dargelegt, aufgefasst werden. Das erste Buch könnte dem Handeln (*actuar*) zugewiesen werden, da sich darin am meisten Kunst verbirgt, das heißt, die größeren Fiktionsanteile, die in den Exempla dargestellt werden. Sowohl das zweite, dritte als auch das vierte Buch konzentrieren sich auf das Tun (*hacer*), denn die Sprüche bestehen aus Sätzen, die zur konkreten Umsetzung auffordern. Das fünfte Buch lässt sich eher in den Bereich des Wissens (*saber*) einreihen, denn es soll auf ein absolutes Prinzip hinweisen, das nicht nur für den Autor, sondern auch für die damalige Epoche Gültigkeit haben sollte, nämlich, dass das Geistliche besser und edler sei als das Körperliche. Das heißt nicht, dass das Körperliche keinen Stellenwert haben dürfe, doch die Dominanz sollte eindeutig auf der geistlichen Seite sein. Das Hauptziel eines jeden Teils könne durch den dominanten Ton in jeder der drei Aktivitäten definiert werden.

Die oben beschriebene strukturelle Dreiteilung zeigt sich auch in Juan Manuels Werk *El Libro de los Estados*. Darin unterscheidet er in hierarchischer Ordnung drei Gesellschaftsschichten: die Verteidiger (*los defensores*), die Redner (*los oradores*) und die Arbeiter (*los labradores*). Wenn auch die Zielgruppe der Leserschaft im Kreise der Adligen zu orten ist, da ja die didaktische Absicht des *Conde Lucanor* die Erziehung der herrschenden Schichten beabsichtigt, dienen die Verteidiger dazu, mit ihrem einfachen, dunklen (also durch Metaphern, Allegorien, Paradoxon, Ambiguität, Übersteigerung, verdunkelnden Stil, der eine Dunkelheit erzeugt, die erst durchdrungen werden muss, bevor man den Sinn zu erfassen vermag)¹³³ und mehr dialektischen Stil, die Botschaft indirekt dem einfachen Volk (*los labradores*) zu übermitteln, und zwar vor allem durch die mündliche Überlieferung der Erzählungen bzw. der Exempla, die im ersten Teil des Werks enthalten sind. Der zweite Teil (zweites, drittes und viertes Buch) zielt auf die Gesellschaftsschicht der Verteidiger (*defensores*). Diese müssen viele Dinge lernen, ohne sich lange und unnötig mit den Ausschmückungen von Veranschaulichungen des Dargelegten aufzuhalten.

.

¹³³ Walter Haug: *Die Wahrheit der Fiktion: Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2012, S. 413f.

Im dritten Teil wird die Handlungsart der Redner (*oradores*) aufgezeigt, und zwar mit Verwendung von Exposition, Entwicklung und Schluss.¹³⁴

Von den drei Teilen des Werkes El Conde Lucanor, setzt sich gemäß dem Manuskript S der erste Teil aus 51 Exempla zusammen. Es gibt aber auch andere Manuskripte und Ausgaben, wie z.B. diejenige von Argote de Molina, die zwei Exempla weniger aufweist. Obwohl jedes Exemplum autonom ist, bilden alle Exempla zusammen ein harmonisches Ganzes. In diesem Fall ordnet sich das Exemplum einer erzählerischen Einheit unter. Die Exempla sind im Hinblick auf ihre Struktur durchgehend gleich aufgebaut. Jedes Exemplum besteht aus drei Sequenzen. In der ersten Sequenz bittet der Graf Lucanor seinen Diener Patronio um Rat bezüglich einer Lebenssituation, und Patronio hat sofort eine Antwort parat. Um den Rat besser verständlich zu machen, bedient sich Patronio eines Beispiels in Form eines Exemplums, einer kleinen Geschichte mit einer darin enthaltenen Lebensweisheit, die sich auf die thematisierte Lebenssituation übertragen lässt. Die Reaktion Patronios auf die Frage des Grafen lässt sich in die zweite Sequenz einordnen. In der dritten Sequenz bringt sich der Autor – Juan Manuel selbst – als auktorialen Erzähler ein, befindet das Exempel für gut und lässt es als Zusammenfassung und Verkörperung des vorgeschlagenen konzeptionellen Inhalts in ein Buch in Form von Versen eintragen.

Diese Dreiteilung kann wiederum in jeder Sequenz weiter in drei Teile segmentiert werden, nämlich in jeweils drei Hauptfunktionen. In der ersten Sequenz, bekanntlich bei der Bitte des Grafen um einen Rat bezüglich einer Lebenssituation sowie der Zustimmung Patronios, geschehen folgende drei Dinge: erstens, die Fragestellung des Grafen an Patronio; zweitens, die Mittel, die Patronio einsetzt, um Lucanor zu beraten; drittens, das positive Ergebnis als Lucanor den Ratschlag annimmt. In der zweiten Sequenz, als Patronio das Exemplum erzählt, gibt es die folgenden drei Hauptfunktionen: Darstellung des exemplarischen Falls, Entwicklung des Exempels und Schluss. Die dritte Sequenz, nämlich die Formulierung eines Urteils, ist

¹³⁴ Vgl. José Romera Castillo: *Estudios sobre "El Conde Lucanor"*. Departamento de Filología Hispánica, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia 1980, S. 11-14.

folgendermaßen dreiteilig strukturiert: erstens, die Feststellung durch Juan Manuel, dass das Beispiel gut ist; zweitens, die verwendeten Mittel: Er lässt es in ein Buch eintragen; drittens, die in den Versen zum Ausdruck gebrachte konzeptionelle Synthese. Jede dieser Sequenzen ist wiederum an drei Aktivitäten gebunden, die der Mensch gemäß der Scholastik verwirklicht. Die erste Sequenz geht vom Handeln (actuar) aus, während die zweite sich auf das Tun (hacer) konzentriert und die dritte Sequenz mit dem Wissen (saber) in Verbindung steht. Beim Handeln (actuar) geht es um das, was man sagt, denkt bzw möchte; ihre Realität erschöpft sich damit. Der Archetyp des Handelns ist die Bedachtsamkeit. Darauf folgt das Tun (hacer), welches sich in der Umsetzung bzw. Verwirklichung des Gesagten, Gedachten, Erwünschten zeigt. Das Wissen (saber) bezieht sich auf notwendige universelle Sätze oder Urteile, die ein absolutes Prinzip aufzeigen, welches sowohl für die Epoche als auch für den Schreiber Gültigkeit hat.¹³⁵

Die Zahl drei spielt auch bei der Anzahl der Aktanten eine Rolle. Lucanor, Patronio und der Rahmenerzähler. Für die Umrahmung der Exempla sorgt der auktoriale Autor, Juan Manuel selbst. Die morphologische Struktur mit der Dreiteilung, wie sie im ersten Buch vorhanden ist, findet man auch im zweiten, dritten, vierten Buch des zweiten Teils – die allerdings nur in zwei der fünf Manuskripte zu finden ist – sowie im fünften Buch des dritten Teils. Die drei Bücher des zweiten Teils bilden eine Einheit innerhalb des Textmodus, was auf zwei Gründe zurückzuführen ist: Die drei Bücher haben einen gemeinsamen Prolog, dem zweiten Buch vorangestellt. Dort wird bestätigt, dass das Buch nicht wie die anderen endet. Die didaktische Absicht ist dieselbe: die Verwendung des Dialogs, der die Textkohärenz unterstützt. Anders verhält es sich beim Schreibmodus. Die Erzählung der Exempla hört auf, und das Augenmerk wird nun auf die Lehren gelegt, und zwar in einer Serie von Sprüchen, wenn auch, wie der Autor selbst zum Ausdruck bringt, im ersten Teil schon einige sprüchliche Elemente vorkommen:

.

¹³⁵ Vgl. José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 14-16.

 $[\ldots]$ ca en los çincuenta enxiemplos primeros, en contando el enxiemplo, fallaredes en mu-

chos lugares algunos proverbios tan buenos et tan provechosos commo en las otras partes

deste libro en que son todos los proverbios. 136

Darüber hinaus haben die letzten Verse, die die Moral des Exemplums widerspie-

geln, eine Entsprechung mit den in diesen drei Büchern vorgeschlagenen Sätzen.

Die ersten drei Bücher beginnen jeweils mit einem Vorwort, wogegen in den letzten

beiden Büchern der Anfang direkt durch den Dialog zwischen Patronio und

Lucanor eingeleitet wird und somit das Vorwort fehlt. Im zweiten Teil, also im

zweiten, dritten und vierten Buch, werden die Exempla weggelassen, was sonst

eventuell zu einem Umfang wie im ersten Buch geführt hätte, doch Juan Manuel

will, dass Lucanor viele Dinge lernen soll, weswegen er den zweiten und dritten

Teil des Werkes auf ein Minimum an Narrativem komprimiert und das Material der

Exempla auf Null reduziert, um so mehr Wissen durch belehrende Sprüche unter-

zubringen. So heißt es im vierten Buch:

Patronio -dixo el conde-, ya vos he dicho que por tan buena cosa tengo el saber, e tanto

querría dél aver lo más que pudiesse, que por ninguna guisa nunca he de partir manera de

fazer todo mio poder por saber ende lo más que yo pudiere. 137

Folglich weist dieser zweite Teil eine Sequenz auf, die sich drei Mal wiederholend,

drei strukturelle Variationen über das gleiche Thema zeigt. Die darin enthaltenen

drei Kernelemente sind hier wiederum: erstens, der Wunsch, auf weitere nützliche

Lehren zu beharren; zweitens, die Mittel, um dies zu erreichen: die Sprüche; und

drittens, das implizit positive Ergebnis.

Die variablen Elemente sind in den Sprüchen enthalten. Im zweiten Buch finden

wir 98 Sprüche; im dritten Buch 67 und im vierten 28 Sprüche, also insgesamt 193

-

¹³⁶ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 315-316.

¹³⁷ Ebd., S. 316.

171

Sprüche. Der dritte Teil konzentriert sich auf die doktrinelle Abhandlung des fünften Buches; man begibt sich damit sozusagen vom irdischen zum spirituellen Bereich. ¹³⁸ So bemerkt Patronio:

Vós, señor conde, sabedes que quanto las cosas spirituales son mejores e más nobles que las corporales, señaladamente porque las spirituales son duraderas e las corporales se an de corromper, tanto es mejor cosa e más noble el alma que el cuerpo, ca el cuerpo es cosa corrutible el alma cosa duradera; pues si el alma es más noble e mejor cosa que el cuerpo, e la cosa mejor deve seer más preçiada e más guardada, por esta manera, non puede ninguno negar que el alma non deve seer más preçiada e más guardada que el cuerpo. 139

Die spirituellen Dinge, so Patronio, sind wichtiger als die irdischen. Diese Passage erinnert an das Vorgehen des Petrus Alfonsi gegen Ende seiner Disciplina clericalis im XXXI. bis XXXIV. Exemplum. Im Bewusstsein der Notwendigkeit, sich mit dem Leben auf Erden zurechtzufinden, lenkt er zugleich den Fokus auf die zukünftige Welt im Jenseits, die durch das Verhalten im Diesseits die Position bzw. das Schicksal im Jenseits bestimmt. Dadurch bekommt das Ewige und Unverderbliche einen größeren Stellenwert als das Zeitliche und Vergängliche in dieser Welt. Niemand kann sich diesem Schicksal entziehen, nicht einmal die von Gott eingesetzten Vertreter der Autorität, wie der König oder, im Falle Juan Manuels, der Graf Lucanor. Darum ist die Entwicklung eines Jenseits-Bewusstseins bei der Wahl der Entscheidungen auf Erden von größter Wichtigkeit, weil man keine andere Wahl hat: "Was du nicht vermeiden kannst, ertrage standhaften Sinnes!"¹⁴⁰, sagt der Vater zu seinem Sohn. Und selbst die Toten, die nicht mehr da sind, erinnern daran, wenn auf ihrer Grabinschrift steht: Su, quod eris; quod es, ipse fui", ¹⁴¹ also: "Ich bin, was du sein wirst; was du bist, bin ich gewesen."142 Petrus Alfonsi unterstreicht die Wichtigkeit, auf eine gute Lebensführung zu achten, wenn er im XXXIV. Exempel vom Einsiedler, der seine Seele auf den Tod vorbereitete, erzählt:

¹³⁸ Vgl. José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 16-17.

¹³⁹ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 321-322.

¹⁴⁰ Disciplina Clericalis, S. 179.

¹⁴¹ Ebd., S. 180.

¹⁴² Ebd., S. 180.

Et ante Deum veniet tuum iudicium et una lance quicquid boni et alia quicquid mali egeris, sed uno et eodem declarabitur examine. ¹⁴³

Und dein Prozess wird vor Gott kommen und in ein und derselben Prüfung wird auf der einen Waagschale alles Gute und auf der anderen alles Böse, was du getan hast, offenbar gemacht werden.¹⁴⁴

Basierend auf dieser Erkenntnis, stellt Patronio die Wichtigkeit der Treue und Loyalität gegenüber dem eigenen Herrn heraus, selbst wenn man Schritte unternehmen muss, die für einen selbst und für geliebte Menschen schmerzhaft sein können. Das erinnert an Psalm 15, Vers 1 und 4:

HERR, wer darf in dein Heiligtum kommen? Wer darf auf deinem heiligen Berg zu Hause sein? [...] Jeder, der hält, was er geschworen hat, auch wenn ihm daraus Nachteile entstehen.¹⁴⁵

So werden die genannten Tugenden auf ein spirituelles Niveau angehoben, das über den irdischen Banden der Blutsverwandtschaft steht. Nur so könne man die sich die Errettung der Seele im Jenseits sichern. Dazu schlägt er dem Grafen Lucanor vier Dinge vor: Der Mensch soll Glauben haben und sich dem Gesetz der Errettung beugen; er soll sich Zeit nehmen, Verständnis über dieses Gesetz zu erlangen, ohne daran zu zweifeln. Des Weiteren soll er gute Werke in guter Absicht tun, um sich das Paradies zu sichern, und schließlich soll er sich vor bösen Werken hüten, damit er vor der Hölle bewahrt werde:

Pero devedes saber que para ganar la gloria del Paraíso, que ha guardarse omne de malas obras, que mester es de fazer buenas obras, e estas buenas obras para guardar las almas e guisar que vayan a Paraíso ha mester ý estas quatro cosas: la primera, que aya omne fee e biva en ley de salvación; la segunda, que desque es en tiempo para lo entender, que crea toda su ley e todos sus artículos e que non dubde en ninguna cosa dello; la terçera, que faga buenas

¹⁴³ Disciplina Clericalis, S. 184.

¹⁴⁴ Ebd., S. 185.

¹⁴⁵ Psalm, Kapitel 15, Vers 1,4, Hoffnung für Alle – Bibelübersetzung.

obras et a buena entençión porque gane el Paraíso; la quarta, que se guarde de fazer malas obras porque sea guardada la su alma de ir al Infierno.¹⁴⁶

Darauf erklärt er diese vier Dinge im Einzelnen. Das Gesetz der Errettung bringt er mit der römisch-katholischen Kirche in Verbindung. Diese glaubt an den dreieinigen Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Sie glaubt an Jesus Christus als den wahren Gott, der zugleich Mensch war, gezeugt vom Heiligen Geist im Mutterleib der Jungfrau Maria. Er wuchs als Mensch, predigte, wurde gefangengenommen, gefoltert und ans Kreuz genagelt, fuhr in die Hölle hinab und brachte denen, die dort auf ihn warteten, die Erlösung. Er stand am dritten Tag von den Toten auf und fuhr mit Körper und Seele in den Himmel auf. Er sandte die Apostel durch den Heiligen Geist aus, bestätigte sie und wies sie in den Schriften und in den Sprachen ein. Er sandte sie in alle Welt, um das Evangelium zu predigen. Er ordnete die Sakramente durch die heilige Kirche an. Und eines Tages wird er kommen, um einen jeden nach seinen Werken zu richten, und die Menschen werden nach diesen Werken einen neuen Auferstehungsleib bekommen, der – je nach Verhalten – verherrlicht oder zur Pein verdammt wird. Daran glaubt jeder Christ.

Das erinnert an Dante Alighieris Dreiteilung von Inferno, Purgatorio und Paradiso. Denkt man an einen Tisch mit drei Beinen, so hat man das Minimalkonzept vor Augen, das durch den möglichst geringen Aufwand ein Maximum an Stabilität bietet. Die Zahl drei ist auch der Inbegriff von drei Manifestation in verschiedenen Zuständen von ein und derselben Sache, wie zum Beispiel Wasser, das fest (als Eis), flüssig (als Flüssigkeit) und gasförmig (als Wasserdampf) vorkommt. Diese physikalische Tatsache lässt sich auf die spirituelle Dimension übertragen, wie etwa Vater, Sohn, Heiliger Geist. Die Dreiteilung impliziert auch Ganzheit und Vollständigkeit. Betrachtet man den Menschen aus der Sicht des Apostels Paulus, so erkennt man eine Dreiteilung:

¹⁴⁶ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 322.

Er selbst aber, der Gott des Friedens, heilige euch völlig; und vollständig möge euer Geist und Seele und Leib untadelig bewahrt werden bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus!¹⁴⁷

In der *Disciplina clericalis* lässt sich ebenfalls eine vereinfachte Dreiteilung erkennen. Ausgangspunkt des Büchleins ist der Appell an die Gottesfurcht und Weisheit im Vorwort. Dies ist sozusagen die Exposition. Dann folgt vom I. bis XXXI. Exemplum die Entwicklung des menschlichen Wesens und sein Interagieren mit den Mitmenschen in der Gesellschaft. Hier werden Tugenden und Untugenden, Konflikte und Probleme dargestellt, die dem Wesen des Menschen entspringen. Zum Schluss wird im XXXII., XXXIII. und XXXIV. Exemplum im Hinblick auf das Ableben des Menschen auf dieser Erde wieder auf die Gottesfurcht hingewiesen, die über den weiteren Verlauf in der Ewigkeit entscheidet. Die Gottesfurcht und die Weisheit gehören zusammen. Dabei muss er den Psalmisten im Sinn gehabt haben: "Die Furcht des HERRN ist der Weisheit Anfang."¹⁴⁸ Dies lässt sich auch davon ableiten, dass er auch die Gottesfurcht und das gottgefällige Handeln über jede menschliche Erkenntnis stellt:

Und darüber hinaus, mein Sohn, lass dich von ihnen warnen! Des vielen Büchermachens ist kein Ende, und viel Studieren ermüdet den Leib. Das Endergebnis des Ganzen lasst uns hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote! Denn das soll jeder Mensch tun. Denn Gott wird jedes Werk, es sei gut oder böse, in ein Gericht über alles Verborgene bringen.¹⁴⁹

Eine allseitige Betrachtung und das Konzept der Vollständigkeit bzw. Vollkommenheit, die sich in der Zahl drei reflektiert, wird auch in Juan Manuels *Conde Lucanor* vermittelt. Aus der Warte der semiotischen Betrachtung auf morphosyntaktischer Ebene finden wir eine weitere Dreiteilung bei den Aktanten. Patronio, Lucanor und don Juan Manuel als allwissender Erzähler besetzen alle drei die Hauptrollen in der Erzählung. Während Patronio als Sender und Spiegel der Erzie-

.

¹⁴⁷ 1. Thessalonicherbrief, Kapitel 5, Vers 23; Elberfelder Bibelübersetzung.

¹⁴⁸ Psalm, Kapitel 111, Vers 10; Elberfelder Bibelübersetzung.

¹⁴⁹ Prediger, Kapitel 12, Verse 12-14, Elberfelder Bibelübersetzung.

hungsnormen des Grafen agiert, nimmt Lucanor die Rolle des Empfängers der Ratschläge Patronios ein. Juan Manuel wiederum ist der Sender als extradiegetischer Erschaffer der Kulissen und Drahtzieher der Akteure Patronio und Lucanor innerhalb des Rahmens der Geschichten.

Betrachtet man die semantische Ebene von *El Conde Lucanor*, so ist eine diesbezüglich eindeutige Darstellung etwas erschwert, wenn der kritische Leser eine Wertung im Lichte seines eigenen ideologischen Kodex abgibt, obwohl der Autor eine eigene und konkrete Weltansicht vertritt. Das Werk verweist auf eine transzendentale Wirklichkeit, die über die historische Realität hinausreicht, nicht empirisch begründet (anders als bei Petrus Alfonsi), aber doch nicht von ihr losgelöst ist. In jedem Fall handelt es sich bei *El Conde Lucanor* um eine Niederschrift, die im Dienst einer Ideologie steht. Ungeachtet der Pluralität der literarischen Stimmen, ist die Vielfalt der Exempla von einem homogenen Charakter geprägt, der den Leser mit der Weltvorstellung des Autors im 14. Jahrhundert als höchste Norm konfrontiert.¹⁵⁰

8.2.3 Didaktischer Ansatz (Didactismo)

Mit seinem Werk *El Conde Lucanor* verfolgt der Autor das Ziel, seine Leser zu belehren. Dazu dient der Graf Lucanor als Lernender, während sein Diener Patronio als Lehrer fungiert. Lucanor bekommt Ratschläge, um sich der Realität des gesellschaftlichen Lebens zu stellen, anstatt ein isoliertes Leben in Luxus und Bequemlichkeit zu führen, wie es sich für Menschen seines Standes anbot. Lucanor ist die Projektion der aristokratischen Gesellschaft seiner Zeit. Dazu gehört auch der Autor. Sein Anliegen ist die Warnung zur erhöhten Wachsamkeit gegenüber den Bedrohungen, die sowohl von seinem gesellschaftlichen Milieu als auch von den anderen gesellschaftlichen Ständen ausgehen könnte. Die Gesamtheit seiner Werke, wie zum Beispiel im *Libro de los Castigos*, *Libro de los Estados* oder im *Libro del Caballero et del Escudero*, am meisten aber in seinem Werk *El Conde Lucanor*, ist von den Zügen der Epoche geprägt, die auf die mittelalterliche Lehrdichtung baut,

¹⁵⁰ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 21-22.

_

welche sich der künstlerischen Form von Fabeln und Legenden bedient, um praktisches Wissen zu vermitteln. Und obwohl die Literatur immer von den geschichtlichen Umständen berichtet, bleiben die Ratschläge über die Jahrhunderte aktuell, was die menschlichen und gesellschaftlichen Merkmale betrifft, da der Mensch und die Gesellschaft weiterhin mit Problemen wegen der Ungerechtigkeit bzw. der ungerechten Verteilung von Macht und Gütern zu kämpfen haben. Die didaktische Darstellung der vom Autor vertretenen pragmatischen Ethik erfolgt im Stil des platonisch-sokratischen Systems der Belehrung mittels Dialoge. ¹⁵¹

In semantischer Hinsicht können nach Romera drei Achsen ausgemacht werden, die alle ihr Zielpunkt in der Errettung der Seelen haben: Ehre bzw. honra (fama), Reichtum bzw. hazienda (riqueza) und der Stand (estado). Die Ehre (honra) muss unter allen Umständen erhalten werden und zunehmen. Dafür muss man bereit sein, im Krieg dafür zu sterben. Damit hängt der Ruhm (fama) zusammen, um den der Autor ständig besorgt ist. Für ihn sind in dieser Hinsicht drei Aspekte zu berücksichtigen: der unvergängliche Ruhm (die Errettung der Seele) in Übereinstimmung mit der sozialen Stellung, die Gott einem jeden verliehen habe; der irdische Ruhm, der nicht ohne Qualen zu erlangen sei, wobei man gute Werke und große Unternehmungen vollbringe, und schließlich der literarische Ruhm, auf den der Autor sehr bedacht war. Einige der Exempla, die auf die honra (fama) Bezug nehmen, sind das X., XIII., XVI., XXIII., XXXVII., XXXVIII. und XLVI. Exemplum. Das Landgut (hazienda) steht für irdische Güter, die von den Menschen, die zu Juan Manuels Stand gehörten, sehr geschätzt wurden. Entgegen der religiösen Auffassung, dass die Armut zum guten Christen gehört, war Juan Manuel der Auffassung, dass der Reichtum (riqueza) als Mittel diene, Menschen zur Errettung der Seele zu führen. 152 "Setze deinen Reichtum wegen dem Ratschlag eines Menschen, der in Armut lebt niemals aufs Spiel", so lautet die Empfehlung im XX. Exemplum: "Non aventuredes mucho la tu riqueza, por consejo del que a grand pobreza." ¹⁵³ Und schließlich

¹⁵¹ Vgl. José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 22-23. Siehe auch Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 153.

¹⁵² José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 23-24.

¹⁵³ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 153.

geht es dem Autor um den gesellschaftlichen Stand (estado), der nach göttlichem Bilde gestaltet war, da er von Gott so festgelegt wurde. Daher muss der Mensch diese Standeseinteilung akzeptieren. Der Autor, als Vertreter des Adels seiner Zeit, ist ein glühender Verfechter der damals bestehenden Standesordnung, wie aus dem IV. Exemplum zu entnehmen ist, nämlich, "wer gut sitzt, soll nicht aufstehen": "Quien bien se siede no se lieve."¹⁵⁴ Dabei greift er die Händler an, die als Zeichen des entstehenden Bürgertums gesehen werden. Sie sind nur nach Schätzen aus, wie aus dem XIV. bzw. XX. Exemplum hervorgeht. Und dem einfachen Volk begegnet er mit Mitleid, obwohl er nichts unternimmt, um ihr Schicksal der Armut abzuwenden. Veränderungen können nur mit der Hilfe Gottes durch bestimmte merkantile Aktivitäten und durch Kriegsbeute bewirkt werden. Dazu finden wir im X. Exemplum die Geschichte des armen Mannes, der sich nur von bitteren und verdorbenen Lupinen ernährte und aus Verzweiflung weinte, bis er einen Mann fand, der sich mit den Schalen der von ihm verzehrten Lupinen begnügte. Die Moral der Geschichte lautet: "Por pobreza nunca desmayedes, pues otros más pobres que vos veredes", 155 also: "verzweifle nicht an der Armut, denn du wirst andere Menschen sehen, die ärmer sind als du."156

Das zentrale Thema der Errettung der Seele wird im fünften Buch ausgiebiger behandelt. Obwohl der Autor nicht ausdrücklich religiös war, hielt er sich an den religiösen Geist, der die Epoche seiner Zeit prägte. In der mittelalterlichen theozentrischen Gesellschaft hemmte die damalige Denkweise den sozialen Fortschritt. Die Kirche bildete als Mittlerin das Bindeglied zwischen Thron und Gesellschaft, und Juan Manuel versuchte, sich zu religiösen Themen, wie die Gnade Gottes, zu äußern, behandelt sie aber gleichwertig mit Ehre und Ruhm als erstrebenswerte Ziele, wie dies unter anderem aus dem III., XXXIII., XLV., XLVIII., XLIX. und LI. Exemplum hervorgeht. Im LI. Exemplum, zum Beispiel, nimmt der Autor eindeutig

¹⁵⁴ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 99.

¹⁵⁵ Ebd., S. 116.

¹⁵⁶ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 25.

Bezug auf die göttliche Instanz und auf die Tugenden der Aufrichtigkeit und Demut¹⁵⁷:

E vos, señor conde Lucanor, si queredes aver la gracia de Dios e buena fama del mundo, fazet buenas obras, e sean bien fechas, sin infinta e sin ipocrisía, e entre todas las cosas del mundo vos guardat de sobervia e set omildoso sin beguenería¹⁵⁸ e sin ipocrisía; pero la humildat, sea siempre guardando vuestro estado en guisa que seades omildoso, mas non omillado.¹⁵⁹

Es liegt die Vermutung nahe, dass Juan Manuel vom Vorgehen seines Schriftstellerkollegen Petrus Alfonsi und seiner Disciplina clericalis dazu inspiriert wurde, biblische Weisheiten mit praktisch anwendbaren Tugenden zu verbinden, mit dem Unterschied, dass Juan Manuel immer wieder Bezug auf die führende gesellschaftliche Stellung des Adels – und insbesondere des Grafen – nimmt, während Petrus Alfonsi zwar auch auf den Standesunterschied und das Normverhalten in einer komplementären Beziehung, wie zum Beispiel zwischen König und Untertanen, Bezug nimmt. Beispiele dafür sind das XII. Exemplum (Vom König uns seinem Erzähler), das XXIV. Exemplum (Von den beiden Brüdern und dem Haushalt des Königs, vom Umgang mit Königen), das XXVIII. Exemplum (Von Sokrates und dem König, vom klugen Sohn des königlichen Wesirs). Doch die Belehrung des Petrus Alfonsi richtet sich an ein breites Publikum, und diese Belehrung ist mit Ratschlägen für das Leben und mit Beispielen aus dem Leben ausgestattet. Nicht alle seine Adressaten fanden Zugang zu seinen Texten auf dem schriftlichen Weg. Viele der Adressaten konnten weder lesen noch schreiben, doch sie hörten die Texte bzw. die Exempla, z.B. in der kirchlichen Predigt. Die Volkssprache stand im Dienst der Verkündigung. Sie wurde schon sehr früh planmäßig im kirchlichen Raum eingesetzt. Sie nahm für die Verkündigung eine zentrale Bedeutung an. Obwohl Bildung ein Privileg und Herrschaftsintrument des Adels und des Klerus war,

_

¹⁵⁷ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 26.

¹⁵⁸ Vgl. Fußnote Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 297: *Beguenería*: falsa beatería.

¹⁵⁹ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 297.

bemühte sich die Kirche um die Vermittlung von Barmherzigkeit und Nächstenliebe an die Bauern und die einfachen Bürger. ¹⁶⁰

Ein weiteres Thema in Juan Manuels Conde Lucanor ist die natürliche Vorherrschaft von Männern über Frauen nach den Normen der Epoche, die beispielsweise im XXXV. und XXXVI. Exemplum dargestellt werden. Im XXXV. Exemplum macht sich ein frisch vermählter junge Mann seine widerspenstige Frau unmittelbar nach der Vermählung durch Einschüchterung gefügig. Der Kern der Aussage besagt, dass wenn man sich nicht von Anfang an zu erkennen gibt, wer man ist, es dann, wenn man möchte, es nicht mehr tun kann: "Si al comienço non muestras qui eres, nunca podrás después quando quisieres." ¹⁶¹ Im XXXVI. Exemplum wird von einem Kaufmann erzählt, der für viele Jahre geschäftlich außer Landes reiste, um dann seine Frau als treue Ehefrau und Mutter seines Sohnes vorzufinden, die immer noch sehnsüchtig auf seine Rückkehr wartete. Des Weiteren wird hier die Unterwürfigkeit der Frau gelobt, so dass die Ehe – aus dieser Perspektive gesehen – zu einem komplementären Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschte wird, was die hierarchische soziale Ordnung der Epoche widerspiegelt. Nur in der Einhaltung dieser Ordnung, so der Autor, gibt es Schutz, Sicherheit und Frieden. Petrus Alfonsi lobt im XIV. Exempel der Disciplina clericalis ebenso die Tugenden der Keuschheit und Vortrefflichkeit der guten Frau, in der man einen guten Gefährten findet, als Kontrast zu dem Weib, das voller List und Verschlagenheit ist, und ihrem Ehemann untreu ist. 162

Das Thema Erziehung bildet den Kern des literarischen Konzepts sowohl von Juan Manuel als auch von Petrus Alfonsi. Zentrale Aussage ist in beiden Werken die Forderung, dass die Jugend sich von den Ratschlägen der reifen und erfahrenen Männer leiten lassen sollen, damit sie imstande seien, ein gutes Leben zu führen. Insbesondere im II. Exempel des *Conde Lucanor* wird dieser Gedanke ersichtlich.

¹⁶⁰ Vgl. Leben-im-Mittelalter.net – Die Gesellschaft im Mittelalter, URL: https://www.leben-immittelalter.net/gesellschaft-im-mittelalter.html [Stand 13. Oktober 2018].

¹⁶¹ Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, S. 222.

¹⁶² Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S.168-171.

Hier erzählt Patronio die Geschichte über einen Landarbeiter, der seinen Sohn auf den Markt mitnimmt, um ihm vor Augen zu führen, dass man es nicht allen Menschen recht machen könne. Mit ihnen führen sie ein Lasttier, ohne darauf zu reiten, worauf sie von Leuten angesprochen werden, die sagen, dass es unsinnig sei, nicht auf dem Lasttier zu reiten, worauf der Vater den Sohn fragt, ob die Leute mit dieser Aussage recht hätten; der Sohn stimmt zu. Darauf heißt der Vater den Sohn, auf das Tier zu steigen. Als sie des Weges gehen, werden sie wieder von Leuten angesprochen, die meinen, es sei nicht recht, dass der junge Bursche anstatt des älteren Vaters auf dem Tier reite, worauf der Sohn vom Lasttier absteigt und der Vater aufsteigt. Kurz darauf begegnen sie Männern, die meinen, der Sohn sei noch sehr jung und werde zu Fuß schnell ermüden, worauf der Sohn erneut aufsteigt. Nun reiten beide auf dem Tier, als sie von weiteren Personen angesprochen werden und meinen, das Tier sei sehr schmächtig und man würde es mit der Last überfordern.

Als Fazit der Geschichte lehrt der Vater den Sohn, dass man es nicht allen Menschen recht machen könne und man das tun müsse, was für einen selbst vorteilhaft sei. Später erzählt Johann Peter Hebel, Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, diese Geschichte mit der Überschrift "Ein seltsamer Spazierritt" in etwas abgewandelter Form und mit dem Zusatz, dass der Vater und der Sohn zum Schluss das Tier an einer Holzstange tragen. ¹⁶³

8.2.4 Textsemantik in *El Conde Lucanor*

Die Zahl drei lässt sich auch in der Textsemantik des *Conde Lucanor* erkennen. Was die Darstellung der Bedeutungsstruktur mit ihren semantischen Relationen betrifft, so unterliegt das Werk Juan Manuels einer Reihe literarischer Einschränkungen, die sich in der sprachlichen Gestaltung der Temporalität, Aspektualität und Modalität als semantisch funktionelle Kategorien äußert. Die Beschreibung der Zeitspanne (Temporalität) der textlichen Räumlichkeit ist von einem Anfang und einem Ende geprägt, wobei das Ende eine größere Relevanz aufweist. José Romera

.

¹⁶³ Arbeitsblatt zum Kapitel: Grenzen überschreiten • Erzählende Texte untersuchen – Merkmale von Kalendergeschichten und Anekdoten erkennen [...] Johann Peter Hebel: Seltsamer Spazierritt, URL: https://www2.klett.de/sixcms/media.php/229/316013_ab_06_04.pdf [Stand 13. Oktober 2018].

Castillo beschreibt eine Dreiteilung der Zeitabschnitte, die im Conde Lucanor vorkommen: die reale Zeit, die Zeit der Fiktion und die Zeit der Verschriftung. Die reale Zeit äußert sich im Dialog zwischen Patronio und dem Grafen. Die zeitliche Kontinuität bleibt durch die 51 Exempla hindurch unbestimmt, was sich in der Formulierung widerspiegelt: "un día [...]", "acaesçió una vez [...]", "otra vez acaesçió", "fablaba un día el conde [...]", "otra vez fablaba [...]", etc. Diese Unbestimmtheit bezieht sich allerdings auf eine Temporalität, die der real erlebten Realität der Epoche nahesteht. Das ist didaktisch beabsichtigt, denn das Naheliegende kann kognitiv leichter erfasst werden, weil es für den Hörer bzw. Leser aufgrund der Aktualität größere Relevanz besitzt und somit leichter im Gedächtnis verankert wird. Der Zeitabschnitt der Fiktion äußert sich in den Exempla, die Patronio verwendet, um seine Konzepte der Belehrung gegenüber dem Grafen zu veranschaulichen. Dabei nimmt er Bezug auf historische bzw. fiktionale Ereignisse, um seine Aussagen zu unterstreichen. Nach diesem Zeitabschnitt kehrt Patronio zur realen Zeit zurück, um zum Zeitabschnitt der Verschriftung überzugehen, d.h., um die Niederschrift der aus den Exempla gewonnenen Erkenntnisse zu vollziehen. Die zeitliche Abfolge ist linear und weist einige Rückblicke auf, die Geschichten sind singulativ und wiederholen sich nicht. Im zweiten Teil des Werkes, also im 2., 3. und 4. Buch, ist die Zeitspanne real (Dialog zwischen Lucanor und Patronio), sowie linear, und die Erzählungen sind ebenfalls einzigartig. Dies gilt auch für den dritten Teil des Werkes (5. Buch). 164

Dieses Muster lehnt sich an die Vorgehensweise Petrus Alfonsis in der *Disciplina clericalis*. Die Temporalität ist hier auch dreigeteilt. Die reale Zeit ist die erlebte Realität z.B. im Gespräch zwischen Vater und Sohn, wie aus der Geschichte vom wahren Adel im IV. Exempel hervorgeht. Auf die Bitte des Sohnes hin, definiert der Vater den vollkommenen Adel, indem er auf die Aussage des Aristoteles in einem Brief an Alexander Bezug nimmt:

Et pater: "Ut inquit Aristoteles in epistula sua, quam Alexandro regi composuit, meminit: Qui cum ab eo quaereret, quem sibi ex hominibus consiliarium faceret, taliter per epistulam respondit: Accipe, ait, talem, qui septem liberalibus artibus sit instructus, industriis septem

¹⁶⁴ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 21-22.

eruditus, septem etiam probitatibus edoctus, et ego hanc aestimo perfectam esse nobilitatem. "165

Und der Vater antwortete: "Aristoteles z.B. ruft in seinem Brief an König Alexander in Erinnerung: Als dieser ihn fragte, welchen Mann er sich zu seinem Ratgeber machen sollte, antwortete er folgendermaßen in seinem Brief: Nimm den, der in den sieben freien Künsten ausgebildet ist, der in den sieben Anstandsregeln unterwiesen ist und auch in den sieben erprobten Fertigkeiten ausgebildet ist; dies halte ich für einen vollkommenen Adel."¹⁶⁶

Auf die Aussage des Vaters antwortet der Sohn, dass dieser Adel in seiner Gegenwart nicht zu finden sei: "Haec nobilitas in tempore meo non contingit."¹⁶⁷ Damit ist der reale Bezug zur unmittelbaren Gegenwart hergestellt.

Die Zeit der Fiktion drückt sich in dem Hinweis des Sohnes auf den Dichter aus, der seine Verse über die irdischen Misshelligkeiten machte. Es ist allerdings der Sohn, der seine Einsicht über das Wesen des Adels äußert. Die Funktion an dieser Stelle ist mit der Funktion des Exemplums vergleichbar, welches Patronio dem Grafen erzählt, um eine Wahrheit zu veranschaulichen. Es fehlt zwar die Redewendung "Es war ein Mal" oder "Eines Tages", usw., sondern der Satz fängt so an: "Ein Dichter hat über die irdischen [...] ." Hier könnte man aber durchaus eine der vorgenannten Redewendungen einsetzen, ohne dass der Sinn des Satzes verändert wird. Daher hat die Aussage einen allgemeingültigen Charakter, was Fiktionalität ausdrückt. Des Weiteren finden wir eine Parallele im Hinblick auf die Rückkehr zur realen Zeit durch die Sentenz. Im Vergleich zu Juan Manuels *Conde Lucanor* fehlt zwar die Niederschrift; doch aufgrund der Definition des Vaters im Hinblick auf den Adel und aufgrund seiner durch Einsicht gewonnenen Erkenntnisse, formuliert der Sohn die Sentenz: "Wem die hohe Abkunft fehlt, wird berühmt durch Geld, Armut drückt das hohe Haus, das der Adel hält." Anders als im *Conde Lucanor*,

¹⁶⁵ Disciplina Clericalis, S. 58

¹⁶⁶ Ebd., S. 59.

¹⁶⁷ Ebd. S. 58 und 59.

¹⁶⁸ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 151-153.

¹⁶⁹ Ebd., S. 152.

wird die Sentenz nicht am Ende der Geschichte formuliert, sondern mittendrin erwähnt.

8.2.4 Aspektualität der Erzählung

Der Autor ist immer präsent, d.h., der Ich-Erzähler ist explizit gegenwärtig. Er interveniert direkt in der Erzählung: "Et quando don Johan falló este exiemplo, mandólo escrivir en este libro."¹⁷⁰ Dies geschieht ebenfalls in den Prologen und am Ende des Buches. Der franzözische Ethnologe Jean Pouillon spricht von drei narrativen Perspektiven, die im *Conde Lucanor* vorkommen: die Sicht von hinten (*visión por detrás*). Der Autor hält alle Fäden seiner Figuren in der Hand, d.h., er steuert alle Ereignisse der Erzählung. Don Juan Manuel ist der Agent, von dem der Aufbau der Geschichte erfolgt. Die Mitsicht (*visión con*) tritt ein, wenn das Ich des Autors sich mit dem Ich der Handelnden in der Erzählung vermischt. Schließlich verschwindet der Autor hinter seinen Akteuren, was Pouillon als Sicht von außen (*visión desde fuera*) bezeichnet. ¹⁷¹ Diese Aspektualität finden wir auch in der *Disciplina clericalis*. Der Autor ist explizit gegenwärtig und interveniert direkt in der Erzählung; allerdings agiert er nicht als Ich-Erzähler, sondern erzählt eher aus einer "neutralen", distanzierten Warte. Im XXVIII. Exempel leitet er die Geschichte *Beispiel von Diogenes und dem König* wie folgt ein:

Proverbialiter enim Diogenem dicunt saeculares tumultus devitantem et agrestem vitam cupientem nemus incoluisse et tugurii loco dimidium inhabitasse dolium, cuius fundum vento opponebat et imbri et, quod erat apertum, iocundo soli. Quem venatores regis inventum dum intuerentur et illuderent quoniam pediculos suffocantem, coeperunt avertere radiorum solis amoenitatem.¹⁷²

Sprichwörtlich sagt man, dass Diogenes¹⁷³, der dem Lärm der Welt aus dem Wege ging und ein Leben auf dem Lande wünschte, in einem Wäldchen gelebt und an Stelle eines Zeltes ein

¹⁷⁰ Don Juan Manuel: *El Conde Lucanor*, S. 89.

¹⁷¹ Vgl. José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 29.

¹⁷² Disciplina Clericalis, S. 164.

¹⁷³ Auch hier verwendet Esser den Namen Diogenes statt Sokrates mit folgender Begründung: "Anstelle des überlieferten Namen Sokrates, der ein Anachronismus wäre, wird hier die bekannte Anekdote von Diogenes und König Alexander zugrunde gelegt. Dies rechtfertigt die Namensänderung" (Esser, 165, Zitat Fußnote).

halbes Fass bewohnt habe, dessen Boden er gegen den Wind und Regen stellte und dessen Öffnung er nach der angenehmen Sonne ausrichtete.¹⁷⁴

Diese Erzähltechnik wendet er auch an vielen anderen Stellen als Einleitung an. Zum Beispiel im XXIV. Exempel beginnt er die bereits erwähnte Geschichte *Vom Dieb und dem Mondstrahl* mit "Es wird erzählt, daß…". Weiter wird die Geschichte Von der Wohltätigkeit eingeleitet mit "Ein anderer hat gesagt: […]", und im Anschluss in der Geschichte *Vom guten und vom bösen König* schreibt er: "Ebenso heißt es: […]."¹⁷⁵ Wie bei Juan Manuels *Conde Lucanor*, hält der Autor die Fäden in der Hand und bestimmt den Verlauf der Erzählung, wobei er sich dabei ebenfalls der Dialogtechnik bedient (*visión por detrás*). Bei den Dialogen verschwindet der Erzähler hinter den Akteuren (*visión desde fuera*). Um bei Jean Pouillons narrativen Perspektiven zu bleiben, fehlt aufgrund der bereits erwähnten distanzierten Warte die Mitsicht (*visión con*).

Stärker als in der *Disciplina clericalis*, wo nicht jedes Exemplum unter der theatralischen Sicht eines Dialogs konstruiert wird, durchzieht der Dialog zwischen Patronio und Lucanor das ganze Werk Juan Manuels. Dadurch wirkt der Text lebendig, real und dynamisch. Wie bereits erwähnt, ist die dritte Person in der Erzählung der Autor selbst als Ich-Erzähler. Er ist eigentlich der Hauptdarsteller im Text, der seine Ideen und Vorstellungen mittels Exempla zu veranschaulichen sucht. Dabei bedient er sich einer Form, die mit dem Inhalt einhergeht. In *El Conde Lucanor* sehen wir eine Angleichung zwischen der Erzählstruktur, dem Subjekt der Erzählung und dem Diskursmuster. Im ersten Buch wird das Essentielle vom Subjekt der Erzählung, nämlich Lucanor, dargestellt. Er stellt Fragen und setzt die Ratschläge seines Beraters Patronio in die Tat um. Dabei wird eine funktionale Sprache verwendet. Der Bereich des Imaginativen, in dem innere Bilder erzeugt werden, zeigt sich in der Erzählung des Patronio zur Darstellung seiner Lehren, und zwar in Form einer stark ausgeprägten literarischen Sprache, da sich gerade im Exemplum eine stärkere Betonung des Künstlerischen manifestiert. Der konzeptuelle Bereich wird in den

_

¹⁷⁴ Disciplina Clericalis, S. 165.

¹⁷⁵ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 193-195.

viessos, also den Sprichwörtern bzw. der Moral der Geschichten von Juan Manuel selbst mittels der Weisheitssprache ausgedrückt.

Im zweiten Teil des Werkes (im 2. bis 4. Buch) haben die Diskurse funktionale und sapientale Züge, ermangeln aber der Merkmale der literarischen Sprache, da hier die Exempla fehlen, während im dritten Teil, also im 5. Buch, wiederum alle drei Sprachtypen vorhanden sind, wobei die Weisheitssprache dominiert.¹⁷⁶

8.2.5 Der Dialog

Seit der Antike existiert der Dialog als eine der Formen der didaktischen Literatur. Die platonisch-sokratische Tradition findet man in der religiösen und zivilen Literatur. Mit einem Dialog in jedem Exemplum wird dem Erzählen mehr Theatralik verliehen, was dazu führt, dass die darin transportierte Botschaft leichter zu verdauen ist und dadurch der Erzählung mehr Unterhaltungswert verliehen wird als in jedem anderen literarischen Verfahren. Durch den Kunstgriff der funktionalen Sprache wird der Inhalt der vermittelten Botschaft noch verstärkt. Man könnte sagen, dass Juan Manuel bezüglich der Intention der Lektüre den Übergang bildete zwischen Petrus Alfonsi, der nahezu ausschließlich didaktische Intentionen hatte, und Giovanni Boccaccio, der seinem Dekameron nahezu ausschließlich vergnügliche Absichten zuschrieb.

8.2.6 Das Exemplum in *El Conde Lucanor*

Die Technik des Exemplums findet man schon in der Praxis der antiken Rhetorik. Wie bereits erwähnt, diente sie zur Ausschmückung bzw. Veranschaulichung u.a. als Instrument der religiösen Predigt. Im Unterschied zur Fabel als moralisierende Anekdote mit Bezugnahme auf Tiere bzw. zur Geschichte als unabhängige Erzählung mit didaktischer bzw. spielerisch-ästhetischer Ausrichtung, ist das Exemplum eine Art Veranschaulichung von moralisierenden Thesen. Juan Manuel verwendet einige seiner Exempla, die eher als Fabeln bzw. Geschichten kategorisiert werden könnten. Wenn auch der zweite Titel seines Werkes *El Conde Lucanor* bzw. *Libro*

¹⁷⁶ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 30-31.

¹⁷⁷ Ebd., S. 31.

de los Enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio lautet, so setzt der Autor nicht ausschließlich die reine Technik des Exemplums ein, sondern er verwendet eine Art Übergangsform zur freien Form der Fiktion, wie sie in Boccaccio und später auch in Cervantes zu finden ist.

Bei den Exempla, die im ersten und fünften Buch verwendet werden, handelt es sich um Geschichten innerhalb der Geschichte, also um die Rahmenerzählung wie sie Petrus Alfonsi in seinen *Dialogi contra iudaeos* oder in seiner *Disciplina clericalis* verwendet. Juan Manuel zieht unterschiedliche Quellen als Material für sein Werk heran, wie z.B. griechische Fabeln, muslimische Erzählungen, den *Sendebar*, *Calina e Dimna*, *El Libro de los gatos*¹⁷⁸ oder die *Äsopfabeln*. Aus diesen Inspirationen setzte Juan Manuel seinen *Conde Lucanor* zusammen in adaptierter Form unter Berücksichtigung seiner Zeit und seines Standes zusammen, ganz nach *sui generis*. ¹⁷⁹

In ihrer Struktur folgen die Exempla im *Conde Lucanor* alle strikt demselben wiederkehrenden Schema. Romera teilt die Struktur in neun Charakteristiken ein:

- 1) Einleitung («un día fablava el conde Lucanor con Patronio...») in der indirekten Rede vom Autor selbst erzählt.
- 2) Lucanor fragt Patronio im direkten Diskurs, was er in einem konkreten Fall tun soll.
- 3) Um ihm zu helfen, schlägt Patronio in der direkten Rede dem Grafen vor, ihm ein Exemplum, das ihm als vergleichendes Element nützlich sein könnte, zu erzählen.
- 4) Lucanor bittet ihn im indirekten Diskurs darum und sagt: «quel dixiesse cómmo fuera aquello».

¹⁷⁸ *Libro de los gatos*. Análisis de un ejemplario medieval – Miquel Aguilar i Montero – Universitat de Lleida (UdL): URL: https://web.ar-

chive.org/web/20080412160944/http://www.ucm.es:80/info/especulo/numero31/libgatos.html [Stand 13. Oktober 2018].

¹⁷⁹ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 37.

- 5) Patronio erzählt das Exemplum. Normalerweise wird die indirekte Rede dazu verwendet, doch manchmal wird auch die direkte Rede im Dialog zwischen den Handelnden gebraucht, um der Erzählung mehr Dramatik zu verleihen.
- 6) Patronio erklärt im direkten Stil dem Grafen den Inhalt des Exemplums und zieht daraus direkte Schlussfolgerungen bezüglich der vom Grafen eingangs gestellten Frage.
- 7) Lucanor akzeptiert erfreut den Ratschlag. Dies erfolgt in indirekter Rede.
- 8) Don Juan Manuel findet das Exemplum im indirekten Diskurs gut, veranlasst, dass es in ein Buch geschrieben wird und verfasst einige Verse bzw. Sentenzen als zusammenfassende Moral der dargestellten Geschichte.
- 9) Im Manuskript S endet jedes Exemplum mit der Formel: «Et la ystoria deste enxiemplo es ésta que se sigue» 180

Das Werk Juan Manuels übte einen erheblichen Einfluss auf die spanische und europäische Literatur aus, was letztendlich auf den Einfluss von Petrus Alfonsi zurückzuführen ist. Ramón Menéndez Pidal untersuchte die Verbindungen des Werkes von Juan Manuel zum Arcipreste de Hita¹⁸¹. Wenn wir über das Mittelalter hinausschauen, so reicht Juan Manuels Einfluss in Spanien bis zu den Komödien des Siglo de Oro und nach England bis zu William Shakespeare. Millé Jiménez untersuchte die Verwendung der *fábula de la lechera* (deutscher Titel: Die Milchhändlerin und ihr Milchtopf), in Frankreich bekannt als *la laitiere et le pot au lait* von Jean de La Fontaine¹⁸². Die darin erzählten Fabeln verfolgen sogar heute didaktische Absichten, und zwar auch für Kinder, um ihnen den Wert von Ausdauer, intelligentem Handeln und Mühe nahezulegen¹⁸³. Felix Liebrecht befasste sich mit

¹⁸⁰ José Romera Castillo: Estudios sobre "El Conde Lucanor", S. 38.

¹⁸¹ Ramón Menéndez Pidal (1939): «Nota sobre una fábula de don Juan Manuel y de Juan Ruiz» in der Hommage à E. Martinenche, Eds. D'Artrey, Paris, 183-186, zit. nach Romera Castillo, S. 38.

¹⁸² J. Millé Jiménez (1925): La fábula de la lechera a través de las diversas literaturas, in: *Estudios de Literatura Española*, La Plata, zit. nach Romera Castillo, S. 38.

¹⁸³ Ramón Menéndez Pidal: *La peregrinación de un cuento*. Archivum: Revista de la Facultad de Filología 9 (1959), S. 13-22. Pidal warnt vor der Geringschätzung von *Cuentos*, denn in ihnen mag ein wertvoller Schatz an Ratschlägen verborgen sein. Über den pädagogischen Wert der Erzählung von der Milchhändlerin und ihren Milchtopf, siehe *Fábulas para niños sobre la frustración*. *La le-*

Juan Manuels Einfluss auf *El Patrañuelo* von Joan Timoneda¹⁸⁴. Fabreras Lebrero untersuchte die *comedias del Siglo de Oro*¹⁸⁵. Über Juan Manuels Einfluss auf Tirso, Lope, Calderón, usw. schreibt Daniel Devoto in seinem Beitrag "Cuatro notas sobre la materia tradicional en Don Juan Manuel" im *Bulletin Hispanique* ¹⁸⁶. Romera Navarro und Erasmo Buceta beschäftigten sich mit dem Einfluss Juan Manuels auf Baltasar Gracián im 17. Jahrhundert. ¹⁸⁷ Eine eingehendere Untersuchung dieser Sachverhalte würde jedoch den Rahmen unserer Fragenstellung sprengen, die sich ja auf das Mittelalter beschränkt.

Es sei dennoch erwähnt, dass der Einfluss Juan Manuels sich nicht nur auf die Novellistik auswirkte. Auch das Drama und die Lyrik waren von seinem literarischen Schaffen tangiert. Nehmen wir Calderón de la Barca gegen Ende des *Siglo de Oro* als Beispiel für den Einfluss Juan Manuels – bzw. indirekt Petrus Alfonsis – über das Mittelalter hinaus.

Im bereits erwähnten X. Exempel des Conde Lucanor geht es um einen Armen, der sich aus Mangel nur von Lupinen ernährt und deswegen sehr unglücklich ist. Als er einem ehemals reichen Mann begegnet, der so sehr verarmt ist, dass er sich von den Schalen der Lupinen ernährt, erkennt der Erste, dass es Menschen gibt, denen es schlechter geht als ihm. Aufgrund dessen unternimmt er große Anstrengungen, um aus seiner Lage herauszukommen, was ihm mit Gottes Hilfe dann gelingt. Wie

chera – Un cuento con moraleja que habla de la ambición, la frustración y la decepción a los niños, URL: https://www.guiainfantil.com/1383/fabulas-para-ninos-la-lechera.html [Stand 05. August 2020].

¹⁸⁴ Felix Liebrecht (1848): Der Conde Lucanor des Don Manuel [sic] und der *Patrañuelo* des Timoneda, in: *Neues Jahrbuch der Berliner Gesellschaft für deutsche Sprache*, 8, S 196-205, zit. nach Romera Castillo, S. 39.

¹⁸⁵ José Fradejas Lebrero (1955): Un cuento de don Juan Manuel y dos comedias del Siglo de Oro, in: *Revista de Literatura*, VIII, Seiten 67-80, sowie Fradejas Lebrero, José (1979): De Juan Manuel a Lope de Vega, in: *Estudios sobre Literatura y Arte. Dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz, Univ. De Granada*, Band I, S. 511-522, zit. nach Romera Castillo, S. 39.

¹⁸⁶ Daniel Devoto (1966): Cuatro notas sobre la materia tradicional en Don Juan Manuel, in: *Bulletin Hispanique*, 68, S. 187-215, zit. nach Romera Castillo, S. 39.

¹⁸⁷ Vgl. Miguel Romera Navarro (1934): Góngora, Quevedo y altunos literatos más en *El Criticón*, in: RFE, 21, S. 248-273, sowie Buceta, Erasmo (1924): La admiración de Gracián por el infante [sic] don Juan Manuel, in: RFE, S. 63-66, zit. nach Romera Castillo, S. 38-39.

bereits erwähnt, führt dieses Exemplum zu folgender Erkenntnis: "Por pobreza nunca desmayedes, pues otros más pobres que vos veredes."188

Dieses Muster finden wir in etwas abgewandelter Form in einem Gedicht als Fragment der berühmten Komödie La vida es sueño von Pedro Calderón de la Barca im 17. Jahrhundert:

Cuentan de un sabio que un día tan pobre y mísero estaba que solo se sustentaba de unas yerbas que cogía. ¿Habrá otro, entre sí decía, más pobre y triste que yo? Y cuando el rostro volvió halló la respuesta viendo que otro sabio iba cogiendo las hojas que él arrojó. 189

Man erzählt sich von einem Weisen, der einst so arm und elend war, dass er sich nur von ein paar Pflanzen ernähren konnte, die er ausriss. "Ob es wohl", fragte er sich, "einen anderen gibt, der noch ärmer und elender ist als ich?" Und als er sich umwandte, fand er auch schon die Antwort, denn er sah, dass dort ein anderer Weiser die Blätter aufhob, die er weggeworfen hatte.190

Der umfassende Bestand an unterhaltenden und belehrenden Beispielerzählungen in moralistisch-didaktisch abgefasster Kurzprosa fand somit reichliche Verwendung und wurde international bekannt. Seine Verbreitung verlief grundlegend über zwei Kanäle: entweder über die lateinischen Sammlungen des Petrus Alfonsi (Disciplina clericalis) im späten 11. Jahrhunderts, oder über kastilische Fassungen orientalischen Materials, welches arabischen Vorlagen entstammt, wie z.B. die Rahmenerzählungen aus Libro de los engaños e los asayamientos de las mugeres aus dem Sindbad und Calila e Digna im 13. Jahrhundert. Der Fürstenspiegel in den Castigos e documentos para bien vivir aus dem 13. Jahrhundert wird von orientalischen, patristischen und christlich-europäischer Überlieferung gespeist. Exempla und Sentenzen hängen in ihrer Funktion miteinander zusammen und finden nicht nur in der Predigt, sondern auch in der Lehrdichtung (Libro de buen Amor) und

¹⁸⁸ Vgl. Don Juan Manuel: El Conde Lucanor, S. 114-116.

¹⁸⁹ Pedro Calderón de la Barca: La vida es sueño – Das Leben ist Traum. Der spanische Text folgt der von José M. Ruano de la Haza besorgten Ausgabe, Madrid: Castalia, 1994 (Clásicos Castalia, 208), Stuttgart, Phillip Reclam 2009, S. 24,26.

¹⁹⁰ Pedro Calderón de la Barca: La vida es sueño, S. 25, 27.

erzählenden Literatur reichlich Verwendung. Bemerkenswert ist der Rückgriff auf ältere lateinische Exempla-Bücher im 15. Jahrhundert, etwa im *Libro de los gatos* (nach den *Fabulae* des Odo Cheriton, 13. Jahrhundert) sowie in der zumeist auf der *Disciplina clericalis* fußende Sammlung *Libro de los exemplos por ABC* von Clemente Sánchez de Vercial (zwischen 1400/21).¹⁹¹

Seit dem 9. Jahrhundert studierten die an geistigen Dingen interessierten spanischen Christen vor allem arabische Autoren; Sprachbarrieren gab es dabei kaum, denn Zweisprachigkeit war unter allen drei Religionsgruppen weit verbreitet;¹⁹² gegen Ende des 10. Jahrhunderts scheint es gar, als sei das Arabische im Begriff, das Romanische in seiner Verbreitung zu übertreffen. Nach der Rückeroberung Toledos im Jahr 1085 entstand hier eine Übersetzer-, Schule', der das christliche Europa die lateinischen Versionen des Aristoteles und seiner Kommentatoren Averroes und Avicenna verdankt; bezeichnenderweise war es der aus Frankreich gekommene Erzbischof Raymond de la Sauvetat (um 1130-1153), der diese Aktivitäten entscheidend förderte, und unter den Übersetzern waren deutsche, englische oder italienische Gelehrte, die meist von einem Araber (oder Juden) unterstützt wurden, die nicht nur gemeinsam musizierten, sondern auch ihr Repertoire an Erzählungen untereinander austauschten; so wurden die Märchen, Fabeln, Schwänke oder Exempla, die für die arabische (wie auch für die hebräische) Literatur so typisch sind, auch einem Publikum bekannt, das die Sprache nicht verstand. Dieses Erzählgut in der Sprache der Christen schriftlich niederzulegen, schien nur in Ausnahmefällen opportun; so haben wir z.B. keine Spuren der ersten Fassung von Tausendundeine Nacht, die auf der Halbinsel schon vor dem 10. Jh. bekannt gewesen sein dürfte. 193

Die erste in Spanien redigierte Sammlung, die arabische Beispielerzählungen enthält, stellt in vieler Hinsicht einen Sonderfall dar. Wie schon erwähnt, schrieb ihr

¹⁹¹ Christoph Strosetzki (Hg.): *Geschichte der spanischen Literatur*, Tübingen: Niemeyer Verlag 1996², S. 30.

¹⁹² Rameline E. Marsan: *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIII^e-XV^esiècles)*, Paris 1974, S. 22-24, zitiert nach Strosetzki, S. 3.

¹⁹³ Christoph Strosetzki: Geschichte der spanischen Literatur, S. 3.

Verfasser, Petrus Alfonsi, seine Disciplina clericalis in lateinischer Sprache, um den Lesern die Lehren der christlichen Moral nahezubringen; er bediente sich dazu eines in der didaktischen Literatur der Araber weit verbreiteten Verfahrens, indem er einen Vater zu seinem Sohn sprechen ließ; seine Mahnungen zu richtigem Verhalten gegenüber Gott und den Menschen illustriert der Vater mit Sinnsprüchen und 34 Exempla, die fast alle orientalischen Ursprungs sind. 194 Vom Erfolg des kleinen Buches zeugen nicht nur Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen, sondern mehr noch die zahllosen Geschichtensammlungen in Latein und in den Volkssprachen, die in der Folgezeit einzelne Erzählungen des Petrus Alfonsi übernommen haben; 195 diese europaweite Verbreitung unterscheidet die Disciplina clericalis allerdings von den späteren spanischen Übersetzungen aus dem Arabischen und macht so deutlich, dass dieses Werk von vornherein in einen weiteren Kontext gehört. 196 Sein Material wurde an den Höfen der Großen durch das Wirken arabischer, christlicher und jüdischer Spielleute auch mündlich bekannt. Diese Spielleute oder juglares musizierten gemeinsam und tauschten dabei ihr Repertoire an Erzählungen untereinander aus. 197

_

¹⁹⁴ Rameline E. Marsan, 150-154, zit. nach Christoph Strosetzki, S. 3.

¹⁹⁵ *Hist. Gen.* Bd. I, 286f, zit. nach Christoph Strosetzki, S. 4. Erläuterung: Hist. Gen. = Historia general de las literaturas hispánicas, publicada bajo la dirección de Guillermo Díaz-Plana, I, Desde los orígenes hasta 1400, Barcelona 1949.

¹⁹⁶ Christoph Strosetzki: Geschichte der spanischen Literatur, S. 4.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 3-4, 28-30.

9. Die Rahmenerzählung in lyrischer Form am Beispiel des *Libro de buen* amor von Juan Ruiz

Einer der bedeutendsten spanischen Texte des Mittelalters, der für die kulturelle Vielfalt, die für die literarische Entwicklung auf der Iberischen Halbinsel bezeichnend ist, ist das Werk Libro de buen amor vom ansonsten unbekannten Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, der als Kleriker und Erzähler auftritt.¹ Das Werk ist eine Satire und wurde um 1330/40 in lyrischer Form mit 1728 Strophen verfasst. Es handelt sich um ein Liebestraktat mit didaktisch-moralischer Absicht und wurde in der Ich-Form geschrieben. Der mittelalterliche Begriff "buen amor" als göttliche Liebe steht im Gegensatz zum "loco amor" als leidenschaftliche körperliche Liebe. Der Arcipreste will sich damit gegen die Liebe der Troubadoure abgrenzen. Das Werk weist folgende Erzählsichten auf: a) Episoden: enxiemplos, fábulas, apólogos, z.B. Königswahl der Frösche, Kupplerin Trotaconventos, Schlacht zwischen Don Carnal und Doña Cuaresma; b) moralisch-satirische Didaktik, z.B. Invektiven gegen Todsünden, gegen Tod, ironisches Lob der kleinen Frauen; c) geistliche und weltliche Lyrik (Marienlieder, serranillas). Die Sprache ist bildhaft und mit vielen Sprichwörtern besetzt, ähnlich wie die *Disciplina*. Typisch für das Werk *Libro de* buen amor ist auch die Rahmenerzählung. So schreibt G.B. Gybbon-Monypenny in der Einführung zum Libro de buen Amor:

El elemento más distintivo de la forma del *Libro* es la narración en primera persona de una serie de episodios amorosos, de extensión y estilo variables, pero con una situación básica homogénea: el protagonista intenta seducir a una *dueña* con la ayuda de una medianera (en dos casos de un medianero). Este tipo de intriga amorosa se deriva de la literatura "ovidiana" cultivada por los latinistas medievales [...]. [...] el marco narrativo tiene la peculiaridad de ser una "autobiografía" erótica; y los elementos interpolados incluyen canciones, tanto religiosas como humorísticas; finalmente, la obra no está escrita en prosa, sino en el verso típico de la poesía de los clérigos, el *mester de clerecía*.³

¹ Hartmut Stenzel: *Einführung in die spanische Literaturwissenschaft*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 2006². S. 117.

² Martin Franzbach: *Geschichte der spanischen Literatur*: Stuttgart: Reclam Verlag 1993, S. 45-46.

³ Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, Madrid: Editorial Castalia 1988, S. 20, 22: Introducción del *Libro de buen Amor*.

Man könnte vermuten, dass die *Disciplina* die didaktisch-moralische Intention im *Libro de buen amor* angeregt hat. Auch die bildhafte Sprache und die zahlreichen Sprichwörter könnten zu dieser Schlussfolgerung führen. Doch Martin Franzbach – wie auch Gybbon-Monypenny – geht davon aus, dass die Hauptquellen für den Stoff dieser Satire wahrscheinlich arabischen (Ibn Hazm, gest. 1063, *Das Halsband der Taube*) und lateinischen (*Pamphilus*, 12. Jahrhundert) Ursprungs sind.⁴

Die Liebesthematik im Libro de buen amor ist als fiktive Autobiografie in Form einer Rahmenerzählung zu verstehen. Darin wird die unvereinbare Widersprüchlichkeit zwischen der fleischlichen Liebe und der Weltabwendung in der Marienverehrung kontrastiert dargestellt. Juan Ruiz zeigt in retrospektiver Weise seine Liebesabenteuer, die er in zahlreichen lyrischen, moralischen und satirischen Exkursen und in Anlehnung an orientalische wie auch antiker, mittelalterlicher Quellen farbig erzählt. Dabei nimmt er in theologischer Selbstreflexion die Position eines reuigen Sünders ein, der sich vom Sinnlichen zum Spirituellen hinwendet. Die Kohärenz des Textes beschränkt sich auf die Kunstfertigkeit, einander fremde Traditionsstränge zu kombinieren. Das Textmaterial zeichnet sich durch Verschiedenartigkeit und Widersprüchlichkeit aus und entzieht sich einer eindeutigen Festlegung seiner Intentionen. Der theologisch-moralische Standard wird ständig unterlaufen. Dafür sorgt die Heterogenität des kumulierten Materials und die Varietät der Positionen und Redeinstanzen. Diese komplexen Textstrategien sind das Zeugnis für die literarische Fertilität der convivencia, die im 14. Jahrhundert noch zum Tragen kam. Allerdings wurde im Zeichen der Reconquista die Erzählinstanz als sündiger und reuiger Kleriker zur Erzählzeit in einem Gefängnis zum Symbol einer wachsenden Gefährdung des literarischen und kulturellen Austauschs spekulativ gedeutet.⁵

_

⁴ Vgl. Martin Franzbach: *Geschichte der spanischen Literatur*, S. 45 und Ruiz: *Libro de buen Amor*, S. 20.

⁵ Hartmut Stenzel: Einführung in die spanische Literaturwissenschaft, S. 119-120.

Der provokante und ambivalente Text des *Libro de buen amor* ist keiner Gattung zuzuordnen. Die Einleitung wird teils in Prosa und teils in Versen gehalten. Der Autor betet zu Gott und zur heiligen Maria, der Mutter Jesu, für das Gelingen seines Werkes. Die Ambivalenz des Textes zeigt sich u.a. darin, dass der Erzpriester Gott darum bittet, ihn aus seinem "schlimmen Gefängnis" zu befreien. Hier ist nicht eindeutig, ob er ein allegorisches Gefängnis seiner Seele meint, oder ob er buchstäblich in einem Gefängnis einsitzt. Es wird sogar spekuliert, dass der Erzpriester dort sein Werk verfasst haben soll. Er behandelt – wie im Mittelalter und in Spanien erwartet wird – das fromme Thema der Liebe Gottes und fordert den Leser dazu auf, sich auf diese Liebe, die er als "buen amor de Dios" bezeichnet, zu konzentrieren. Sie wird der törichten Liebe zur sündigen Welt, dem "pecado del amor loco d'este mundo" gegenübergestellt, die der Leser von sich weisen soll. Diese beiden Begriffe, "buen amor" und "loco amor" bzw. "Amor bueno" und "Amor loco", sind die Grundbegriffe, auf die das Werk aufgebaut ist.

In diese Liebesbiographie eingefügt ist eine Anthologie von 32 Exempeln und Fabeln, sowie lyrische Einschübe. Die Kombination von orientalischer Sinnesfreude mit der abendländischen Askese und Marienfrömmigkeit wird in Abhängigkeit der Rezeption des Lesers verstanden. Durch die mehrfache Kodierung der Wörter, Riten und Zeichen des Christentums wird das *Libro de buen amor* zu einer doppelten Lektüre, mit der Unterscheidung von Text und Glosse. Für den männlichen Leser mag das Buch eine Art Anleitung zur Findung der "prachtvollen Geliebten", nämlich der *dueña garrida* sein. Für den religiösen Leser könnte es eine Wegweisung zu einem gottgefälligen Leben und zur Verehrung der Jungfrau Maria sein. Obwohl sich Juan Ruiz, Erzpriester von Hita, im Text zu einem einfachen Spielmann (*juglar*) stilisiert, steht außer Frage, dass der Autor eine umfassende Bildung besaß. Den frommen Lobpreisungen der Jungfrau Maria steht der Bericht über derb erotische *serranillas* gegenüber, in denen der einsame Autor im Gebirge zum Opfer von gewalttätigen und liebestollen Hirtinnen wurde. Diese Berichte werden in Form von

_

⁶ Vgl. Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, Clásicos Castalia, S. 106, Z. 21ff und S. 110, Z. 71ff.

⁷ Hans-Jörg Neuschäfer: *Klassische Texte des spanischen Literatur*. 25 Einführungen vom Cid bis Corazón tan blanco, Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag GmbH 2011, S. 10.

lyrischen Einschüben dargestellt, welche eine große metrische Vielfalt aufweisen, während der Text ansonsten in Vierzeilern geschrieben wurde.

Juan Ruiz, Erzpriester von Hita, wurde wahrscheinlich im Jahr 1284 geboren und verstarb ca. 1350. Die erste Abfassung des Libro de buen amor war im Jahre 1330, gefolgt von einer zweiten Abfassung im Jahre 1343. Der Autor lebte in einer sehr bewegten Zeit. Als er geboren wurde, starb Alfons der Weise. Er lebte im sozialen und geschichtlichen Rahmen in der Zeit von Alfons XI. Juan Ruiz erlebte die Fortführung der Reconquista, die das Ziel hatte, Spanien zu vereinen. So gab es Dynastie-Krisen und Unruhe unter den Adeligen. Zugleich litt das Land an einer Krise in wirtschaftlich-sozialer, politischer, religiöser und kultureller Hinsicht. Er war Zeuge dieser Zeit des Umbruchs. Im 14. Jahrhundert kam das Bürgertum hervor. Es gab auch eine demographische Krise mit Abnahme der Bevölkerungszahl. Städte entstanden und der internationale Handel wurde ausgebaut. Die spanische Gesellschaft des 17. Jahrhunderts erlebte eine extreme Polarisierung der Haltungen, die einerseits um die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung kämpfte. Andererseits wurden neue Aspekte und Lebensformen verkörpert, wie der Fortschritt des Individualismus und der Beginn des Klassenkampfes. Die Auseinandersetzungen der Dynastien beeinflussten die soziale Krise. Die Bürger unterstützten ein neues Konzept der Monarchie. Das Untertanentum wurde vom Vertragsgedanken der Institutionen abgelöst, und die Grundlagen eines modernen Staates wurde wahrgenommen.

Auf der Iberischen Halbinsel bestand die *convivencia* – die Epoche des friedlichen Zusammenlebens der christlichen, jüdischen und arabischen Religion – weiterhin. Sie nahm Einfluss nicht nur auf das religiöse, sondern auch auf das wirtschaftliche und kulturelle Leben. In Kastilien, aber anders als in anderen europäischen Ländern, lagen die Wirtschaft und Industrie fast ausschließlich in den Händen der Juden und Araber. Das kastilische Bürgertum war vor allem von der Landwirtschaft geprägt. Das erklärt ihre typische Rustikalität im künstlerischen und kulturellen Bereich. Die *convivencia* hatte als Konsequenz den *mudejarismo*, den künstlerischen Stil der *mudéjares*, der unter dem Christentum lebenden Muslime, die ihre Elemente mit den christlichen Ausdrucksweisen kombinierte und als Bindeglied der

beiden Kulturen diente. Der mudejarismo ist auch aus dem Libro de buen amor ersichtlich. Die religiösen Überzeugungen brachten viel Bewegung in das gesellschaftliche Leben. Neben den mudéjares gab es auch die mozárabes, die unter dem Islam lebenden Christen. Menschen wechselten in der convivencia auch mal das religiöse Lager. Christen konvertierten zum Islam und wurden als muladíes bezeichnet. Moriscos waren Muslime, die zum Christentum konvertierten.

Es war die wirtschaftliche, soziale und politische Veränderung, die auch eine Veränderung der Denkweise in der Gesellschaft des 14. Jahrhunderts zur Folge hatte. Eine kulturelle Evolution erlebte ihren Aufbruch: die Wertschätzung des Individuums im Bürgertum, die sich zunehmend entfaltete. Die statischen und theozentrischen Modelle wurden von einer anthropozentrischen und säkularisierten Welt abgelöst. Die alten gesellschaftlichen Strukturen konnten sich nicht mehr behaupten. Die auf Tradition begründeten religiösen und moralischen Vorstellungen wurden vom bürgerlichen Ideal des Reichtums abgelöst. *El Libro de buen amor* zeigt eindeutig eine Kultur, die zwar nicht voll humanistisch ist, aber auch nicht mehr theozentrischen Charakter hat. Im 14. Jahrhundert entstanden Lehranstalten wie Universitäten und Schulen, die zur wirksamen Verbreitung der neuen bürgerlichen Kultur beitrugen. Die Selbstbestimmung im Sinne des Personalismus und die Originalität standen im Kontrast zu dem Traditionalismus, dem Anonymen der Weisheit und der klösterlichen Kunst.

Die Biografie des Autors gründet sich auf Vermutungen. Es gibt darüber Spekulationen, aber am wahscheinlichsten sind die Nachforschungen von Emilio Sáez auf Juan Ruiz zutreffend. Aufgrund von Dokumenten sowohl des Geheimarchivs im Vatikan, als auch des Archivo del Colegio de España in Bologna an der Universität von Bologna und anderer Kirchenarchive in Spanien, soll Juan Ruiz de Cisneros der Autor des *Libro de buen amor* sein. Als unehelicher Sohn eines Herrn im Hause

⁸ Vgl. Juan Ruiz: Libro de buen Amor, Madrid: Castalia didáctica 1987, S. 15-16.

⁹ Georg Bossong: *Die Sepharden*, S. 72.

Cisneros, nämlich Arias González¹⁰, der von den Mauren gefangen gehalten wurde und einer Christin, die ebenfalls in Gefangenschaft war, wurde er in Al-Andalus, vielleicht in Alcalá, la Real (in der jetzigen Provinz von Jaén) geboren. Als er noch ein Kind war, wurde er befreit und kam in die Obhut von Frau María de Molina und seines Onkels väterlicherseits, Simon de Cisneros, Erzbischof von Sigüenza. Juan Ruiz schlug die geistliche Laufbahn ein, was ihm den sozialen Aufstieg ermöglichte. Papst Johannes XXII. sprach ihn frei von seinem Geburtsmakel, damit er mit 30 Jahren zum Bischof ernannt werden konnte. Er betrieb Studien in Montpellier und lernte den päpstlichen Hof kennen. Als 1343 eine Lücke in seiner Chronologie entstand und mit seinem Verwandten, dem Erzbischof von Toledo, Gil de Albornoz, in Uneinigkeit verfiel, lässt vermuten, dass er seines Amtes als Erzbischof von Hita enthoben wurde, möglicherweise wegen der zweiten Ausgabe seines Buches. Das Werk *Libro de buen amor* dokumentiert die Krise der Bräuche im 14. Jahrhundert.

Ob Juan Ruiz buchstäblich oder nur allegorisch gefangen war, bleibt aus Mangel an Belegen offen. Eine historisch dokumentierte Biografie von Juan Ruiz ist, wie bereits erwähnt, nicht möglich. Sicher ist, dass er der Autor des *Libro de buen amor* war. Fakt ist die Wichtigkeit seiner Beziehung zu Gil de Albornoz. Fest steht auch, dass Juan Ruiz ein gebildeter Geistlicher war, sowohl im Hinblick auf seine ekklesiastischen als auch auf seine literarischen Kenntnisse. Juan Ruiz erscheint selbst inmitten der Bilder, die er leicht aber genau zeichnet, um seinem Werk den kunstvollen Zusammenhalt zu geben. Sein Vorgehen erinnert an Dante. Hier ist die Funktion der Rahmenerzählung, wie sie von deren Vorbild Petrus Alfonsi so geschickt in der *Disciplina clericalis* eingesetzt wird, deutlich erkennbar. Juan Ruiz verbindet die alten Traditionen der Kunst und der Wissenschaft mit ihren neuen Errungenschaften. Allerdings dringt er nicht so tief in die Seele des Lesers ein wie Dante, der den Schmerz, die Hoffnung und den Ruhm in den Herzen der Menschen durch-

¹⁰ Siehe *Los Escritos de Herrera Casado* – Artículos y comentarios sobre Guadalajara – Rumbo Guadalajara – Juan Ruiz de Cisneros, autor del Libro del Buen Amor, URL: http://www.herreracasado.com/1989/09/22/juan-ruiz-de-cisneros-autor-del-libro-del-buen-amor/ [Stand 23. Juli 2017].

¹¹ Vgl. Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, Castalia didáctica, S. 15-25.

dringt, weil er die Gefühle der Menschen wirkungsvoll anspricht. Juan Ruiz dagegen hebt nicht so ab in überirdische Sphären, noch sinkt er so tief in unterirdische Bereiche. Vielmehr bleibt er in der Umgebung des irdischen Daseins mit seinen Gefahren des *loco amor* des Fleisches. Anders als Dantes fahrende Sänger, die Beatrice beweinen und bedauern, trauert er nicht um die menschlichen Schwächen, sondern macht sich vielmehr über sie lustig, verfolgt sie mit Ironie und Satire.¹²

Nach Marcelino Menéndez y Pelayo zeigt sich die Sittlichkeit bei Juan Ruiz weniger dogmatisch als bei anderen modernen Kritikern seiner Zeit. Im Vergleich zu Boccaccio und Chaucer sind die Studien über den Arcipreste eher zu einem Gemeinplatz geworden und haben weniger Bedeutung. Es sei aber hier erwähnt, dass sowohl der dokumentarische Wert des Werkes als auch der Stil des Autors ihn über die Genies des spanischen Mittelalters herausheben. In zwei Punkten hatte Juan Ruiz einen Vorteil gegenüber seinen Zeitgenossen: Zum einen schrieb er die komische Heldendichtung ('epopeya cómica') eines ganzen Zeitalters und schaffte es, einen Einblick in das Mittelalter zu geben. Zum anderen schrieb er mit absoluter und zynischer Ehrlichkeit über sich selbst, was damals wohl nicht üblich war. Es handelt sich beim Libro de buen amor um ein sehr persönliches Werk, in das der Autor sein umfangreiches Weltwissen und seine Weisheit offenbarte. Der Arcipreste erzählte über die Lebensweise zu Hause und auf dem Markt, über die Köstlichkeiten, die an den Tischen serviert wurden, über die Musikinstrumente, auf denen gespielt wurde, wie sie sich kleideten und schmückten, wie sie jemanden in der Stadt und auf dem Lande den Hof machten, nicht ohne zugleich einen Hauch von Schelmenhaftigkeit und Frohsinn zu vermitteln. Die komische Satire durchdrang alle Gesellschaftsschichten, von den Spielleuten, den juglares, über Gelehrte und Blinde, schlaue Klupplerinnen, Tänzerinnen jüdischer und maurischer Abstammung. Die Kritik des Arcipreste hatte weder die Moralisierung noch die Verdammung von Menschen beabsichtigt. In ihm ist das Epikureische spürbar, das Streben nach der idealen Lebensform, doch ohne Egoismus oder Brutalität, sondern vielmehr mit einer wenig ethischen Einfalt. Er ist weit davon entfernt, so schlüpfrig zu sein wie Boccaccio in seinem Decamerone. Vielmehr ähnelt er Chaucer, und zwar

¹² Juan Ruiz: Libro de buen Amor, Castalia didáctica, S. 301-302.

sowohl im Einsatz der poetischen Form als auch durch den kraftvoll graziösen Stil, seiner Natürlichkeit, Frische und Farbenfrohsinn, der Mischung des Heiligsten und Verehrungswürdigsten mit dem Pikaresken und Profanen.¹³

Was die Struktur und den fiktiven Charakter der Autobiografie betrifft, so enthält das Libro de buen amor zwei unabhängige Erzählkörper. Einer ist die Adaptation eines ausländischen Werks, das wiederum in eine einheitliche Form gegossen war; der andere ist die Frucht der geschickten Erzählung von Juan Ruiz. Der erste Körper dieser Erzählungen ist die Adaptation des Pamphilus, welche sich von der Strophe 680 bis 891 erstreckt; der andere besteht aus der Zusammensetzung aus "La pelea que ovo don Carnal con la Quaresma" und dem "Triunfo grotesco de don Carnal" und dem "Triunfo del Amor" bestimmt. Der zweite Block geht von der vierzeiligen Strophe 1.067 bis 1.314. Sein Zweck ist das Besingen der Wiederkehr der Freude nach einer Zeit der Traurigkeit und der Qual der Fastenzeit (Cuaresma) und kulminiert in der enthusiastischen Glorifizierung des Frühlings der Liebe und des Lebens. Von Anfang bis Ende werden die Episoden miteinander verknüpft. Dabei geht es im Werk um eine zentrale Figur, dem Helden, der ständig in der ersten Person spricht und sich mit dem Dichter identifiziert. Es handelt sich nicht um ein reales Fabulieren, sondern um ein ideelles, welches sich mit der Belehrung verbindet. Nicht nur verfolgt das Buch eine didaktische Methode, sondern es ist auch mit Humor geschrieben. Das Humorvolle des Arcipreste entspricht einem kritischen Moment des Mittelalters, nämlich als der asketische Geist vom rebellischen Geist des Weltlichen herausgefordert wird ("como es humanal cosa el pecar"). Juan Ruiz belächelt gewissenmaßen den ernsthaften Geist der Doktrin und setzt der didaktischen Epoche ein Ende. Einige Jahre später folgt Boccaccio seinem Beispiel mit seinem Decamerone. 14 Es ist offensichtlich, dass sowohl Juan Ruiz als auch Boccaccio die Form der Rahmenerzählung, die von Petrus Alfonsi im lateinischen Europa eingeführt worden war, übernahmen, aber sie verfolgten andere Absichten als er. Die Epoche der Lehrkunst, deren Höhepunkt im 13. Jahrhundert war, geht zu Ende. Noch im 14. Jahrhundert produziert Juan Manuel mit seinem Werk El Conde

¹³ Vgl. Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, Castalia didáctica, S. 303-304.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 305.

Lucanor ein Meisterwerk, doch Juan Ruiz läutet eine neue Epoche ein. Mit dem Werk Libro de buen amor verabschiedet der Autor die Lehrepoche mit Spott. Er gibt vor, Lehren der Errettung im Namen des katholischen Glaubens zu verkünden. Wenige Jahre später ahmt ihn Boccaccio nach, indem er die unehrlichste und gemeinste Geschichte zum Besten gibt.

Der Hispanist Leo Spitzer weist auf den Europäismus und vor allem auf den Medievalismus des Arcipreste hin, in dessen Text Fragmente vorzufinden sind, die sehr stark an die französische Literatur des Mittelalters erinnern. Der spanische Philologe und Historiker Ramón Menéndez Pidal bezeichnet Juan Ruiz als den größten "poeta ajuglarado" des Mittelalters. Er verweist auf die mimischen Gaben des Spielmanns, der seine Persönlichkeit vervielfältigen und die ungleichsten Rollen spielen kann, den Generaltypus mit konkreten Merkmalen kleiden kann. Trotz seiner Intention bringt der Autor zu viel von seinem empirischen Ich zur Geltung.¹⁵

Die Figur des Juan Ruiz verkörpert die Symbiose des Geistlichen und Weltlichen im Menschen des Mittelalters. Das Spielmannsmäßige in Juan Ruiz trägt zu seiner Originalität bei. Dieses Spielmannsmäßige findet sich in der unregelmäßigen Metrik im *Libro de buen amor*. Die 7173 Verse seines Werkes setzen sich aus erzählerischen und lyrischen Elementen zusammen. Die narrative Grundstruktur bildet die fiktive Autobiografie des Autors: seine Gefängniserfahrung und die Erzählung seines nicht gerade erfolgreichen Liebeslebens. Dieser Bericht wird immer wieder von religiösen Erörterungen unterbrochen. Er umrahmt eine Anthologie von 32 Exempeln und Fabeln sowie von lyrischen Einschüben, die eine große metrische Vielfalt aufweisen, im Kontrast zum Text, der ansonsten in Vierzeilern verfasst ist. Diese lyrischen Einschübe beinhalten – wie bereits erwähnt – einerseits fromme Lobpreisungen der Jungfrau Maria, andererseits hingegen derb erotische *serranillas*, wie der Bericht des Erzbischofs von seinen Erfahrungen in der Einsamkeit des Gebirges vermittelt, wo er den gewalttätigen und liebestollen Hirtinnen zum Opfer fiel. ¹⁶ Die Anthologie der 32 Exempeln und Fabeln erinnert zum einen mit ihrer belehrenden

¹⁵ Vgl. Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, Castalia didáctica, S. 306.

¹⁶ Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S. 45.

Intention an die *Disciplina clericalis*. Damit spricht sie mit ihrer religiösen Belehrung den religiösen Leser an, der sich von der entsagenden Liebe zu Gott und zur Jungfrau Maria angesprochen fühlt. Zum anderen spricht das unterhaltende und sinnlich behaftete Element den profanen Leser an. Diese sinnliche Liebe (*loco amor*) erinnert mit ihrer irdischen Gebundenheit an die Sinnlichkeit in Bocaccios *Decamerone*. Als Kontrast erinnert die reine Liebe (*buen amor*) an Dantes Beziehung zu Beatrice, der von einer nicht-sinnlichen, auf Seelenverbundenheit strebende überhöhte Liebe eingenommen wird. Diese doppelte Codierung des Begriffs Liebe weist einerseits auf die Freiheit einer entsagenden Einstellung hin, aber andererseits signalisiert sie das Ausgeliefertsein des Menschen an seine Anfälligkeit für das Sinnliche, was ihn in den Zustand eines willenlosen Gefangenen versetzt. ¹⁷ Das Thema der sinnlichen Liebe beschäftigt auch den Arcipreste von Talavera. Obwohl er sich gegen die sinnliche Liebe ausspricht, zeichnet er sie in einer so plastischen Art, dass sie an die Liebesdarstellung im *Libro de buen amor* erinnert. ¹⁸

9.1 Der Einfluss der italienischen Literatur im Werk *Arcipreste de Talavera o Corbacho* von Alfonso Martínez de Toledo

Das Werk *Arcipreste de Talavera o Corbacho* von Alfonso Martínez de Toledo behandelt auch die bekannten misogynen Topi, doch ist es bei weitem nicht so ironisch und vielschichtig wie das *Libro de buen amor*. Die beiden ersten Teile des Textes stellen heraus, dass die sinnliche Liebe der Männer zu den Frauen für das Übel in der Welt verantwortlich ist. Die schlechten Frauen vereinigen alle Laster dieser Welt, deren sie sich bedienen, um einen Mann zu bekommen.¹⁹ Diese sinnliche Liebe ist nicht nur im Diesseits eine Qual, sondern auch nach dem Tode:

Otra razón es muy fuerte contra el amor y amantes, que amor su naturaleza es penar el cuerpo en la vida e procurar tormento al ánima después de la muerte. ¿Quántos, di amigo, viste o oíste dezir que en este mundo amaron que su vida fue dolor e enojo, pensamientos,

٠

¹⁷ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S.44.

¹⁸ Vgl. Biografías y Vidas – La Enciclopedia biográfica en línea – Arcipreste de Talavera, URL: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/talavera.htm [Stand 18. November 2019].

¹⁹ Hans-Jörg Neuschäfer: Spanische Literaturgeschichte, S. 62.

sospiros e congojas, non dormir, mucho velar, non comer, mucho pensar? E, lo peor, mueren muchos de tal mal e otros son privados de su buen entendemiento; e si muere va su ánima donde penas crueles le son aparejadas por siempre jamás, non que son las tales penas e tormentos por dos, tres o veinte años.²⁰

Der dritte Teil ist an die Männer gerichtet und klärt über ihre Temperamente auf, über ihre Fähigkeiten als Liebhaber und über den diesbezüglichen Einfluss der Sterne. Dieser Teil beginnt mit folgender Überschrift: "Comiença la terçera parte de esta obra, donde se tracta de las complisiones de los ombres e de las planetas e signos, quáles e cuántos son."²¹

Der letzte Teil verwirft diesen Sterneaberglauben und setzt sich für die Freiheit des Menschen und seine sittliche Eigenverantwortung ein:

Otra razón te quiero fazer entender, para te dar a entender que sólo Dios es que todas las cosas ordena e faze; a su mando conviene que anden así planetas como signos, como todo quanto en el mundo ay, así inferior como superior, así mundanal como sobrecelestial, pues, para provar que sobre el ome non ay fado nin signo, nin planeta, que de nesçesidad le costringa a ser malo nin bueno, sinón solo su franco arbitrio. Esto quanto a la causa formal e fecha, pero quanto a la efiçiente e principal, que es Dios, Él es el que le ha de preservar o matar, o fazer luengamente bevir o brevemente morir, o ser rico o pobre, o fazer de grande chico, o de chico grande.²²

Das Werk ist in einer lebendigen und realitätsnahen Sprache gehalten, die sich an die volkstümliche Predigt der Bettelorden anlehnt. Die schwankhafte Frauenschelte beinhaltet zahlreiche Exempla und witzige Szenen aus dem Alltag.²³ Dieses Buch ist eine Proklamation zur Absage an die sinnliche Liebe und an die Frauen des italienischen Vorbilds Boccaccio in seinem Werk *Il Corbaccio*. So schreibt Michael Gerli in der Einleitung der Cátedra-Ausgabe des *Arcipreste de Talavera*:

²⁰ Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera o Corbacho* – Edición de Michael Gerlin, Madrid: Cátedra letras hispánicas 1998, S. 79.

²¹ Ebd., S. 205.

²² Ebd., S. 271.

²³ Vgl. Hans-Jörg Neuschäfer: *Spanische Literaturgeschichte*, S. 62-63.

En el mismo epígrafe del manuscrito escurialense de donde se deduce la fecha de su nacimiento, Martínez de Toledo declara que desea que su obra se titule *Arcipreste de Talavera*. Desde la edición de 1498, sin embargo, es conocida popularmente como el *Corbacho*, y lleva el subtítulo de *Reprobación del amor mundano*. La mudanza de título y la añadidura del subtítulo probablemente se llevaron a cabo por dos razones. En primer lugar, por asociarse la obra de Martínez con la denuncia del amor y las mujeres que se encuentra en la alegoría misógina de Giovanni Boccaccio, *Il Corbaccio* (1355). El opúsculo del italiano logró gran popularidad en la Península Ibérica durante la baja Edad Media (hay una traducción catalana de Narcís Franch de 1397) y, como afirma Arturo Farinelli, ésta fue la obra en lengua vulgar más leída de Boccaccio durante esta época. Cuando en 1438 apareció *Arcipreste de Talavera*, el público lector recordando el satírico tratado del humanista italiano percibió la orientación antifeminista de la obra de Martínez y la bautizó popularmente el *Corbacho*.²⁴

Durch Boccaccios Werk *Il Corbaccio* ist anzunehmen, dass Alfonso Martínez de Toledo indirekt von der novellistischen Rahmenerzählung des Petrus Alfonsi beeinflusst wurde, da ja seine *Disciplina* als Vorlage u.a. auch für sein *Dekameron* (1348-1353) diente und vermutlich auch für die Rahmenerzählung seiner Prosasatire *Il Corbaccio* (1354), die er kurz nach seinem Hauptwerk *Dekameron* verfasste.²⁵ Im letzten Teil seines *Arcipreste de Talavera* nimmt der Autor Bezug auf Boccaccio: "Otra razón te diré, la qual Juan Bocaçio prosigue, de la qual pone un enxemplo tal."²⁶

9.2 Boccaccios Decamerone und die Didaktik in den Rahmenerzählungen

Einen etwas anderen Ansatz findet man in der Intention des Giovanni Boccaccio. Er greift die unterhaltenden Ansätze der religiös geprägten Rahmenerzählungen Petrus Alfonsis auf, benutzt sie als Vorlage und gestaltet über die belehrende Intention hinaus einen weltlichen Rahmen für eine Gesellschaft, die sich mit Geschichten die Zeit vertreibt. Ein Beispiel dafür ist das *Dekameron*, eine Sammlung von 100 Novellen, deren Abfassung wahrscheinlich zwischen 1349 und 1353 erfolgt. Beim

²⁴ Martínez de Toledo: Arcipreste de Talavera, S. 19-20.

²⁵ Hans-Jörg Neuschäfer: *Spanische Literaturgeschichte*, S. 62.

²⁶ Martínez de Toledo: *Arcipreste de Talavera*, S. 276.

Dekameron (ital. Decamerone, "Zehn-Tage-Werk") verlegt Boccaccio die Rahmenhandlung in ein Landhaus in den Hügeln von Florenz, zwei Meilen vom damaligen Stadtkern von Florenz entfernt. In dieses Landhaus flüchten sieben junge Damen im Alter zwischen 18 und 28 Jahren und drei junge Männer über 25 Jahre alt vor der Pest, die 1348 Florenz heimsucht. Im Landhaus suchen die Flüchtlinge Unterhaltung. Daher wird jeden Tag ein König oder eine Königin bestimmt, welche(r) einen Themenkreis vorgibt. Dazu gehört es, dass sich zu diesem Themenkreis jeder der Anwesenden eine Geschichte ausdenken und erzählen soll. Nach zehn Tagen und zehn Mal zehn Novellen (also 100 Novellen) kehrt die Gruppe wieder nach Florenz zurück. Das Generalthema ist die Liebe (Liebesabenteuer, Liebeseroberungen, Tragik unglücklicher Liebe). Die Themen der Erzählungen sind variabel und allgemein gehalten. Die handelnden Personen vertreten alle Schichten der Gesellschaft, sowohl Könige und Sultane als auch Bauern und Handwerker, ja sogar pikareske Figuren. Die Freude am Leben und der freie Wille des Menschen durchbrechen die Mauern der mittelalterlichen Tradition der Askese und der absoluten Untertänigkeit. So liest man in der Vorrede:

Pampinea, die Königin des ersten Tages, schlägt auch die Zeiteinteilung vor. Der Morgen soll Spaziergängen im Garten, heiteren Gesprächen, dem Gesang und anderer Kurzweil vorbehalten sein. Die dritte und noch kühle Morgenstunde versammelt Damen und Herren zum ausgedehnten Mahl mit gutem Wein und bei anregender Musik. Die heiße Mittagszeit verbringt man in den kühlen Räumen des Schlosses und versammelt sich erst wieder zur dritten Stunde des Nachmittags im Schatten der Bäume. Die folgenden Stunden will man sich mit Geschichtenerzählen vertreiben, "was der ganzen Gesellschaft Spaß machen" wird. Denn, erläutert Pampinea, "sicherlich werdet ihr bis zum Sonnenuntergang und dem Nachlassen der Hitze noch nicht alle eure Geschichten zum Besten gegeben haben.²⁷

Wie in der *Disciplina clericalis* steht auch im *Dekameron* die auktoriale Erzählperspektive im Vordergrund. Boccaccio verdeutlicht, dass er der Erzähler ist. Seine auktoriale Präsenz wird durch sein Erscheinen in seiner Vorrede verstärkt,²⁸ sowie durch seine direkte Intervention in der Einführung zum vierten Tag²⁹ und durch sein

²⁷ Giovanni Boccaccio: Das Dekameron, München: Winkler Verlag 1991, S. 13.

²⁹ Vgl. ebd. 1991, S. 85f.

²⁸ Vgl ebd., S. 7f.

Schlusswort am Ende des Werkes.³⁰ Dieses Muster taucht schon in der *Disciplina* auf. Der Autor stellt sich und sein Werk vor und weist noch vor dem I. Exempel auf die Gottesfurcht und die erstrebenswerten menschlichen Tugenden hin, nicht ohne eine Warnung im Hinblick auf eine falsche Frömmigkeit auszusprechen.³¹ Sein Nachwort schließt er auktorial mit dem Hinweis auf ein Gebet für die Zukunft nach dem Tod und mit einem Gotteslob.³²

Vergleicht man die Fabel vom Brunnen in der Disciplina mit der Version im Decameron, am 7. Tag, 4. Geschichte, so stellt man fest, dass Boccaccio die Moralbotschaft vollständig verändert. Während die Version des Petrus Alfonsi darauf abzielt, Mitleid mit dem Ehemann zu haben, der nicht nur betrogen, sondern auch aus seinem Haus ausgesperrt wurde, bleibt er im Decameron selbst eingesperrt. In der Disciplina wird weder auf die Entwicklung der Charaktere, noch auf ihre Motive eingegangen. Die Charakterdarstellung ist vielmehr archetypisch: der junge, naive Mann, der sich die Treue seiner Frau sichern will, und die lustvolle und schlaue Frau, die ihren Neigungen nachgehen will. Im Decameron wirft Boccacio die Moralbotschaft des Petrus Alfonsi völlig über Bord und stellt zwei vollkommen andere Persönlichkeiten dar. Die Geschichte ereignet sich in Arezzo. Der reiche Tofano ist mit der schönen Frau Monna Ghita verheiratet. Diese, wenn auch nicht besonders tugendhaft, wird klar als Opfer dargestellt. Tofano hat zwei herausragende Makel: Er ist außerordentlich eifersüchtig und trinkt viel. Diese zwei Untugenden bringen ihn nicht nur in Schwierigkeiten, sondern treiben ihn auch in den Ruin. Am Ende hat der Leser wenig Mitleid mit ihm:

Der dumme Tofano tischte nun auch auf, was sich zugetragen hatte, und drohte ihr mit böser Miene. Die Frau aber sagte zu den Nachbarn: "Jetzt seht ihr, was für ein gemeiner Kerl das ist! Was würdet ihr sagen, wenn ich dort draußen stände wie er und er an meiner Stelle hier im Hause säße? Gottsdonner, ich zweifle nicht daran, dass ihr am Ende noch für möglich hieltet, was er da redet! Da könnt ihr nun seine saubere Gesinnung erkennen. Er behauptet

³⁰ Vgl. Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, München: Winkler Verlag 1991, S. 214f.

³¹ Vgl. Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 137f.

³² Vgl. ebd., S. 217.

nämlich von mir gerade das, was ich von ihm selber glaube. Um mir einen Schreck einzujagen, hat er auch ich weiß nicht was in den Brunnen geworfen. Wollte Gott, er hätte sich stattdessen selbst hineingestürzt und wäre ertrunken! Dann hätte wenigstens der Wein, von dem er mehr als genug getrunken hat, sich ausreichend mit Wasser verdünnt! [...] Die Nachbarn, Männer wie Frauen, begannen nun auf Tofano zu schelten, gaben ihm die Schuld und beschimpften ihn laut wegen allem, was er gegen seine Frau vorbrachte. [...] Dann drangen sie ins Haus, rafften die Sachen der Frau zusammen und kehrten mit ihr in die eigene Wohnung zurück, Tofano auf das schlimmste bedrohend. Dieser fand sich übel zugerichtet wieder und sah bald ein, daß seine Eifersucht ihm einen schlechten Streich gespielt hatte. [...] Er versprach ihr, nie wieder eifersüchtig zu sein, und gab ihr darüber hinaus sogar die Erlaubnis, ihren Vergnügungen nachzugehen, jedoch so vorsichtig, daß er nichts wieder davon bemerkte. So schloß er nach närrischer Tölpel Art Frieden, nachdem er genarrt.³³

Boccaccio verwendet die Brunnengeschichte des Petrus Alfonsi, ändert den Schauplatz, die Charakterdarstellung und entzieht ihr den didaktischen Auftrag, die Tugend der Treue zu lehren, wodurch die Lektüre zu einer rein vergnüglichen Angelegenheit entwertet wird. Streng genommen müsste man jedoch sagen, dass Boccaccios Geschichte doch didaktisch gefärbt ist insofern, als eine Art Appell zur Untreue, die am Ende auch noch belohnt wird, unterschwellig gegeben wird:

In diesen Geschichten wird man lustige und traurige Liebesmärlein und andere abenteuerliche Begebenheiten kennenlernen, die sich in neuer und alter Zeit zugetragen haben. Aus ihnen werden die Damen, welche sie lesen, gleichermaßen Lust an den spaßhaften Dingen, die darin vorkommen, schöpfen können als auch guten Rat und Belehrung, was zu fliehen und was zu erstreben ist.³⁴

Von didaktischem Wert im weitesten Sinn könnte die Verteidigung weiblicher Selbstbestimmung vor allem in erotischer Hinsicht ausgelegt werden³⁵. Des Weiteren tritt die didaktische Funktion dahingehend zutage, dass Boccaccio in seinen Liebesgeschichten auch vermittelt, dass die erwachende Triebhaftigkeit des jungen,

٠

³³ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Wilhelm Heyne Verlag, S. 154-155.

³⁴ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 9.

³⁵ Giovanni Boccaccio: Liebesgeschichten aus dem Decameron (Frankfurter Allgemeine – Feuilleton vom 21. Juni 2015), URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/belletristik/giovanni-boccaccio-liebesgeschichten-aus-dem-decameron-was-hat-es-mit-der-bewegung-dersterne-unter-dem-wortgeroell-auf-sich-12676401.html [Stand 21. Juni 2015].

unerfahrenen Menschen nicht dadurch bekämpft werden kann, dass man ihn in die Isolation verbannt, um ihn vor den äußeren, vermeintlich schlechten Einflüssen des anderen Geschlechts zu schützen, denn die innere Natur des menschlichen Triebs gewinnt letztendlich die Oberhand über "vernünftige" Erklärungen.

Wie bereits erwähnt, berichtet Boccaccio in der Einleitung zum vierten Erzähltag über einen Vater, der versucht, seinen Sohn von der Weltlichkeit zu schützen, was ihm aber misslingt, da der natürliche sinnliche Drang des Jungen über die moralisierenden Erklärungen des Vaters die Oberhand gewinnt.³⁶

Die erste Geschichte am fünften Tag erzählt von einem jungen Mann namens Galesus, der Kimon genannt wird. Weder sein Vater noch seine Lehrer können ihm Wissen noch gute Sitten beibringen. Seine Stimme ist "plump und mißtönend, sein Betragen aber mehr einem Vieh als einem Menschen angemessen geblieben." Als sich Kimon in ein schönes Mädchen namens Iphigenie verliebt, beginnt in ihm ein Prozess der Veränderung. Er bietet seinen Vater, ihn gut einzukleiden. Dann fängt er an, mit adligen jungen Leuten Umgang zu haben, um ihr Verhalten zu studieren. Nach vier Jahren übertrifft er alle jungen Männer Zyperns an "Artigkeit, guten Sitten und vorzüglichen Eigenschaften." Als Iphigenie von ihrem Vater einem anderen mit Namen Pasimundas versprochen wird und sie auf einem Schiff zu ihrem Verlobten gebracht werden sollte, organisiert Kimon ein Schiff mit Mannschaft, um Iphigenie zu entführen. Dieses Vorhaben gelingt zunächst, doch ein Umwetter macht seine Pläne zunichte und er wird auf Rhodos zur lebenslangen Gefangenschaft verurteilt. Pasimundas Bruder, Hormisdas, will Kassandra heiraten, sehr zum Unglück von Lysimachos und von Kassandra selbst, die Lysimachos liebt. Dieser verbündet sich mit Kimon, und sie beschließen, während der Feier der bevorstehenden Doppelhochzeit, Iphigenie und Kassandra zu rauben, was nach einem blutigen Angriff schließlich gelingt, aber Pasimundas das Leben kostet. Nach einiger Zeit kehren die glücklichen Paare in ihre jeweilige Heimat zurück und leben "noch lange glücklich miteinander in ihrer Heimat."³⁷

³⁶ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 305-306.

³⁷ Vgl. ebd., S. 392-403.

Auch in dieser Geschichte findet sich eine didaktische Funktion. Sie will aufzeigen, dass das Potential eines Menschen zur Entfaltung kommt, wenn nur der geeignete Impuls die Motivation der Seele belebt. Im Falle Kimons ist es Amor, der den zündenden Funken für sein Bestreben nach einer Verbesserung seiner Qualitäten als Mensch im Hinblick auf Erkenntnis und Sitten liefert. Er will Iphigenie damit erobern. Nachdem dies durch eine Aufwertung seiner inneren Werte nicht gelingt, ist er gezwungen, eine äußere Veränderung seiner Situation zu bewerkstelligen, um diese Eroberung zu vollenden, wodurch er sein strategisches Können entfalten muss, um einen Brautraub zu organisieren. Das zeugt von Planungsfähigkeit. Dabei kommt noch eine Tugend zum Vorschein: der Mut. So wird aus dem gleichgültigen und rohen Burschen ein edler junger Mann, der den Idealen seiner Zeit entspricht.

Aus der fünften Geschichte am sechsten Tag kann man lernen, dass der erste Eindruck des Äußeren eines Menschen täuschen kann. Der Rechtsgelehrte Messer Foese da Rabatta und der Kunstmaler Giotto machen sich gegenseitig über ihr seltsames Aussehen lustig. In Wirklichkeit sind sie sehr begabte Leute, deren Können man ihrem Aussehen normalerweise nicht zuordnen würde.³⁸

Mit größerem didaktischem Gehalt sind die Geschichten des zehnten Tages ausgestattet. Die Belehrungen von der Größe des Edelmuts und der Gerechtigkeit findet man z.B. in der vierten Geschichte, bei der der junge Ritter Gentile da Carisendi die totgeglaubte Frau, für die er Liebe empfunden hatte, aus der Totengruft holt, weil er bei seinem körperlichen Annäherungsversuch feststellt, dass ihr Herz noch schlägt. Er holt sie zu sich nach Hause und vertraut sie seiner Mutter an. Schließlich entbindet die Totgeglaubte einen Sohn, der aus ihrer Ehe mit Niccoluccio Caccianimico gezeugt wurde. Als Gentile ein großes herrliches Festmahl in seinem Hause macht und unter anderem auch Niccoluccio, den Ehegatten der Dame, einlädt, um ihn dadurch zu ehren, dass er ihm das Teuerste vorführen soll, was er im Hause besitzt, erzählt er die Geschichte von einem Mann, der sich eines schwer

³⁸ Vgl. Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 490-495.

erkrankten treuen Dieners entledigte und ihn auf die Straßen hinaus tragen ließ und sich weiter nicht mehr um ihn kümmerte, wodurch er andeuten will, dass Niccoluccio aufgrund eines Arztattests voreilig zu dem Schluss gekommen wäre, dass seine Frau tot sei, ohne sich selbst der Angelegenheit anzunehmen. Gentile führt in seiner Geschichte weiter aus, dass ein Fremder sich aus Mitleid des kranken Dieners erbarmt habe und ihn bei sich zu Hause 'durch große Sorgfalt und ohne Kosten zu scheuen wieder zu seiner vorigen Gesundheit' verholfen habe. Als der Herr jenes Dieners beim Fremden sein Recht auf Rückgabe des Dieners anmeldet, gibt Niccoluccio selbst sein Urteil über die Rechtslage in der Situation, nämlich dass der Herr keinen Anspruch auf den Diener hätte und dass es rechtens wäre, wenn der Diener beim Fremden bliebe. Daraufhin führt Gentile die Totgeglaubte mit ihrem kleinen Sohn auf dem Arm wohlbehalten der Gesellschaft der edlen Herrschaften vor, die sie nicht sogleich erkennen. Als ihnen die Dame aber doch irgendwie bekannt scheint, stellen sie ihr Fragen, auf die sie keine Antwort gibt, da sie gegenüber Gentile gelobt hatte, zu schweigen. Schließlich gibt Gentile selbst das Geheimnis der Todgeglaubten preis und übergibt sie und ihren Sohn ihrem Gemahl Niccoluccio zurück. So wird der Großmut des jungen Ritters von ihm und der Gesellschaft sehr gelobt.³⁹

Die sechste Geschichte des zehnten Tages erinnert stark an Petrus Alfonsis Anekdoten in der *Disciplina clericalis*, wir auch an Don Manuels *Conde Lucanor*, weil sie auch eine Spiegelfunktion ausübt. Der siegreiche König Karl der Ältere begehrt zwei schöne Jungfrauen, Ginevra die Schöne und Isotta die Blonde, die Zwillingstöchter des Ritters Neri, der treu im Dienst des Königs steht. Von seinem Verlangen nach den Schönheiten gänzlich eingenommen, fasst der König den Entschluss, sie dem Ritter zu rauben. Als er dem Grafen Guido seine Liebe für die Jungfrauen und sein Vorhaben verrät, redet ihm dieser ins Gewissen und erinnert ihn an sein eigentliches Wesen:

Dies ist nicht die Weise eines hochherzigen Königs, sondern die eines kleinmütigen Jünglings. Überdies aber sagt Ihr mir, was noch weit schlimmer ist, dass Ihr beschlossen habt, dem armen Ritter seine beiden Töchter zu entreißen, der Euch in seinem Hause über sein

³⁹ Vgl. Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 763-771.

Vermögen geehrt und Euch diese, um Euch noch höher zu ehren, fast nackend hat sehen lassen, indem er hierdurch bezeugte, wie groß das Vertrauen war, das er auf Euch setzte, und wie zuversichtlich er überzeugt war, daß Ihr ein König und kein räuberischer Wolf seid.⁴⁰

Auf Anraten des Fürstens gibt er die beiden Jungfrauen zur Heirat frei und vermählt sie mit zwei Edelmännern. So verhelfen ihm sein Edelmut und die Zeit, seine Begierde zu überwinden und seine Funktion als gerechter und vertrauenswürdiger König erwartungsgemäß zu erfüllen. 41 Das Dekameron verliert am zehnten Tag seine erotische Lastigkeit weitgehend und verlagert die Gewichtung der Aussagen in den Geschichten vielmehr in das Tugendhafte, welches von der Gesellschaft als angenehm begrüßt wird, wie das zum Beispiel in der Geschichte vom jungen Ritter Gentile da Carisendi und der Totgeglaubten deutlich wird, wenn es heißt: "Auch die anderen, die alle vor Mitgefühlt weinten, lobten ihn sehr, und jeder, der dies hörte, pries ihn."42 Ähnlich werden die Tugenden des verheirateten Königs Peter von Aragonien in der siebten Geschichte des zehnten Tages gepriesen, in den sich die Jungfrau Lisa verliebt. Der König vernimmt ihre Liebe durch den Sänger Minuccio, der ihm das Liebeslied ihres Herzens vorträgt. Der König nimmt sich des Mädchens mit keuschem Verhalten an. Auf seinen Vorschlag, den Mann zu heiraten, den er ihr zuführen würde, bekundet sie ihr Einverständnis, und so wird sie dem edlen Jüngling namens Perdicon zur Frau gegeben. So schließt die siebte Geschichte des zehnten Tages mit den Worten:

Durch solche Handlungen erobert man die Herzen der Untertanen, gibt andern Anlaß, gut zu handeln, und gewinnt ewigen Nachruhm – freilich Dinge, um derentwillen heutzutage wenige oder keine den Bogen ihres Verstandes zu spannen pflegen, nachdem die Mehrzahl der Herrscher grausam und tyrannisch geworden sind.⁴³

In jedem Fall kamen in der Kritik Boccaccios im *Dekameron* Könige und Edelleute bei weitem besser weg als die entartete Geistlichkeit seiner Zeit. Wie hier klar erkennbar ist, finden sich im *Dekameron* immer wieder didaktische Elemente, die

⁴⁰ Giovanni Boccaccio: Das Dekameron, Winkler Verlag, S. 781.

⁴¹ Ebd., S. 776-783.

⁴² Ebd., S. 770.

⁴³ Ebd., S. 791.

dem Werk als Ganzes auch eine didaktische Funktion verleihen, wenn auch – verglichen mit Petrus Alfonsi oder Don Manuel – eine sehr eingeschränkte, da Boccaccio wohl mehr das Lesevergnügen als die Belehrung in den Vordergrund rückt. Dennoch gibt er sich im Schlusswort als belehrend und warnt seine Leser:

Welche Bücher, welche Worte, ja welche Buchstaben sind heiliger, erhabener und ehrwürdiger als die der Heiligen Schrift? Und doch hat es Menschen genug gegeben, die durch ein falsches Verständnis derselben sich und andere ins Verderben gestürzt haben. Jedes Ding ist an sich zu irgend etwas gut, schlecht angewendet aber kann es zu vielem schädlich sein, und ebendies sage ich von meinen Geschichten. Wer schlechten Rat oder schlechte Tat aus ihnen schöpfen will, dem werden sie, wenn sie dergleichen vielleicht in sich tragen oder, um es zu bieten, verdreht und mißdeutet werden, es nicht wehren können. Wer aber Nutzen und Frucht von ihnen begehrt, auch dem werden sie beides nicht vorenthalten, und werden sie nur zu den Zeiten und von den Leuten gelesen, für welche sie erzählt wurden, so wird sicher niemand sie für anders als nützlich und anständig halten oder erklären können. 44

Somit wälzt er die Verantwortung auf den Leser. Seine Rezeption entscheidet über die Wirkung des Inhalts der Lektüre. Im Übrigen könne der Leser selbst entscheiden, welche Geschichten er lesen möchte bzw. welche er außer Acht lassen will, weil er sie anstößig finde oder diese zu lang seien. Allerdings bestehe die Gefahr der Fehldeutung. Das erinnert an die Situation mit dem Apostel Paulus, über den der Apostel Petrus schreibt:

Und seht in der Langmut unseres Herrn die Rettung, wie auch unser geliebter Bruder Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit euch geschrieben hat, wie auch in allen Briefen, wenn er in ihnen von diesen Dingen redet. In diesen Briefen ist einiges schwer zu verstehen, was die Unwissenden und Ungefestigten verdrehen, wie auch die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben.⁴⁶

Boccaccio nimmt Bezug auf die Heilige Schrift und preist ihre Erhabenheit. Doch inwieweit er sie aus Überzeugung als Autorität erwähnt, bleibt wohl umstritten. Auffallend ist hierzu die neunte Geschichte des neunten Tages. Boccaccio verleiht

⁴⁴ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 848.

⁴⁵ Ebd., S. 849.

⁴⁶ 2. Petrus, Kapitel 3, Verse 15-16, Elberfelder Übersetzung.

ihr einen biblischen Anstrich und den Anschein eines weisen Ratgebers, der König Salomo genannt wird. Als zwei junge Männer, Melissus und Joseph, ihn um Rat fragen, wie sich verhalten sollen, um ihr Ziel zu erreichen, gibt er ihnen einen biblischen und einen unbiblischen Rat. Melissus ist wohlhabend, aber nicht geliebt, doch er will geliebt werden. Also gibt ihm Salomo den Rat, selbst zu lieben; dann würde er von seinen Mitmenschen geliebt werden. Darin birgt sich das Gebot: "Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst." Der andere junge Mann, Joseph, hat eine widerspenstige Frau. Er will, dass sie fügsam wird. Salomo gibt ihm den Rat, zur Gänsebrücke zu gehen, was er auch tut. Dort sieht er, wie ein Mann ein scheuendes Maultier heftig und ausdauernd schlägt, um es gefügig zu machen. So versteht Joseph dieses Spektakel als Botschaft und geht nach Hause und macht seine Frau, die sich weigert, ihm etwas zu essen zu machen, mit vielen unablässigen Schlägen unterwürfig. ⁴⁷ Diese Art der Behandlung widerspricht allerdings der biblischen Ethik, und vor allem der Botschaft des Paulus: "Ihr Männer, *liebt eure Frauen, wie Christus* die Gemeinde geliebt und sich für sie hingegeben hat." ⁴⁸

Kurt Flasch, Boccaccio-Kenner und ehemals Professor für Philosophie an der Universität Bochum, spezialisiert auf die Philosophie der Spätantike und des Mittelaters, schreibt im Nachwort seines Werks *Vernunft und Vergnügen*:

Der Anfang des *Decameron* verspricht, eine anschauliche Moralphilosophie für Frauen zu geben, und dies in der sozialen, politischen und intellektuellen Situation des 14. Jahrhunderts. ⁴⁹

Die Liebesabenteuer im *Dekameron* sind lediglich die anlockende Verpackung, in der Boccaccios Kritik und sein pessimistisches Weltbild eingehüllt sind. Sein "Zehn-Tage-Werk" ist eine Anspielung auf die Erschaffung der Welt, die der antike Kirchenschriftsteller Ambrosius in seinem *Hexameron* erzählt, worin es um die Erschaffung der Welt im Sechstagewerk Gottes geht. Die Untergangsszenerie des Schwarzen Todes von 1348 ist Ausdruck der gedanklichen Welt der Menschen der

_

⁴⁷ Vgl. Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 732-737.

⁴⁸ Epheser, Kapitel 5, Vers 25, Elberfelder Übersetzung.

⁴⁹ Kurt Flasch: *Vernunft und Vergnügen – Liebesgeschichten aus dem Decameron*, München, Verlag C.H. Beck 2002, S. 270.

damaligen Zeit. Die Pest war nicht nur eine körperliche Krankheit, sondern auch das Zeugnis einer kranken Gesellschaft, deren Handeln aus der Welt kranker, gottesferner Gedanken entsprang. So verbreitete sich im Dekameron die Pest auf die gesamte Umgebung. Sie wurde nicht nur von Mensch zu Mensch übertragen, sondern auch von Gegenständen auf Tiere, die bei der Berührung mit diesen Gegenständen binnen kurzer Zeit verendeten. Es wird indirekt die Frage aufgeworfen, ob die Pest das Ergebnis unvermeidbarer Folgen einer für den Menschen ungünstigen Sternkonstellation ist, oder ob sie die Strafe Gottes im Sinne Dantes als Konsequenz für eine entartende Menschheit ist, bei der die Geistlichkeit, die eigentlich Vorbild im Sinne moralischer Werte und christlicher Nächstenliebe sein sollte, als Untergebene des Teufels arbeitet und ihre religiöse Vormachtstellung zur Befriedigung ihrer selbstsüchtigen Lüste missbraucht. Weder religiöse noch weltliche Gesetze scheinen mehr Beachtung zu finden, so dass der Verlust der tradierten Werte in Florenz nicht nur mehr als 100.000 Menschen zwischen März und Juni des Jahres 1348 das Leben kostete, sondern auch unter den Lebenden Misstrauen und Angst auslöste. Viele Kranke wurden nicht nur schlecht gepflegt, sondern sie wurden von den Gesunden ihrem Schicksal überlassen; diese flohen aus Angst, selbst mit der Pest angesteckt zu werden.⁵⁰ In The Norton Anthology of English Literature wird die tragische Kulisse u.a. des damaligen Florenz wie folgt beschrieben:

In 1348 the first and most virulent epidemic of the bubonic plague—the Black Death—swept Europe, wiping out a quarter to a third of the population. The toll was higher in crowded urban centers. Giovanni Boccaccio's description of the plague in Florence, with which he introduces the *Decameron*, vividly portrays its ravages: "So many corpses would arrive in front of a church every day and at every hour that the amount of holy ground for burials was certainly insufficient for the ancient custom of giving each body its individual place; when all the graves were full, huge trenches were dug in all of the cemeteries of the churches and into them the new arrivals were dumped by the hundreds; and they were packed in there with dirt, one on top of another, like a ship's cargo, until the trench was filled.⁵¹

⁵⁰ Vgl. die Einleitung in Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 13-26.

⁵¹ Stephen Greenblatt et. al: *The Norton Anthology – English Literature*, Band A,W.W. New York, London: Norton & Company 2012⁹, S. 14.

Wenn man die Gleichgültigkeit mancher Einwohner von Florenz außer Acht lässt, kann man sagen, dass das Inferno der Pest zweierlei Reaktionen auslöste: Die einen flohen aus Angst, und die anderen benebelten ihre Sinne mit Wein, waren umgeben von verlassenen Häusern, vom Geruch verwester Leichen und gaben sich einem zügellosen Leben hin.⁵²

Im *Dekameron* wird die Kritik an die katholische Kirche und die Gläubigen deutlich. Die Geistlichkeit wird von Boccaccio als korrupt und lüstern gezeichnet, das Kirchenvolk als leichtgläubig und naiv. Die vierte Geschichte am dritten Tag bringt diese doppelte Kritik deutlich zum Ausdruck. Ein junger Mönch namens Don Felice, der als "wohlgestalteter Mann von großem Scharfsinn und tiefen Kenntnissen" charakterisiert wird, führt den Bruder Puccio in eine religiöse Bußübung ein. Dieser steht die ganze Nacht unbeweglich auf der Terrasse, während sich don Felice die ganze Nacht mit Puccios junger Frau amüsiert.⁵³

Zu Beginn des vierten Erzähltages wendet sich Boccaccio am Anfang an die weiblichen Leser und spielt auf die Kritik seiner Neider an, die ihm vorwerfen, die hohe Konzeption der Poesie verraten zu haben, weil er in Prosa und nicht in Reimen schrieb, und das in der Volkssprache statt in der lateinischen Sprache:

Geliebte Damen, sowohl nach den Worten weiser Männer, die ich vernommen, als nach dem, was ich selbst oftmals gesehen hatte, war ich des Glaubens, daß der ungestüme und sengende Wind des Neides nur die hohen Türme und die erhabensten Baumwipfel erschütterte; doch finde ich mich in dieser Meinung betrogen. Weil ich nämlich das wilde Ungestüm jenes wütenden Gifthauches fliehe und immer vor ihm geflohen bin, habe ich meinen Weg absichtlich nicht allein in der Ebene, sondern in den tiefsten Tälern gehalten. Diese meine Gesinnung muß schon dem deutlich genug einleuchten, der die gegenwärtigen Geschichten betrachtet; habe ich sie doch nicht nur in der Sprache des florentinischen Volkes und in Prosa ohne weitere Bezeichnung geschrieben, sondern auch im anspruchslosesten und bescheidensten Stil von der Welt. Dessenungeachtet bin ich dem Ungestüm jenes Sturmes so wenig entgangen, daß er mich vielmehr gewaltig erschüttert, ja fast entwurzelt hat und ich von den Bissen

٠

⁵² Vgl. Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Anaconda Verlag GmbH 2013, S. 35-36.

⁵³ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 232-244.

des Neides ganz zerfleischt bin. Woraus erhellt, daß es wahr ist, was die Weisen sagen, daß allein unter allen Dingen die Erbärmlichkeit dem Neide entgeht. 54

Boccaccio wurde vorgeworfen, sich in seinem Werk mit alltäglichen, gewöhnlichen Dingen zu befassen, anstatt mit den zeitgenössischen Helden oder den Helden der Antike. Vergleicht man den Ansatz des Petrus Alfonsi in der Disciplina clericalis mit Boccaccios Dekameron, stellt man fest, dass, abgesehen von der Tatsache, dass Petrus Alfonsi sein Werk in lateinischer Sprache verfasst hatte, beide Autoren über Alltagserfahrungen schrieben, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung ihrer Intentionen. Der Erstere wollte belehren, der Letztere wollte unterhalten. Doch beide waren eher pragmatisch und suchten einen praktischen Ansatz aus dem Alltagsleben und erzielten so die Nähe zum Leser. Die Distanz zum Publikum wurde z.T. aber auch durch den Einsatz des damals mehr oder weniger alltagsnahen Sprachgebrauch bestimmt. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts waren Latein und Italienisch grundsätzlich gleichberechtigt. Dantes Divina Commedia wurde - wie Boccaccios Dekameron – in italienischer Sprache verfasst, wenn auch Boccaccio in seinen späteren Jahren lieber in lateinischer Sprache schrieb, ähnlich wie Francesco Petrarca, italienischer Humanist und Autor des 14. Jahrhunderts, der das Lateinische dem Italienischen vorzog. Doch alle drei, die als die Tre corone, die drei Kronen der italienischen Weltliteratur bekannt waren, fühlten sich mit der italienischen Volkssprache sehr verbunden und ebneten den Weg für die italienische Literatursprachen, wobei sie die Grundlage für die italienische Sprachdiskussion, der sogenannten *questione della lingua* legten.⁵⁵

9.2.1 Boccaccio und die deutsche Novellistik

Die Novelle und das Exempel liegen nahe beieinander. Sie kann in ein Exempel übergehen, je nach Situierung der Geschichte. Die Darlegung des Sachverhalts in der "narrario" setzt den Akzent nicht auf Spannung, sondern vermittelt eher den Eindruck, der Erzähler wisse genau Bescheid und informiere seine Leser bzw. Hörer entsprechend. Daher ist die Erzählung chronologisch und klar. Dies führt dazu,

⁵⁴ Giovanni Boccaccio: *Das Dekameron*, Winkler Verlag, S. 303.

⁵⁵ Vgl. Rainer Schlösser: *Die romanischen Sprachen*, München: C.H.Beck 2005², S. 41.

dass der Erzähler das dominante Element in der Novelle ist und den Erzählverlauf in unterschiedlicher Intensität mit Kommentaren begleitet. Durch die daraus resultierende Eindeutigkeit und Verständlichkeit eignet sich die Erzählung zur Veranschaulichung und Aufzeigen eines Vorbilds oder eines Musterbeispiels. So wird die Novelle in den verschiedenen Diskursen zur Veranschaulichung bzw. Unterstützung von Argumenten verwendet.⁵⁶

Das Spiel mit den narrativen Ebenen finden wir insbesondere im *Dekameron*. Das Besondere an dieser Novellensammlung ist neben den Erzählebenen auch ihre komplexe Form, die Themen der Novellen, die Hervorhebung der Beredsamkeit, sowie Merkmale humanistischer Literatur, die Boccaccio als Frühhumanist vertrat. So kam es, dass trotz der Tatsache, dass er sein Werk in der Volkssprache verfasste, er auch Anklang unter den Humanisten Deutschlands in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts fand. Auf diese Weise bestimmte der Humanismus bis ins 17. Jahrhundert die Übermittlung italienischer Novellistik nach Deutschland. Durch die lateinischen Übersetzungen der Novellen Boccaccios, wurden diese den deutschen Humanisten zugänglich gemacht. Boccaccios Novellen wurden zum 'Prototypen der europäischen Novellen'.⁵⁷ Das Latein wirkte als Mittel der Ausgrenzung der nichthumanistischen bzw. lateinunkundiger Leserschaft. Durch die Übersetzung ins Lateinische erfuhren Boccaccios Novellen eine Art ,Veredelung' durch die Möglichkeiten der Differenziertheit und Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten im Latein. So war für die Novellenrezeption das Textverständnis der Humanisten von Wichtigkeit. Die humanistischen Ideale setzten ein eingehendes Studium alter und neuer Texte voraus, sowie die Untersuchung ihrer Überlieferung. Die Quellen als Zeugen vergangener Handlungen sollen für die Gegenwart von Nutzen sein. 58 Von dieser Idee war Petrarca sehr überzeugt. Als eifriger Verfechter der humanistischen Ideen, schätzte er die Antike und ihre Autoren sehr, da sie für ihn das menschlichethische und sprachlich-literarische Ideal verkörperten. Der Weg dorthin führte für

⁵⁶ Ursula Kocher: *Boccaccio und die deutsche Novellistik: Formen der Transposition italienischer "Novelle" im 15. und 16. Jahrhundert* (Chloe, Band 38), Amsterdam: Editions Rodopi 2008, S. 504.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 503.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 495.

ihn über die 'Philologie, über eine Reform der lateinischen Sprachpraxis, über Textbefunde und Textstudien'.⁵⁹

9.2.2 Die Novelle im deutschsprachigen Raum

Als erstes deutschsprachiges Rezeptionszeugnis einer Novelle des Dekameron gilt die Grisardis des Nürnberger Kartäusers Erhart Groß mit seiner stark bearbeiteten letzten Novelle Boccaccios, die er zu einer Erzählung mit zehn Sequenzen umformte. 60 Mit der finalen Dekameron-Novelle (1348) begründet, wird in der Erzählung der Grisardis das vorbildliche Verhalten einer Ehefrau und ihren Gehorsam thematisiert. Die Bauerstochter Griselda wird von ihrem Gatten, dem Markgrafen Walther, ungeachtet ihres tadellosen Wandels mehrfach auf die Probe gestellt. Diese Erzählung wird als Griseldis-Stoff bezeichnet. Diesen Stoff griff Erhart Groß (1432) auf, dessen Werk als erste deutsche Bearbeitung gilt, und gestaltete ihn neu. Schon Francesco Petrarca hatte sich diesen Erzählinhalt zunutze gemacht. In Deutschland waren es Heinrich Steinhöwel und später Hans Sachs, die sich ebenfalls des Griseldis-Stoffes bedienten. ⁶¹ Erhart Groß wurde neben den vorgenannten berühmten Vertretern des deutschen Humanismus wenig beachtet, obwohl er der Figurenzeichnung der Grideldis und die Konfiguration zu Eltern und Ehemann stark von den italienischen Griseldi-Erzählungen abweichen lässt. Anders als in den italienischen Versionen, verleiht Erhart Groß der Figur der Griselda emanzipatorische Züge, wodurch er die eheliche Gemeinschaft von der komplementären Beziehung zu einer echten Partnerschaft anhebt.⁶²

⁵⁹ Volker Kapp (Hrsg.) et al.: *Italienische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 1994, S. 60.

⁶⁰ Ursula Kocher: *Boccaccio und die deutsche Novellistik*, S. 509.

⁶¹ Vgl. Christa Bertesmeier-Kierst: Steinhöwels Griseldis im Kontext europäischer Hofkultur des 15. Jahrhunderts in: Die deutsche Griselda –Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne, S. 73.

⁶² Vgl. FreiDok plus – Universitätsbibliotek Freiburg – Griseldis-Korrektur: Liebe und Ehe in der "Grisardis" des Erhart Groß von 1432, URL: https://freidok.uni-freiburg.de/data/8795. [Stand 04. August 2020].

Die Rezeption Boccaccios verläuft ähnlich derjenigen Petrarcas. Seine humanistischen Schriften gehen in der Renaissance überwiegend andere Wege wie die volkssprachliche Dichtung. Allerdings ist Boccaccio eher als Petrarca um Kompromisse bemüht zwischen noch lebendiger mittelalterlicher Überlieferung und neu aufkommenden frühneuzeitlichen Ideen, Themen der Gelehrten und des Volkes, lateinischer und volkssprachlicher Kultur. Sein novellistisches Hauptwerk ist gekennzeichnet durch eine Interessen-, Formen- und Themenvarietät. Er erlebt seine Zeit völlig anders als der einer florentinischen niederen Adelsfamilie entstammende Dante, der Autor der Commedia. 63 Der in Florenz geborene Boccaccio wächst in einer merkantilen Umgebung auf. Berufsbedingt zieht er mit dem Vater 1327 nach Neapel, wo er sich von der kultivierten aristokratischen Gesellschaft angezogen fühlt. Dort wird er in einem neapolitanischen Kreis mit den Werken und Ideen Petrarcas vertraut, nachdem er um 1333/34 seine ersten Gedichte kennenlernte, und den er später (ab 1350) mehrmals persönlich begegnet und sich mit ihm eng anfreundet. Um das Jahr 1340/41 kehrt er nach Florenz zurück und erlebt einen heftigen Kontrast zum monarchistischen Neapel, da er die Aristokratie von Florenz als kleingeistig empfindet. Von dort aus unternimmt er dann zahlreiche Studienreisen und öffentliche Missionen durch, was ihm vor allem durch sein Dekameron zu einer zunehmenden Berühmtheit als Literat verhilft. Während Dante mit seiner Beatrice die spiritualisierende Überhöhung der Liebe preist, fixiert sich Boccaccio in seiner lyrischen Dichtung auf die irdisch-diesseitige Liebeserfahrung;⁶⁴ diese Liebe ist mit dem loco amor von Juan Ruiz vergleichbar. Dieser Ansatz spiegelt sich im Geist des Dekameron wider.

Boccaccio experimentiert sukzessiv an den Erzählformen, um eine sinnvolle Funktionalisierung des Erzählens herauszufinden. Dadurch unterstreicht er eine stofflich-thematische Konzentration, vor allem um das Thema Liebe. Damit trifft er den Geschmack der höfisch-gebildeten Leserschaft zum einen, aber zum anderen auch den des bürgerlichen Publikums. Dabei knüpft er an die Liebeskonzeption im *Dolce stil novo* Dantes in Anlehnung an die platonische Ideenlehre. Dadurch spiegelt sich

_

⁶³ Volker Kapp: *Italienische Literaturgeschichte*, S. 34.

⁶⁴ Ebd., S. 70-72.

in seinen Werken das Welt- und Menschenbild Dantes in der Commedia wider, bei dem die geliebte Frau göttliche Züge erhält und die Wirkung ihrer Schönheit die Seele des Betrachters aufwühlt, was den Leser durch eine Art Introspektion des Autors führt. Wie zuvor erwähnt, bewegt sich Boccaccio weniger auf der spirituell überhöhten Ebene, sondern mehr auf der sinnlich-natürlichen Ebene. 65 Die sprachliche Raffinesse im Ausdruck des Stilnovismus erhält Vorrang vor der authentischen Darstellung. Die Sprache wird durch Metapher und Symbole kunstvoll ausgeschmückt, der Ausdruck ist kraftvoll und lebendig. Die Ästhetik des sprachlichen Ausdrucks verleiht dem Inhalt des Textes eine expressive Note. Dieses literarische Phänomen erinnert an die Züge des Modernismo gegen Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts, wie etwa bei dem nicaraguanischen Dichter Ruben Darío. 66 Hier erlebt die Rahmenerzählung Boccaccios eine Wandlung gegenüber der Rahmenerzählung Petrus Alfonsis. Während dieser vor allem um den Inhalt moralisierender Aussagen bemüht ist, will Bocaccio mit seinem Dekameron eher unterhalten, was er durch die Sinnlichkeit in seinen Novellen aufgrund des Erlebens durch die Sinne geschickt anstellt.

_

⁶⁵ Volker Kapp: *Italienische Literaturgeschichte*, S. 73.

⁶⁶ Michael Rössner (Hg.) et al: *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2006³, S. 209ff.

10. Weitere Spuren des Petrus Alfonsi in der Novellistik des Mittelalters

Zu den Größen der Literatur des Mittelalters, die Impulse von Petrus Alfonsi erhielten, gehörte neben Don Juan Manuel und Boccaccio auch der englische Schriftsteller Geoffrey Chaucer im 14. Jahrhundert, der Verbindungen zu Spanien unterhielt. Im Jahr 1366 reiste er nach Kastilien und verbrachte über ein Jahr auf der Iberischen Halbinsel. Es wird vermutet, dass er dank der Verbindung zu seinem Freund John Gaunt, dem Grafen von Lancaster, welcher Konstanze, das älteste überlebende Kind Pedros I von Kastilien heiratete, Zugang zu spanischen Texten erhielt¹. Bretton Rodriguez, Ph.D., Assistenzprofessor für Geisteswissenschaften an der türkischen Boğaziçi Universität in Istanbul schreibt über Chaucers Verbindung zu Petrus Alfonsis Werk *Disciplina clericalis*:

Chaucer's interest in the Iberian Peninsula is clear throughout his work. Chaucer mentions "Spain," or things Spanish in ten of the stories of the *Canterbury Tales* (Yeager 194-195)². Chaucer also mentions Petrus Alfonsi in the *Tale of Melibee*, and he provides a detailed account of Pedro I's death in the *Monk's Tale*.

The mention of Alfonsi is particularly evocative because it suggests one possible area of Iberian influence. In the early twelfth century, Alfonsi wrote the *Disciplina Clericalis*, which was the first instance of a frametale – a popular literary structure in Arabic and Middle Eastern literature that embeds various discrete stories within a larger framing device – being composed in Latin (Wacks 25)³. Around a century and a half later, Alfonso X had the Arabic frametale *Kalila wa-Dimna* translated into the Castilian *Calila e Digna*. In the following decades, the frametale became a popular vernacular literary structure in the Iberian Peninsula. For instance, Ramon Llull, Don Juan Manuel, and Juan Ruiz all composed frametales in the

¹ Chaucer's Hidden Iberian Influence in: Medieval Studies Research Blog: Meet us at the Crossroads of Everything – Hosted by the University of Notre Dame's Medieval Institute, URL: https://sites.nd.edu/manuscript-studies/2017/03/08/chaucers-hidden-iberian-influence/ [Stand 12. Juni 2019].

² Der Autor zitiert Yeager, R.F.: "Chaucer Translates the Matter of Spain." In *England and Iberia* in the Middle Ages, 12th-15th Century: Cultural, Literary, and Political Exchanges. Edited by María Bullón-Fernandez. Palgrave Macmillan: New York (2007), S. 194-195.

³ Der Autor zitiert Wacks, David: *Framing Iberia – Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain*. Brill: Leiden, 2007, S. 25.

early fourteenth century. This development in the Iberian Peninsula may have had an important, although indirect, influence on the composition of Chaucer's own frametale, the *Canterbury Tales*.⁴

10.1 *The Canterbury Tales* von Geoffrey Chaucer als weiteres Beispiel für den Einfluss der *Disciplina clericalis*

Geoffrey Chaucer, der erste große Schreiber in der englischen Sprache, der als "the Father of English Poetry" bezeichnet wurde, war der Autor der Canterbury Tales. Geboren wurde er in London ca. 1340, als Sohn des Kaufmanns John Chaucer. Aus offiziellen Aufzeichnungen geht hervor, dass er mit dem englischen Königshof in Verbindung stand. Mit ca. 16 Jahren diente er als Page im Haushalt einer der Schwiegertöchter von Edward III. Im Jahr 1359 zog er für die englische Krone als Soldat in den Krieg gegen Frankreich, wo er in Gefangenschaft geriet. Er kam durch ein Lösegeld frei, das Edward III. selbst bezahlte. Während der 1360er Jahre diente Chaucer als Page im königlichen Haushalt und stand in Verbindung mit der gehobenen Gesellschaft. Möglicherweise oblag es seiner Verantwortung, die königlichen Herrschaften mit seinen Geschichten zu unterhalten. Er beschrieb sich selbst als einen fetten Mann mit einer einfachen, bescheidenen Persönlichkeit. Sein Interesse galt zwar religiösen Themen, doch er war auch ein Mensch mit irdischem Humor. Er heiratete Philippa Roet, die Hofdame der Königsgemahlin Philippa von Hennegau und zeugte zwei Söhne, Thomas und Lewis. Letzterer war eher unbekannt, während Thomas einer der politisch einflussreichsten und wohlhabendsten Persönlichkeiten in England wurde. Aufgrund von Chaucers Verbindung zur mächtigen Familie des Herzogs von Lancaster, schrieb er ein berühmtes Gedicht über den Tod der Herzögin⁵.

Eines der wichtigsten Ereignisse im Leben von Chaucer war sein Italienbesuch im Jahre 1372, wo er sich elf Monate in Genua, Pisa und Florenz aufhielt. Dort lernte

⁴ Chaucer's Hidden Iberian Influence in: Medieval Studies Research Blog: Meet us at the Crossroads of Everything – Hosted by the University of Notre Dame's Medieval Institute, URL: https://sites.nd.edu/manuscript-studies/2017/03/08/chaucers-hidden-iberian-influence/ [Stand 12. Juni 2019].

⁵ Marion Turner: *Chaucer – A European Life*, New Jersey, USA: Princeton University Press 2019, S. 46, 50-51, 56, 101, 155, 209, 210, 235, 236, 449.

er die Werke Dantes, Boccaccio und Petrarcas kennen. Diese Werke hatten großen Einfluss auf seine späteren Werke – und auf seine Canterbury Tales. Sehr deutlich zu erkennen ist hier – wenn auch indirekt über Boccaccio – der Einfluss von Petrus Alfonsis Rahmenerzählung. Der Plan für die Canterbury Tales gründet sich höchstwahrscheinlich auf Boccaccios Decamerone. Den Rahmen der Canterbury Tales bilden die Pilger, die sich mitten im 14. Jahrhundert auf dem Weg von der Herberge Tabard Inn in London zum Schrein des im Jahr 1170 ermordeten Erzbischofs Thomas Becket in Canterbury befanden.⁶ Auf dem Weg entschieden sie, dass jeder Reisende eine Geschichte erzählen sollte. Als Themen wurden Geschichten gewählt über die Liebe, die Ehe, den Krieg, Morde, Eifersucht, Magie. Der Ritter erzählt eine hochromantische Geschichte, der Ablassprediger gibt eine Geschichte vom Tod von sich und die Frau aus Bath erzählt ihre Lebensgeschichte und über ihren Kampf, ihre fünf Ehemänner zu bezähmen. Schließlich enden die Tales mit der Geschichte der vollkommenen Ehe und der Schlussfolgerung, dass wir in der gegenseitigen Großzügigkeit zueinander schließlich eine vollkommene Gesellschaft vorfinden werden. Wie Dante Italienisch zur Literatursprache erhob, wollte Chaucer Englisch zur Literatursprache in seiner Heimat erheben. Chaucer besetzte verschiedene wichtige Posten in den 1370er und 80er Jahren. Er ging auf geheime Mission nach Flandern und besuchte Italien erneut. Er hatte bereits einige größere literarische Werke vollendet als er ca. 40-jährig die Canterbury Tales zu schreiben begann, welches mit einem Potenzial von 120 Geschichten unvollendet blieb.

Chaucer lebte in schwierigen Zeiten. Er erlebte drei englische Könige: Edward III., der im Alter an Popularität verlor, Richard II., der ermordet wurde und Heinrich IV., der mit dem Papst in Disharmonie lebte. Der schwarze Tod, die Plage, rottete ein Drittel der Bevölkerung Englands aus. Die Religion bestimmte das öffentliche Leben und hatte viel Macht. Viele Menschen sahen die Plage als Gottes Strafe für das Üble der Menschheit. Sie fürchteten Gottes Strafe und die Hölle. Es gab auch

⁶ HISTORIC UK – The History and Heritage Accommodation Guide – Thomas Becket by Ben Johnson, URL: https://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofEngland/Thomas-Becket/[Stand 01. August 2020].

in der Kirche Menschen, welche die Religion als Mittel zum Gewinn missbrauchten. Dies spiegelt sich im Ablassprediger (*pardoner*) und Beschwörer (*summoner*) wider.

Die Canterbury Tales gelten als Höhepunkt der englischen Literatur. Chaucer gab seiner Nation eine einheitliche Schriftsprache, was sie geistig in den Rang einer Nation erhob. So rühmte im 16. Jahrhundert Edmund Spenser, der Ältere Zeitgenosse und Vorbild William Shakespeares, Chaucer als "the pure well of English undefiled", die reine und unverfälschte Quelle des Englischen.⁷ Der Rahmen der Canterbury Tales hat ein ungleich größeres Gewicht als Boccaccios Decamerone. Mit Ausnahme der höchsten und niedrigsten Schichten, werden in den Canterbury Tales durch neunundzwanzig Personen die verschiedensten Berufe und Stände verkörpert. Diese treffen in einem Londoner Gasthaus zufällig zusammen und beschließen, eine Wallfahrt zum Grabe des heiligen Thomas in der Hauptkirche zu Canterbury anzutreten. Zu diesen neunundzwanzig Pilgern kommen Chaucer selber als Erzähler und der Wirt als Koordinator bzw. Moderator der Geschichtenerzähler hinzu. Dieser schlägt vor, dass jeder der dreißig Pilger vier Geschichten erzählt, zwei auf dem Hinweg nach Canterbury und zwei auf dem Rückweg nach London. Von den hundertzwanzig Geschichten werden in den Canterbury Tales de facto nur vierundzwanzig vorgestellt. Im Vergleich zu den hundert Erzählungen im Decamerone, wo - wie bereits erwähnt - sieben Damen und drei Herren der vornehmen Florentiner Gesellschaft, die vor der großen Pest des Jahres 1348 auf dem Land Zuflucht suchen und sich die Zeit mit Geschichtenerzählen vertreiben, findet man hier zwar zahlenmäßig mehr Geschichten, doch die Anzahl der Geschichtenerzähler und die vertretenen Berufe und Stände sind deutlich weniger. Während Boccaccio die anschaulichen und lebendigen Geschichten in das berühmte Muster der italienischen Prosa gießt, woraus vom Charakter der Erzähler nichts sichtbar wird und mit wenigen Ausnahmen – austauschbar sind, zeichnet Chaucer mit jeder Erzählung in Bezug auf Inhalt und Diktion ein Charakterbild des jeweiligen Erzählers, was

.

⁷ Vgl. e notes – The Faerie Queene "Chaucer, Well Of English Undefiled" by Edmund Spenser, URL: https://www.enotes.com/topics/faerie-queene/quotes/chaucer-well-english-undefiled [Stand 02. August 2020].

seine Pilger farbiger und ausdrucksvoller wirken lässt als Boccaccio seine Florentiner, und das obwohl es eigentlich Boccaccio war, der mit seinem *Decamerone* Chaucer die Vorlage für die Verbindung seiner Geschichtensammlung der *Canterbury Tales* in einen Rahmen lieferte.

So ist davon auszugehen, dass die *Canterbury Tales* indirekt von Petrus Alfonsis Rahmenerzählung beeinflusst wurde, da dieser auch Boccaccio, dem Vorbild Chaucers, beeinflusst hatte, wie auch die spanische Novellensammlung *Conde Lucanor* ebenfalls aus dem 13. Jahrhundert von Petrus Alfonsi beeinflusst wurde. Wahrscheinlicher ist allerdings, dass der Einfluss von Petrus Alfonsi auf die *Canterbury Tales* noch unmittelbarer durch seinen Aufenthalt in Südengland, wo er der Arabischlehrer des Adelhard von Bath gewesen sein könnte. Parallel zu seiner Lehr- und Übersetzertätigkeit im Bereich der Astronomie schreibt Petrus während seines Englandaufenthalts bis 1115/1116 die *Disciplina clericalis*. Zumal bezieht sich Chaucer selbst mehrmals auf Petrus Alfonsi, wie nachfolgend ersichtlich ist.

Diese Rahmenerzählung wurde im Mittelalter recht häufig verwendet und war auch sehr beliebt. Durch die Rahmenhandlung werden die einzelnen Erzählungen zwangslos miteinander verbunden. In den *Canterbury Tales* sind die kleinen Szenen sehr lebendig gestaltet. Sie üben nicht nur die Funktion des Bindeglieds aus, sondern dienen auch zur Darstellung der Porträts der einzelnen Pilger, wodurch sie aufgrund des breiten Spektrums der einzelnen Pilger, nämlich einfache Menschen und Gelehrte, Junge und Alte, Männer und Frauen, Hohe und Niedere, Laien und Kleriker, Gerechte und Ungerechte sich in diesen Szenen begegnen und das Bild der Gesellschaft des "merry old England" darstellen. Die verbindenden Gespräche sind allerdings nicht immer vorhanden, wodurch der Anhaltspunkt fehlt, in welcher Reihenfolge die Anordnung der Geschichten von Chaucer intendiert war. Da die meisten Manuskripte nur Fragmente der *Canterbury Tales* enthalten und die Anordnung der Geschichten der verschiedenen Manuskripte voneinander weichen,

_

⁸ https://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien_petrus_alfonsi.php [Stand 13. Oktober 2018].

⁹ Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 58.

kann man nur ahnen, wie Chaucer die Geschichten ursprünglich in den Erzählrahmen eingebettet haben wollte. Als Kriterien der höchst anzunehmenden Intention Chaucers dienen die mehrfach erwähnten Tageszeiten und die Orte auf dem Weg von London nach Canterbury. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass Chaucer sich über die Reihenfolge der Geschichten selbst nicht im Klaren war. Außerdem schrieb Chaucer nicht die ursprünglich geplanten hundertzwanzig Geschichten auf. Dennoch ist anzunehmen, dass er bei den *Canterbury Tales* den Eindruck vermitteln wollte, dass sie in sich abgeschlossen seien. Die Geschichte des Landpfarrers besteht aus einem Traktat mit der Darstellung von Kirchendogmen und -praktiken, welches vor den angehängten Abschiedsworten des Dichters am Ende des Werkes dargestellt wird. Im Prolog fordert der Wirt den Landpfarrer allerdings dazu auf, sich auf eine einzige Geschichte zu beschränken, welche auch immer. ¹⁰

Geoffrey Chaucer bezieht sich fünf Mal auf Petrus Alfonsi und sein Werk in den *Canterbury Tales*. Katharine S. Gittes schreibt in ihrem Buch Framing the Canterbury Tales: Chaucer and the Medieval Frame Narrative Tradition: "[...] Chaucer, who refers to Petrus Alfonsi and his work five times in the Canterbury Tales "Tale of Melibee [...]"¹¹

In einer Art locker miteinander verbundener Kette philosophischer Aphorismen zitiert Chaucer den Autor der *Disciplina*:

And Piers Alphonce seith: "if thou hast might to doon a thing of which thou most repenteth thee, it is better 'nay' than 'ye.' ¹²

Als Interessent an Chaucers *Canterbury Tales* sei der englische Mönch John Lydgate (1370-1450) erwähnt, der in seinem kurzen narrativen Gedicht *The Siege of Thebes* (um 1421) der boethianischen Philosophie von Chaucers *Knight's Tale* einen "moderneren" Lebensentwurf entgegenstellt. Anstatt Fortuna durch ein Turnier

¹⁰ Vgl. Geoffrey Chaucer: *Canterbury-Erzählungen*, München: dtv 1996, S. 513-515; 544-546.

¹¹ Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 58.

¹² Geoffrey Chaucer: *Tale Of Melibee*, 2407; zit. nach John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 132.

dazu zu zwingen, die Ehe eines von zwei gleichberechtigten rivalisierenden Brüdern die Ehe mit Emelye zu gewähren, müsse man nach Lydgate alles meiden, was Fortuna einen Anlass zum Eingreifen gebe. Vielmehr solle das Schicksal aus eigener Kraft und mit tugendhaftem Verhalten, klugem Taktieren und beständiger Mühe bezwungen werden. Wie in seinem Troy Book (um 1420), behandelt das Werk die Frage der Legitimation der königlichen Macht angesichts der ungeklärten dynastischen Fragen im England des frühen 15. Jahrhunderts. Zielleserschaft war hier der Hochadel.¹³ Dies verhält sich ähnlich wie bei Juan Manuels *Conde Lucanor*, der den Hochadel zur Reflektion in politischen Fragen anhalten wollte. In seinem 36.000-zeiligen epischen Gedicht *The Fall of Princes*, einer freien Übersetzung aus einem französischen Werk, welches wiederum auf ein lateinisches Werk Boccaccios basiert, veranschaulicht Lydgate die Tragik verarmender Kaiser, Könige und berühmter Persönlichkeiten und den Verlust von Freude, Macht und Reichtum. Diese Erzählungen fungieren – wie beim Conde Lucanor – als "Spiegel", der den Machthabern vorgehalten wird. Als selbststilisierter Nachahmer Chaucers erlangte Lydgate nahezu gleich großes Ansehen wie Chaucer im 15. Jahrhundert. 14

Lydgate stellt eine Verbindung zu den *Canterbury Tales* seines Vorbilds Chaucer her und adaptiert seinen heroischen Zehnsilbner. Auf der Grundlage einer französischen Version namens *Roman de Thèbes* (ca. 1175), dessen Hauptteil des Werks aus einem 4540-zeiligen Exemplum besteht, in dem die katastrophale Entwicklung der mit vielen Fehlern behafteten Königen geschildert wird: Ödipus, seine Söhne Eteokles und Polyneikes und schließlich Kreon, Schwager von Laios, dem Vater des Ödipus, waren als Nachfolger des Ödipus nicht nur wohlmeinend, sondern galten auch als Intriganten und starrsinnige Gewaltherrscher. Eteokles galt einerseits als pflichtbewusster und tapferer Beschützer von Thebes, doch Euripides beschreibt ihn in seinen Phönikerinnen (410 v. Chr.) als machtgierigen Egoisten. Eteokles, stritt mit seinem Bruder Polyneikes um den Thron. Beide starben im Zweikampf. ¹⁵ Das Ende der dreiteiligen Theban-Tragödie wird auf die Episoden zu Beginn von

_

¹³ Hans Ulrich Seeber (Hg.) et al. (4. Erweiterte Auflage): *Englische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzle 2004⁴, S. 37.

¹⁴ Vgl. Stephen Greenblatt: Northon Anthology, Band A, S. 18.

¹⁵ Vgl. Gerhard Fink: Who's who in der antiken Mythologie, München, dtv-Verlag 2008⁴, S. 105.

Chaucers *Knight's Tale* ausgeweitet. Dabei bezieht Lydgate seinen Stoff auch aus zehn spezifischen Passagen aus Chaucers Werk und versucht, das Ende seiner Geschichte direkt an den Anfang der *Knight's Tale* anzuknüpfen. Er bedient sich hier der narrativen Kongruenz und des verbalen Echos, um eine nahtlose Verbindung herzustellen¹⁶.

Der Prolog erregt noch mehr Aufmerksamkeit im Hinblick auf Lydgates Versuch, die Rahmenerzählung in den Canterbury Tales zu beleben bzw. diese aufgrund ihrer Unvollständigkeit zu erweitern. Nun findet sich nach Berechnung der Tierkreiszeichen ein Frühlingsschauplatz vor, sowie die Ankunft der Pilger an ihrem Bestimmungsort, die Darstellung des robusten Wirts in seiner moderierenden Rolle in der Rahmenerzählung, sowie die Rückreise der Pilger nach Southwark und die Fortsetzung der Geschichtenerzählung. Zwei Jahrzehnte nach Chaucers Tod tauscht Lydgate ihn gegen sich selbst aus und stellt sich als der neue Pilgererzähler dar, der erklärt, er sei nach Cantebury gekommen, um St. Thomas seinen Dank zu bekunden, weil er kürzlich von einer Krankheit genesen sei. Er wird vom Wirt überredet, auf der Rückreise als erster seine Geschichte zum Besten zu geben. Lydgate unterlässt es allerdings, bei der Rückreise der Pilger zum Tabard Inn einen geschlossenen Erzählrahmen zu kreieren. Lydgates Werk war erfolgreich und überlebte in 29 Manuskripten, die für aristokratische Gönner geschrieben wurden. 1561 druckte der Redakteur John Stow seine Chaucer-Ausgabe, gefolgt von der Ausgabe von Thomas Speght im Jahre 1598.¹⁷

Die arabische Literatur, Kunst und Wissenschaft kamen über Spanien nach Europa. Spanien diente als wichtiger Brückenkopf zur Verbreitung der östlichen Kultur. Mit der östlichen Kultur sind Indien und der Nahe Osten gemeint, während die westliche Kultur ihren Ursprung in Griechenland fand. In Spanien diente *Kalilah und Dinah* als Vorlage für Petrus Alfonsis *Disciplina clericalis*, welche bahnbrechend

_

¹⁶ The Canterbury Tales: Fifteenth-Century Continuations and Additions 1992, URL: http://d.lib.rochester.edu/teams/text/bowers-canterbury-tales-fifteenth-century-siege-of-thebes-introduction [Stand 31. Juli 2015].

¹⁷ Vgl. Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 2, 57.

war in der Einführung arabischer Inhalte und Strukturen und als Brücke zwischen "Ost" und "West":

I believe that we must begin with the premise that the frame narrative is an Eastern or Arabic invention that originally reflected an Eastern or Arabic outlook, an outlook evident in Arabic literature (pre-Islamic odes, picaresques, histories, biographies, and geographies), architecture (the mosque especially), science, and mathematics. The frame narrative form, which reflected this outlook, entered the Western literary tradition, most probably through Petrus Alfonsi's *Disciplina Clericalis*. Medieval European writers found the frame narrative form, with its loose structure and its general flexibility, particularly well-suited for handling certain kinds of material. Once the frame narrative form arrived in Europe, however, it gradually came into increasing contact with Western literary ideas of unity, symmetry, and completeness. A look at Western, Greco-Roman aesthetic principles (in literary, philosophy, and architecture) and at the Greco-Roman approach to mathematics reveals features that are wholly different from corresponding features in Eastern literature, art, and mathematics. As their authors responded to these opposed cultural and aesthetic pressures, frame narratives in the West retained many of their original qualities, but adapted to Greek aesthetic standards.¹⁸

Gittes geht also davon aus, dass die Rahmenerzählung eine östliche oder arabische Erfindung ist, die ursprünglich eine östliche oder arabische Sichtweise widerspiegelte, eine Sichtweise, die in der arabischen Literatur, in der Architektur, den Naturwissenschaften und in der Mathematik offensichtlich ist. Die Rahmenform der Erzählung, die diese Sichtweise widerspiegelte, zeigt sich in Petrus Alfonsis Disciplina clericalis. Mittelalterliche europäische Schriftsteller empfanden die rahmenbezogene Erzählform mit ihrer lockeren Struktur und ihrer allgemeinen Flexibilität als besonders geeignet für den Umgang mit bestimmten Arten von Material. Als die Rahmenform der Erzählung in Europa ankam, geriet sie jedoch allmählich in zunehmenden Kontakt mit den westlichen literarischen Vorstellungen von Einheit, Symmetrie und Vollständigkeit. Ein Blick auf westliche, griechisch-römische ästhetische Prinzipien (in Literatur, Philosophie und Architektur) und auf die griechisch-römische Herangehensweise an die Mathematik, zeigt Merkmale, die sich von den entsprechenden Merkmalen in der östlichen Literatur, Kunst und Mathematik völlig unterscheiden. Als ihre Autoren auf diesen gegensätzlichen kulturellen

¹⁸ Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 2-3.

und ästhetischen Druck reagierten, behielten die Rahmenerzählungen im Westen viele ihrer ursprünglichen Qualitäten bei, passten sich jedoch den griechischen ästhetischen Standards an.¹⁹

Im Mittelalter gab es über sechzig verschiedene lateinische Manuskripte der *Disciplina clericalis*. Im 12. Jahrhundert wurden die Geschichten von Troubadours vorgetragen und kamen in den *Lais* von Marie de France vor, im Mittelalter in der *Confessio Amantis*, in Versionen des mittelalterlichen Werkes der *Sieben Weisen Meister*, in der spätmittelalterlichen erbaulichen Exempelsammlung der *Gesta Romanorum*, die der Predigt diente, und in anderen Werken.²⁰ Die *Disciplina clericalis* war eine Quelle der Inspiration für Prediger und Moralisten.

Wie schon zuvor gezeigt, zeugen die Spanier Juan Ruiz und Alfonso Martínez de Toledo von der literarischen inspirativen Kraft des Petrus Alfonsi.

10.2 Jacques de Vitry und der Einfluss der Disciplina clericalis in Frankreich

Vor allem die Kirche sorgte für die weite Verbreitung des Predigtexemplums im Mittelalter. Eine große Menge an Diskursen unter Verwendung von Exempla wurde in den tausenden von Kirchen, die über mehrere Jahrhunderte diesbezüglich aktiv wirkte, in Umlauf gebracht. So war es denkbar, dass das Exemplum innerhalb der homiletischen Tradition auch als Modell der Rhetorik diente, und nicht nur als Literaturquelle. Nach Francisco Rico entstammen die literarischen Techniken, Stile und Ausdrucksweisen in der spanischen Literatur des Mittelalters den homiletischen Praktiken.²¹

Jacques de Vitry war der erste Prediger, der sich die *Disciplina* für seine Verkündigung zunutze machte. Er wurde in den 1160ern in Reims in Frankreich geboren, studierte in Paris und schloss sich der Gemeinschaft der Augustiner in Saint Nicholas d'Oignes an. Im Jahr 1216 wurde er Bischof von Akkon. Ab diesem Zeitpunkt

¹⁹ Katharine S. Gittes: Framing the Canterbury Tales, S. 2-3.

²⁰ Ebd., S. 58.

²¹ Jonathan Burgoyne: Reading the Exemplum Right, S. 27-28.

versuchte er die lateinischen Christen zu vereinen und zu reformieren. Auch unternahm er den Versuch, die Moslems zum Christentum zu bekehren. Im Jahr 1240 starb er als Kardinaldekan in Rom. Während seiner Lebzeiten war er ein beliebter Prediger in Frankreich. Der Orden der Bettelbrüder verwendete oft die Predigten und Exempla des Jacques de Vitry. Dieser schrieb vier Sammlungen von Musterpredigten: die Sermones dominicales (eine Serie von Predigten für jeden Sonntag des Jahres), die Sermones de sanctis (Predigten für die Feiertage, die an die Heiligen gewidmet wurden), die Sermones communes vel quotidiani (Predigten für andere Tage des Jahres) und die Sermones ad status (Predigten für keinen bestimmten Tag, aber für besondere Zuhörerschaften konzipiert). Die Sermones dominicales und die Sermones de sanctis folgten den traditionellen Modellen und verwendeten praktisch keine Exempla. Die Sermones communes vel quotidiani und die Sermones ad status hingegen waren voll von Exempla. Sie enthielten mehr als vierhundert in beiden Sammlungen. Jacques de Vitry sammelte sie aus einer Vielfalt an christlichen, heidnischen, literarischen und geschichtlichen Quellen. De Vitry liebte es, Metapher und Exempla zu verwenden, um auch den einfachen Leuten die Wahrheit klar und verständlich zu vermitteln. Er war der Überzeugung, dass ein Prediger mit Hilfe einer amüsanten Geschichte seine Zuhörerschaft aufwecken und ihre Aufmerksamkeit erregen konnte, wodurch sie für eine ernsthafte Botschaft empfänglich wurde.²² Eine fast vergessene Predigtgruppe von Jakob von Vitry sind die Sermones feriales et communes, die in vier belgische Handschriften überliefert wurden. Sie sind in seiner Kardinalszeit zwischen 1229 und 1240 entstanden. Sie tauchten auch unter dem Namen "Predigten über das Sechstagewerk" auf. Grund für die geringe Beachtung dieser Predigtgruppe war, dass Jacques die Sermones vulgares als abschlie-Bende Reihe angekündigt hatte. Die Sermones feriales et communes wurden erst nachträglich als weitere Folge zusammengestellt. Die 25 Predigten setzen sich aus 14 Sermones feriales und 11 Sermones communes zusammen. Die erste Gruppe enthält für jeden Wochentag je zwei Predigten. Die Bezeichnung Sermones feriales ist der kirchliche Begriff für die einzelnen Wochentage. Die andere Gruppe enthält 11 Predigten, die an einem beliebigen Tag gehalten werden konnten. Bei der ersten Gruppe, den Sermones feriales, wird an jedem Wochentag in zwei Predigten ein

²² John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 139-141.

Stoff behandelt, der dem dazugehörenden Tag im Schöpfungsbericht entspricht, nämlich Genesis, Kapitel 1, Vers 1 bis Kapitel 2, Vers 2. Die *Sermones communes* behandeln den Text von Genesis, Kapitel 2, Vers 3 bis Kapitel 3, Vers 24. Auf diese Weise behandeln diese "Wochentags- und Alltagspredigten" eine Predigtfolge über Schöpfung und Sündenfall. In diesem weitgespannten Rahmen konnte Jakob von Vitry das aus seiner Pariser Magisterzeit stammende Wissen darstellen. Er spricht über den Schöpfungsbericht und bringt sie in Zusammenhang mit Belehrungen über die Glaubenslehre und das Sittengesetz der Kirche. Die Exempla sind an den Schluss der einzelnen Predigten angehängt, manchmal auch mitten im Text: Anekdoten, Fabeln, Legenden und selbsterlebte Geschichten, zusammen 107 Stücke. Hauptzweck dieser Exempla ist die Unterhaltung der Hörerschaft.²³

Jacques de Vitry war der erste größere Sammler von Predigtexemplen, und die meisten existierenden Sammlungen sind franziskanischen oder dominikanischen Ursprungs. Die Exempla veränderten sich vom klosterlichen zu einem predigenden Kontext. Dies liegt darin begründet, dass die Exempla sich auf eine wachsende Anzahl von Zuhörern aus der urbanen Welt einstellen mussten. Die zunehmende Konzentration der Bevölkerung in Städten förderte das Wanderpredigertum.²⁴ Die narrative Komplexität des Exemplums ermöglichte die Herstellung einer gemeinsamen Grundlage zwischen Geistlichen und Laien, wobei gleichzeitig ihre komplementäre Beziehung zueinander nicht beeinträchtigt wurde. Das Exemplum wird zum Zeichen der intellektuellen Subordination ihrer Laienzuhörerschaft. Selbst die unterschiedliche Zuhörerschaft der eher Gebildeten und der weniger Gebildeten wird in der Predigt durch Verwendung des Exemplums angesprochen. Allerdings sollte die Allegorie dabei nicht fehlen. Eine englische Predigtlehre (Ars praedicandi) aus dem 14. Jahrhundert kontrastiert das Exemplum zur Allegorie und rät dazu, den Tiefgang der Allegorie zur Freude des Gelehrten und das Exemplum zur Erbauung des Einfältigen zu verwenden.²⁵

²³ Vgl. Josef Greven: *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1914, S. VII-VIII; X-XI.

²⁴ Vgl. Larry Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, S. 65.

²⁵ Vgl. ebd., S. 67.

Die häufigsten Themen der Predigtexempla behandelten die Effizienz von Kirchenritualen. Damit verbunden sind die Exempla mit klerikalen Protagonisten. Nachrangig wurde das Thema von Sünden und Tugenden behandelt, gefolgt von Bruchstücken aus den hagiographischen und klassischen Traditionen. Es gab auch noch
andere christologische, eschatologische und sonstige theologische Themen, die Gegenstand von Exempla waren. Dominantes Thema jedoch war eindeutig die Kirche
als institutioneller Fokus der Laiendevotion.

Sowohl die Exempla zu den Kirchenritualen, wie auch solche, die zu den Themen Sünden und Tugenden eingesetzt wurden, thematisierten das wachsende Engagement mit den Laien, die im Zuge des Vierten Laterankonzils zu Beginn des 13. Jahrhunderts abgehalten wurden.²⁶ Insbesondere betraf dies die Beichte und Buße. In den Exempla hinsichtlich der Rituale, wurden das Bekenntnis und die Kommunion, einschließlich der Exkommunizierung, der Taufe, dem Almosengeben und dem Singen von Psalmen, behandelt.²⁷

Es gab viele Exempla, in denen die Protagonisten starben, ohne die eine oder andere Verpflichtung erfüllt zu haben. Statt einen Erlass im Himmel zu erhalten, wurden sie zeitweilig zur Erde zurückgeschickt, um das Versäumnis wieder gut zu machen. Jacques de Vitry erzählt von der Geschichte eines verstorbenen Mannes, der zu Lebzeiten wohl unwissentlich eine Beichte bei einem als Priester getarnten Teufel abgelegt hatte. Nun wurde ihm erlaubt, zur Erde zurückzukehren, um seine Beichte bei einem echten Priester erneut abzulegen. Auf diese Weise werden die Wichtigkeit von Kirchenritualen und die klerikale Autorität letztlich als göttlich und als Träger von ewigen Werten präsentiert.²⁸ Somit wird das Exemplum zur kirchenpo-

²⁶ Vgl. Primat des Papstes – Das Vierte Laterankonzil 1215: Zu seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart, S. 15, URL: https://www.kath-akademie-bayern.de/fileadmin/user_upload/Laterankonzil.pdf [Stand 24. März 2016].

²⁷ Larry Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, S.70.

²⁸ Ebd., S. 74. Vermutlich Bezug auf Crane, Thomas, ed. Jacques de Vitry, Nr. 303, S. 127, zitiert nach Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, S. 74. Siehe dazu Crane, Thomas Frederick (Hg.): *The exempla or illustrative stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*. Vol. 26. London: Folk-lore society, herausgegeben von D. Nutt 1890.

litischen Stimme instrumentalisiert. Grundsätzlich war es nicht das Ziel beim Einsatz der Exempla, den niederen Ständen zu dienen, sondern ihren Status erträglicher zu machen, wobei sie die Privilegien ihrer Ranghöheren schützen sollten. Die Gewichtung der Absichten beim Einsatz von Exempla fiel wohl zugunsten der herrschenden Schichten aus.²⁹

Die gottgegebene Ordnung sollte aufrechterhalten werden. Die Könige und Regenten sollten als Vorbild für Perfektion und moralische Integrität dienen. Der Fürstenspiegel hatte u.a. die Funktion, Inventur über den realen moralischen Stand und das tatsächliche Verhalten zu machen mit dem Ziel, den zu erreichenden und wahrenden Standard anzustreben. Erwähnt sei an dieser Stelle, dass der Fürstenspiegel im europäischen Mittelalter das Herrscherideal durch ethisch-moralische Forderungen politischer Theorien zum Ausdruck brachte und diese Forderungen nicht auf die leichte Schulter genommen wurden. Sie prägten das Denken über eine richtige und gerechte Regierung sowie über verbindliche Formen des herrschaftlichen Handelns. Fürstenspiegel kennt man schon am Hof der fränkischen Könige der karolingischen Dynastie. Im 12. Jahrhundert wurde ihre Tradition von Johannes von Salisbury mit seiner Schrift "Policraticus" neu zum Leben erweckt, obwohl sein Werk an sich nicht als Fürstenspiegel konzipiert wurde. Die dort dargelegten Ideen wurden u.a. auch von Vinzenz von Beauvais, der in Zusammenhang mit Petrus Alfonsis Dialogi contra Iudaeos auftaucht, verbreitet. 30 Juan Manuels Graf Lucanor hat dazu seinen Berater Patronio, der ihm gewissenmaßen den Spiegel vorhält und ihn zur Änderung seines Verhaltens bzw. zur Handlung im Sinne der moralischen Integrität und des standesgemäßen Edelmuts inspiriert. Somit ist das Exemplum stark ideologisch verfrachtet und soll seine Leser bzw. Hörer zur Nachahmung ermutigen.

In den moralischen Ansprüchen des *Conde Lucanor* spiegelt sich das Herrscherideal des frühen und hohen Mittelalters wider. Dabei spielt die Moralphilosophie

.

²⁹ Vgl. Larry Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, S.103.

³⁰ Vgl. Robert Šimůnek und Uwe Tresp (Hg.): *Wege zur Bildung – Erziehung und Wissensvermittlung in Mitteleuropa im 13.-16. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG 2016, S. 27.

der Stoiker eine inspirierende Rolle, die für die Unterordnung der eigenen Bedürfnisse zum Wohle der Allgemeinheit plädiert. Der Mensch könne das Lebensglück nur dadurch erreichen, dass er im Einklang mit der Weltordnung lebe. Um dies zu erreichen, müsse er tugendhaft leben. Dieser Gedanke hatte eine Wiederbelebung der Lehre von den vier Kardinaltugenden (Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit). Durch sie könne sich der Mensch von den vier Hauptlastern (Unvernunft, Zügellosigkeit, Feigheit und Ungerechtigkeit) befreien. Der stoische Herrscher müsse ein Weiser sein, damit die allgemeine Ordnung des Seins als lebendige Kraft wirke. So könne durch ihn die menschliche Gesellschaft vernünftig und gut sein. Durch seine Weisheit wäre der Herrscher imstande, jedem das zu geben, was er verdiene. Die Gerechtigkeit und Kunst des Herrschens würden sich auf diese Weise manifestieren. Dank Ciceros Schrift "De officiis" und Senecas Abhandlung "De clementia" drang diese Idee in die mittelalterliche Denkweise. Trotz ihrer unterschiedlichen Auffassung von der idealen Regierungsform, waren diese beiden Stoiker der Meinung, dass die herrschaftliche Tugend ein Wissen in sich berge, das zur Gerechtigkeit führe und mit dessen Hilfe der Herrscher die öffentlichen Angelegenheiten verwalten könne. Der Herrscher könne zu einem solchen Handeln erzogen werden. Dabei ging es aber nicht um die gnadenlose Durchsetzung von Recht, sondern auch um Barmherzigkeit. Seneca hielt die Barmherzigkeit (clementia) für eine grundlegende Voraussetzung zur Übertragung der kosmischen Ordnung in zwischenmenschliche Beziehungen. Dieses herrschaftliche Handeln solle geprägt sein von Sanftmut, Genügsamkeit, Enthaltsamkeit, Friedsamkeit, Ruhe, Geduld und Menschlichkeit. Solch ein Herrscher sei wie ein Arzt, der dem Körper der Gesellschaft Heilung bringe. Für Seneca sei die Liebe zu den Untertanen die Grundlage für einen vorbildlichen Herrscher. Ohne die genannten Tugenden wäre der Herrscher ein Tyrann, der durch Bestialität, Grausamkeit, Grobheit und Unmenschlichkeit Angst und Schrecken verbreite. Die genannte stoische Ideenkonstruktion wurde bis in die neuzeitliche europäische Rationalität vermittelt. Der Gedanke der Barmherzigkeit und deren Tugenden stehen im Einklang mit der moralisch-ethischen und politisch-gesellschaftlichen Vision des frühen Christentums, auf denen die Überlegungen des heiligen Augustin basieren.³¹ Der Herrscher ist im

.

³¹ Vgl. Robert Šimůnek: Wege zur Bildung, S. 13-14.

Grunde genommen der verlängerte Arm der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Er trägt somit eine große Verantwortung in seiner Funktion als Ausführender Gottes. Da der Gehorsam der Untertanen gleichgesetzt wird mit dem Gehorsam Gott gegenüber, ist es um so wichtiger, dass der Herrscher die Eigenschaften und den Charakter Gottes widerspiegelt. Auf dieser Grundlage präsentiert auch Petrus Alfonsi seine Gedanken in seiner *Disciplina clericalis*. Im Exempel mit der Überschrift *De benefacto* bzw. *Die gute Tat*, warnt der Lehrer seinen Schüler:

Ad haec magister: "Dico tibi, quod ille, qui denegat benefactum, denegat Deum; et ille qui non oboedit regi vel rectori, est inoboediens Deo." [...] Item: "Rex, qui rector verax est, virga Dei in terra est; et ille, qui oboedit virgae, oboedit rectori; et ille, qui non oboedit virgae, non oboedit Deo. ³²

Darauf antwortete der Lehrer: "Ich sagte dir, dass jener, der die gute Tat zurückweist, Gott zurückweist; und jener, der dem König oder Herrscher nicht folgt, ist ungehorsam gegenüber Gott." [...] Ebenso: "Der König, der ein wahrheitsliebender Lenker ist, ist das Szepter Gottes auf Erden. Wer dem Szepter gehorcht, gehorcht dem Lenker; wer dem Szepter nicht gehorcht, gehorcht Gott nicht." ³³

Diese Aussagen gehen auf die Aussage des Apostels Paulus in seinem Brief an die Römer zurück, in dem er die Christen zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit auffordert:

Jede Seele unterwerfe sich den übergeordneten staatlichen Mächten! Denn es ist keine staatliche Macht außer von Gott, und die bestehenden sind von Gott verordnet. Wer sich daher der staatlichen Macht widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes; die aber widerstehen, werden ein Urteil empfangen. Denn die Regenten sind nicht ein Schrecken für das gute Werk, sondern für das böse. Willst du dich aber vor der staatlichen Macht nicht fürchten, so tue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben; denn sie ist Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe für den, der Böses tut. Darum ist es notwendig, untertan zu sein, nicht allein der Strafe wegen, sondern auch des Gewissens wegen. Denn deshalb entrichtet ihr auch Steuern; denn es sind Gottes Diener, die eben hierzu fortwährend

³² Disciplina Clericalis, S. 144.

³³ Ebd., S. 145.

beschäftigt sind. Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid: die Steuer, dem die Steuer; den Zoll, dem der Zoll; die Furcht, dem die Furcht; die Ehre, dem die Ehre gebührt!³⁴

Somit gründet sich der mittelalterliche Fürstenspiegel auf der christlichen Auffassung des ersten Jahrhunderts, der auf die von Gott festgelegte Ordnung hinweist, die sich im Verhältnis zwischen Herrscher und Untertanen um ein friedliches irdisches Dasein bemüht und auf gegenseitigen Vorteil bedacht ist.

In seiner Schrift "De civitate Dei" greift der heilige Augustinus von Hippo diese Auffassung von der gesellschaftlichen Ordnung und der Rolle des Herrschers auf und macht sie zur Grundlage des mittelalterlichen Herrscherideals. Die Macht eines Herrschers im Sinne Gottes basiert auf Pflicht und Dienst und auf der Grundlage der Gnade, die ihm von Gott erteilt wurde. Das göttliche Herrschaftssystem bringt den Untertanen die Gerechtigkeit und die in irdische Barmherzigkeit verwandelte Gnade. Die *pax* in diesem System sollte ein Frieden der Barmherzigkeit und nicht ein durch Waffen gesicherter Frieden sein. *Pax, ordo, iustitia* (Friede, Ordnung, Gerechtigkeit) sind nach der Überzeugung des heiligen Augustinus die drei Pfeiler, die zur Harmonie der Gesellschaft führen würde, welche das Kommen des Königreiches Gottes unter Jesus Christus als König erwarten solle.³⁵

Die letzte wichtige Entwicklung hinsichtlich des öffentlichen Exemplums als Vorläufer der Tradition Chaucers war Boccaccios *De casibus virorum illustrium*. Es wurde in lateinischer Sprache verfasst und war wahrscheinlich das einflussreichste und das am weitesten verbreitete Werk während der zwei Jahrhunderte nach seinem Tod. Es wurde auch zur Quelle der Inspiration einer Anzahl von Übersetzungen und Nachahmungen, so dass die Gelehrten sogar von einer *De casibus* Tradition sprachen. Dies schloss Folgendes mit ein: die italienische Übersetzung von Giuseppe Betussi, Chaucers Mönchsgeschichte (*Chaucer's Monk's Tale*), Laurence de Premierfaits *De cas de nobles hommes et femmes*, Lydgates *Fall of Princes*, die spani-

³⁴ Römerbrief, Kapitel 13, Verse 1-7, Elberfelder Bibelübersetzung.

³⁵ Vgl. Robert Šimůnek: Wege zur Bildung, S. 16-17.

sche Sammlung Caída de príncipes des späten 16. Jahrhunderts, A Mirror for Magistrates, und die deutsche Übersetzung von Jacob Ziegler. A Mirror for Magistrates erzeugt eine explizite Verbindung zwischen De casibus und dem Fürstenspiegel. Caxton nennt Boccaccios Werk den De Casu Principum. Am überzeugendsten scheint die Verbindung zwischen dem Fürstenspiegel und Boccaccios Werk selbst zu sein. Boccaccios Ziel deckt sich mit der Zielsetzung des Fürstenspiegels, nämlich die Unterweisung von Fürsten. Ein weiteres Werk als Vorläufer des De casibus ist Petrarchas De viris illustribus, von dem Boccaccios Werk den Titel und vielleicht ihr allgemeines Design übernimmt. Dennoch ist Petrarchas Zentralthema bei diesem Werk nicht Fortuna. Dieses Thema behandelt er eher in De remediis utriusque fortune, ein anderes weitverbreitetes Werk Petrarchas; seine Erzählungen sind in der Regel länger als Boccaccios Erzählungen und sind auch eher biographischer als beispielhafter Art. Das Werk De remediis benutzt oft die Exempla, aber es ist nur zufällig, dass das Königtum thematisiert wird. Boccaccio hingegen behandelt in seinem De casibus die Themen Fortunas Glück, Königtum und das Exemplum in konzentrierter Art und Weise.³⁶

Die Monarchie war ein Thema, das Petrarcha sehr interessierte, denn sein Interesse galt der Wiederherstellung der Einheit Italiens. Dante hatte dasselbe Anliegen. Sowohl Petrarcha als auch Dante bejahten die Monarchie sehr. Anders war es bei Boccaccio. Seine Einstellung zur Monarchie war eher ambivalent und paradox.³⁷ Hier zeigt sich die Einflussnahme in die Politik mittels Exempla als didaktisches Mittel zur Belehrung der Öffentlichkeit.

Das Exemplum war das dominante Erzählgenre in der Tradition Chaucers. Von seinen vier wichtigsten Werken, nämlich *Canterbury Tales*, *Confessio Amantis*, *Regement of Princes* und *Fall of Princes*, sind alle – mit Ausnahme des erstgenannten Werkes – Sammlungen von Exempla. Das Exemplum und das Thema der Exemplarität ziehen sich auf allen Ebenen durch. Von den vierundzwanzig Erzählungen können vier bis zwölf von ihnen als Exempla bzw. als Sammlungen von Exempla

³⁶ Vgl. Larry Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, S. 119-121.

³⁷ Vgl. ebd., S. 122.

bezeichnet werden: die *Friar's Tale*, *Monk's Tale* (Exemplasammlung), die *Nun's Priest's Tale* und die *Manciple's Tale* als Exempla oder Exemplasammlungen. Man könnte noch drei der pathetischen Erzählungen (*Man of Law's Tale*, *Clerk's Tale*, *Prioress's Tale*) sowie die *Wife of Bath's Tale* auf der Grundlage ihrer exemplarischen Beziehung zur parodistischen Predigt im Prolog dazuzählen. Die Prologe kehren wiederholt zur Opposition zwischen moralischem Ernst und narrativem Spiel zurück, und der Rahmen der Ständesatire macht jede Erzählung implizit zu einer Exemplifikation der sozialen Position des Charakters, der spricht.³⁸ Die Kirche, die Nobilität und das gemeine Volk werden sozialkritisch untersucht:

Chaucer did not need to make a pilgrimage himself to meet the types of people that his fictitious pilgrimage includes, because most of them had long inhabited literature as well as life: the ideal Knight, who had taken part in all the major expeditions and battles of the crusades during the last half-century; his fashionably dressed son, the Squire, a typical young lover; the lady Prioress, the hunting Monk, and the flattering Friar, who practice the little vanities and larger vices for which such ecclesiastics were conventionally attacked; the prosperous Franklin; the fraudulent Doctor; the lusty and domineering Wife of Bath; the austere Parson; and so on down through the lower orders to that spellbinding preacher and mercenary, the Pardoner, peddling his paper indulgences and phony relics. One meets all these types throughout medieval literature, but particularly in a genre called estates satire, which sets out to expose and pillory typical examples of corruption at all levels of society. [...] The pilgrims' facial features, the clothes they wear, the foods they like to eat, the things they say, the work they do are all clues not only to their social rank but to their moral and spiritual condition and, through the accumulation of detail, to the condition of late-medieval society, of which, collectively they are representative. ³⁹

Das Predigtexemplum, wie auch das öffentliche Exemplum, bildeten unterschiedliche und dennoch komplementäre Vehikel der Kirche, und sie dienten dazu, ihre institutionelle Kontrolle des säkularen Lebens zu erhöhen. Die Tradition Chaucers machte vom Exemplum Gebrauch, um ihre eigene Autorität zu festigen. Die textuale Autorität blieb der Geistlichkeit vorbehalten. Das öffentliche Exemplum stellt den Monarchen als die Quelle laienpolitischer Autorität dar. Diese Kombination setzt das Textuelle auf eine politische Grundlage und verleiht ihm die politische

_

³⁸ Vgl. Larry Scanlon: *Narrative*, *Authority and Power*, S. 137.

³⁹ Stephen Greenblatt: Northon Anthology, Band A, S. 242-243.

Wirkung, die selbst der wirksamste hierokratische Fürstenspiegel nicht bieten konnte. Die Wichtigkeit des Exemplums spiegelt sich in ihrer politischen Dimension wider. Die Tragweite dieses Mittels wurde lange Zeit übersehen. Der allgemeine Einfluss des Fürstenspiegels im spätmittelalterlichen England war vernachlässigbar gering. Das Genre des Exemplums wurde lange Zeit als apolitisches Instrument angesehen. Die Tradition Chaucers machte aus verschiedenen Erzählungen aus seinen Werken eine Erweiterung der Tradition des Fürstenspiegels. So greifen die Erzählungen Tale of Melibee, Monk's Tale, Confessio Amantis, Regement of Princes, Fall of Princes und selbst die Erzählungen Clerk's Tale und Nun's Priest's Tale die grundlegendste ideologische Einstellung auf und machen den Monarchen sowohl zum Subjekt der öffentliche Unterweisung, als auch zum Gewährleister der öffentlichen Autorität. Das Werk De regimine principum von Aegidius Romanus war von besonderem Interesse für die Ratgeber von Richard II. und mag wohl einen intellektuellen Rahmen für seine absolutistischen Ambitionen gebildet haben. 40 Die mittelalterliche monarchische Macht war von diskursiven Formen wie die Erzählung, die wir zur Literatur zählen, abhängig. Die autoritative literarische Tradition in der Ausdrucksweise und die weitverbreitete kulturelle Sorge um das Wesen und die Begrenzungen des Königtums als konkurrierende Aspekte einer breit angelegten Organisation von Laienformen von Autorität, trugen wesentlich zur Entstehung der Tradition Chaucers bei.⁴¹

Die Rezeption der Leser ging konform mit der Veränderung der Denkweise in der Gesellschaft. Ein Pater des 12. Jahrhunderts konnte die *Disciplina clericalis* nicht auf dieselbe Weise lesen wie ein geistlicher aus dem 13. Jahrhundert. Während ein Leser des 12. Jahrhunderts die Exempla ernst nahm, zeigte Boccaccio und viele seiner Zeitgenossen Verachtung gegenüber Bettelmönchen und ihrer Verwendung von Exempla in ihren Predigten. Vorreiter dieser Einstellung war sein Vorbild, der bekannte italienische Dichter und Philosoph Dante Alighieri. Für Boccaccio galten die Exempla einfach nur als Märchen. So wurden in seinen vier im *Dekameron* neu

⁴⁰ Vgl. Larry Scanlon: Narrative, Authority and Power, S. 138.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 141.

erzählten Geschichten Petrus Alfonsis dargestellt. Diese Veränderung der Einstellung des Autors und der Leser hatten eine Veränderung im physischen Text der *Disciplina* in der Struktur und Zusammenstellung von Manuskripten zur Folge. Im 14., 15. und 16. Jahrhundert gab es keine chronologische Abfolge von Fabel, Exemplum und Märchen. ⁴²

Der Autor eines Textes verschriftet in seinen Ausführungen auch seine Gedanken, Überzeugungen und Absichten. So werden durch den Autor die Exempla in eigene Texte eingefügt, adaptiert, verändert, um die eigenen Ziele zu erreichen. Während für Petrus Alfonsi und Juan Manuel die Exempla primär konstruktiv belehrend sein wollen, will Boccaccio vor allem die vergnüglichen Aspekte des Lebens ansprechen, unabhängig vom Nutzen oder Schaden am Mitmenschen, was demzufolge einen verantwortungsloser Lebenswandel nach sich ziehen mag. Chaucer stellt die Verantwortung heraus, die mit einem Exemplum als moralische Beispielhaftigkeit für Tugenden einhergeht. Dies drückt er in der abschließenden Erzählung seiner Canterbury Tales aus. Die Erzählung des Pfarrers drückt aus, dass es nicht ausreicht, Moral als dictum zu verkündigen, sondern sie muss durch das factum der Deckungsgleichheit der Integrität und somit des Handelns des Verkündigers mit dem Gesagten praktisch untermauert werden. So schreibt der englische Gelehrte Larry Scanlon:

Indeed, clerical writers themselves frequently described Christ as an exemplum. Yet the emphasis both Chaucer and Gower place on exemplarity as doing, as *factum*, rather than *dictum*, distances clerical authority from the textual. If even Christ's dicta depend on his *facta*, then the textual authority of the clergy must always be secondary to their actual piety as a group of historical individuals. The emphasis on exemplarity carries the burden of the anti-clerical polemic, and if anything Chaucer's greater reliance on narrative makes his text the more polemical on this point.⁴³

⁴² Vgl. Larry Scanlon: *Narrative, Authority and Power*, S. 156-157.

⁴³ Ebd., S. 9-10.

Hier steht die Beanspruchung von Autorität durch die Institution Kirche in dichotomischer Opposition zur erworbenen Autorität durch den Lebenswandel des Verkündigers. Die Erzählung *Friar's Tale* basiert auf ein Predigtexemplum, welches die Misshandlung der Armen durch die Nobilität anprangert. In der *Summoner's Tale* sind sowohl der Prolog als auch der Epilog der antifraternalen Tradition entnommen und richten ihre Kritik gegen die Kirche. Grundaussage ist: mehr Sein als Schein. Dadurch gewinnt das Exemplum an Autorität, die sich in der Einflussnahme der Textrezipienten nachhaltig auswirken kann. Texte, die zur Verbesserung der Lebensqualität verfasst wurden, haben über die Jahrhunderte großen Anklang bei den Lesern gefunden, und insbesondere bei solchen, die auf der Suche nach neuen und besseren Lebenswegen waren und sind. Aus diesem Grund hatte die *Disciplina clericalis* solch großen Einfluss auf die Nachwelt in der Novellistik. Solche Werke basieren auf dem Gedanken eines besseren Lebens und somit einer besseren Gesellschaft. Gerade die Novelle ist durch ihren geradlinigen Handlungsablauf zielführend.

Durch die wiederholte Verwendung des Exemplums gelang es Chaucer, die Tradition des Lateinischen der Kirche auf die Tradition der Umgangssprache (*vernacular*) zu transferieren. Entweder wurden ihm die Modelle von Autorität direkt von der Kirche zugetragen, oder er betrachtete sie im Lichte von Petrarcha und Boccaccio, die eine eigene Vorstellung von Kirchenautorität hatten. Das Exemplum war eines der Hauptmittel, um die Autorität der Kirche abzubilden. Nach Chaucer und Gower, führten Hoccleve und Lydgate diesen Prozess fort. Das Exemplum hatte in seiner narrativen Form die Funktion, das Wesen der Autorität als kulturelle und ideologische Struktur zu vermitteln. Die mittelalterlichen Gespräche legten mehr Wert auf die Funktion als auf die Form. Die mittelalterliche Kultur war sehr daran interessiert, die Erzählung zu verwenden, aber sie hatte weniger Interesse daran, darüber zu diskutieren. ⁴⁶

⁴⁴ Vgl. Larry Scanlon: Narrative, Authority and Power, S.148.

⁴⁵ Vgl. Die Novelle – Duden, URL: http://www.duden.de/rechtschreibung/Novelle#b2-Bedeutung-1 [Stand 02. März 2016].

⁴⁶ Vgl. Larry Scanlon: Narrative, Authority and Power, S. 25-31.

Die mittelalterlichen Exempla stehen in der Tradition der aristotelischen Rhetorik. Es wird unterschieden zwischen realen historischen Beispielen und erfundenen Fabeln und Parabeln. Dabei kommen den Beispielen aus dem christlichen hagiographischen Schrifttum die gleiche *auctoritas* wie den historischen zugute. Mittelalterliche Exempla sind allerdings mehr Aussprüche (*dicta*) als Taten (*facta*).⁴⁷

Moderne Gelehrte sehen das Exemplum als etwas, das völlig von der etablierten Autorität abhängig ist, und die Autorität, die es vermittelt, meist religiöser Natur ist. So beschränkt sich das Exemplum in den Literaturstudien des Mittelenglischen meist auf das Predigt-Exemplum, wodurch die öffentlich-politischen bzw. klassischen Exempla eher ignoriert wurden. Die Kirche verwendete das Exemplum nicht so sehr, um die christliche Lehre zu vermitteln, sondern sie machten davon Gebrauch, weil die Erzählung durch ihre rhetorische Besonderheit Überzeugungskraft verlieh. Als Kontrast zur Doktrin (*verba*), empfahl der Kirchengelehrte Ambrosiaster, Autor des frühesten Kommentars über die dreizehn paulinischen Episteln⁴⁸, den Predigern, Exempla in ihre Predigten einzubauen, um die Zuhörer leichter zu überzeugen.⁴⁹

Das Exemplum bleibt ein wichtiges Genre – wenn man es so nennen kann – bis in die Renaissance hinein, doch die Vorstellung der Exemplarität agiert noch viel längere Zeit als Quelle literarischer Autorität. Als kirchentypische klassische Form des späten Mittelalters, verlieh das Exemplum der hervorkommenden Laientraditionen, wie der englischen Tradition zur Zeit Chaucers Autorität. Die literarische Autorität beschränkte sich dabei nicht auf das Sakrale, sondern verlieh dem Exemplum auch eine Art priesterliche Autorität, welche sich bis in unsere heutige Zeit erstreckt. ⁵⁰

⁴⁷ Vgl. Gert Ueding: *Wege moderner Rhetorikforschung: Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. 2014, S. 321.

⁴⁸ Ambrosiaster - early Christian writer, URL: http://www.britannica.com/biography/Ambrosiaster [Stand 19.März 2016].

⁴⁹ Vgl. Larry Scanlon: Narrative, Authority and Power, S. 31.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 349.

10.3 Heinrich Steinhöwel und die Erzählungen des Petrus Alfonsi in Deutschland und England

Der Einfluss der Erzählungen des Petrus Alfonsi gelangte auch nach Deutschland. Der in Weil der Stadt im Jahr 1411/12 geborene Schriftsteller, Übersetzer und Mediziner Heinrich Steinhöwel wurde ebenfalls von den Rahmenerzählungen des Petrus Alfonsi beeinflusst. Professor Gerd Dicke von der katholischen Universität Eichstätt schreibt über Steinhöwel:

Als Sproß einer ratsfähigen Esslinger Bürgerfamilie und als Sohn wohl des um 1407 nach Weil der Stadt übersiedelten Heinrich Steinhöwel d. Ä. gelangte der dort um 1411/12 geborene Literat zu einer soliden akademischen Bildung. Nicht minder profund war seine vielleicht schon an den Studienorten erworbene literarische⁵¹ – im »Übersetzungszentrum« Wien, wo er die Artes, und in der Literaturlandschaft der oberitalienischen Renaissance in Padua, wo er zunächst das kanonische Recht und dann die Medizin studierte. Nach mutmaßlicher medizinischer Lehrtätigkeit in Heidelberg und einer Stadtarztstelle in Esslingen erreichte Steinhöwel nicht zuletzt durch vermittlerisches Zutun des Esslinger Stadtschreibers Niklas von Wyle 1450 die berufliche Etablierung als Ulmer Stadtarzt. Ihr folgte rasch auch die gesellschaftliche (durch vertragliche adelsgleiche Privilegierung), die private (um 1453 Heirat der Augsburger Patrizierin Anastasia Egen) und materielle (1455 Hauskauf in Ulm und weitere Immobiliengeschäfte). [...] Mit 49 Jahren, 1461 wird der Ulmer Stadtarzt [...] erstmalig literarisch tätig [...].

Heinrich Steinhöwel zählt zu den erfolgreichsten Autoren im deutschen Frühhumanismus. Sein deutschsprachiges Oeuvre weist eine erhebliche Vielfalt an literarischen Gattungen und Stofftraditionen auf. Steinhöwel beschränkt sich in seinem literarischen und übersetzerischen Schaffen nicht auf humanistische Texte, sondern bestimmt sein literarisches Programm stets danach, *ob etwaz nutzbars hochsynnigs vnd gåtes in latinischer geschrift gesetzet wa^ere. das in teútsche sprache . zetransferieren . zebringen . vnd das die teutschen der latine vnkúnnend so^ellicher gåtheyt auch nit wa^eren beraubet.⁵³ Abgesehen von seiner medizinischen Schrift, dem*

⁵¹ In der Fussnote schreibt der Autor als Referenz 13: Vgl. zu Steinhöwels Belesenheit Drescher (ed. Clar. Mul., p. XXXVIII-XL).

⁵² Gerd Dicke: *Heinrich Steinhöwels Esopus und seine Fortsetzer*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1994, S. 3-4.

⁵³ Vgl. ebd., S. 6.

"Büchlein der Ordnung der Pestilenz" (1446), sind in seinem Werk spätantiker Prosaroman, Chronistik und Ständespiegel ebenso vertreten wie die Aesopischen Fabeln, Poggios Fazetien sowie Petrarcas "Griseldis" und Boccaccios "De claris mulieribus". ⁵⁴

Wie bei Petrus Alfonsis haben Steinhöwels Werke das Ziel, zu unterweisen und dem Leser Hilfe und Nutzen für das Leben zu bringen. Zum Maßstab für die erzieherische und lebensorientierende Leistung seiner Werke erhebt er nicht zuletzt die Menge der Leser, die er erreicht.⁵⁵

Mit seiner ,Griseldis' (1461/62) und seinem Äsop, der erstmals 1476/77 in einer lateinisch-deutschen Ausgabe in Ulm auf den Markt kam, erzielte Steinhöwel seine größten Erfolge. Die beiden Werke erfreuten sich großer Beliebtheit. Bis zum Jahr 1500 wurde die "Griseldis" in 12 Handschriften und 14 Drucken wiedergegeben. Eine hohe Überlieferungsdichte bezeugt auch der Äsop in 13 Wiegendrucken oder Inkunabeln, drei Druckabschriften sowie zwei Bearbeitungen in niederdeutscher bzw. ripuarischer Sprache. Außerdem wurden beide Werke im 16. Jahrhundert in zahlreichen Druckauflagen und Bearbeitungen verbreitet. Dank seines Engagements für das neue Buchdruckergewerbe und seine enge Zusammenarbeit mit dem Ulmer Drucker Johann Zainer konnten sich Steinhöwels Werke großer Verbreitung erfreuen. ,Apollonius' und ,Griseldis' hatte er bei Günther Zainer in Augsburg zum Druck gegeben. Steinhöwel veranlasste, dass sich dessen Bruder Johann Zainer im Jahr 1472 in Ulm niederlassen konnte. Aufgrund seiner Stellung als Stadtarzt hatte Steinhöwel ein gutes Einkommen, wodurch er Johann Zainer finanziell unter die Arme greifen konnte. So verhalf er dem Drucker zu einer aufwendigen Ausstattung seiner Drucke und schoss erhebliche Summen für die Druckkosten seiner Übersetzungen und der hierzu parallel veröffentlichten lateinischen Texte vor.⁵⁶ Die

⁵⁴ Vgl. MRFH – Marburger Repertorium zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus – *Heinrich Steinhöwel*, URL: https://www.mrfh.de/drucken.php?bio_id=6. [Stand 05. August 2020].

⁵⁵ Vgl. Gerd Dicke: Heinrich Steinhöwels Esopus und seine Fortsetzer, S. 6.

⁵⁶ Marburger Repertorium zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus – *Heinrich Steinhöwel*, URL: http://www.mrfh.de/drucken.php?bio_id=6 [Stand 19. Mai 2014].

Esopus-Erstausgabe wurde in doppelter sprachlicher Form dargeboten, nämlich in lateinischer und deutscher Sprache. Der Esopus kann als Modellfall der literarischen Kommunikation im Medium des Druckes angesehen werden. Zweifelsohne war Steinhöwel dadurch, dass er die neuen Möglichkeiten der Verbreitung seiner Werke durch die neue Technik des Druckens erkannte und sich diese zunutze machte, ein Literatur-Unternehmer, der durch die erhöhte Verbreitungsdichte seines Esopus quasi als Massenprodukt ebenfalls indirekt zur Einflussnahme Petrus Alfonsis auf die Literatur des 15. Jahrhunderts in Deutschland beitrug, wobei die Kriterien wie Auflagenhöhe, Zahl der verkauften Exemplare, Verbreitungsgebiet, Leserschaft, usw. diesem Einfluss eine Hebelwirkung verschafften, wenn auch zuverlässige Quellen über "Vertriebsformen und -netze, Absatzgebiete, Abnahmemengen, Verkaufszahlen, Lagerbestände, Herstellungskosten, Gewinnspannen, Verlagsprogramme und Sortimentszusammensetzungen, Absatzhöhen und -flauten" fehlen. In bestimmten Gebieten konnte man allerdings den Kurs und die Kaufkraft der jeweiligen Währung ermitteln. So ist der Schätzpreis eines halben Guldens für das Berliner Exemplar des Esopus keine abstrakte Größe, was auf einen sehr hohen Preis für ein solches Buch schließen lässt. Ein Münchner Holzhacker hätte im Jahr 1488 für den Erwerb des Esopus 7,5 Tage oder ein Augsburger Erntehelfer sogar 16 Tage dafür arbeiten müssen. So waren die Zugangsbedingungen von einfachen Lohnarbeitern neben den fehlenden Bildungsvoraussetzungen noch schwer überwindbare Hindernisse für eine Massenverbreitung. Erst gegen Ende des Jahrhunderts fielen die Druckpreise durch günstigere Herstellungsvarianten auf etwa ein Drittel oder ein Viertel der zu Ende des siebten Jahrzehnts üblichen Werte, und mit dem "Ende der Inkunabelzeit war die Abwärtsbewegung der Bücherpreise erst auf halber Strecke angelangt." Der Preisrückgang setzte sich im 16. Jahrhundert fort.⁵⁷ Somit erhöhte sich zwangsläufig die Verbreitung des Werkes.

Circa vier Jahre später ließ Steinhöwel den "Ulmer Äsop" drucken. Er spiegelt das Interesse an der klassischen römischen und griechischen Kultur wider, was typisch war in der Übergangszeit vom späten Mittelalter zur Renaissance. Der "Ulmer

⁵⁷ Vgl. Gerd Dicke: *Heinrich Steinhöwels Esopus*, S. 7-8, 14, 16, 220, 260, 263.

Äsop' beinhaltete eine Lebensbeschreibung des Aesop, sowie Erzählungen von Petrus Alfonsi und Poggio. Bei den Letzteren handelt es sich um amouröse Abenteuer verheirateter Frauen, was stark an die Unterhaltungsliteratur im Sinne Boccaccios erinnert, was wiederum die Erzählungen zur beliebten Lektüre machte. 58 Für Steinhöwel, der in seiner gedruckten Ausgabe des Esopus die Geschichten des Petrus Alfonsi aufnahm, handelte es sich bei den Erzählungen des Petrus Alfonsi aus der Disciplina clericalis lediglich um Fabeln. Steinhöwel nahm einen Text aus den ösopischen Fabeln eines lateinischen Manuskripts (Ms) aus dem 13. Jahrhundert und kombinierte ihn mit Fabeln von Avianus, Poggio Braccionlini und 15 Fabeln aus der Disciplina und veröffentlichte seine Kompilation in lateinischer und deutscher Sprache. Steinhöwel gab diese Geschichte mit eigenen Worten wieder. Sein englischer Übersetzer William Caxton, nahm sich große Freiheiten heraus bei der Übertragung ins Englische. Auf diese Weise fanden die Erzählungen aus der Disciplina weite Verbreitung und waren als Einzelfabeln im Esopus vom 16. bis ins 19. Jahrhundert bekannt. Die Verbindung von Petrus Alfonsis Erzählungen mit Steinhöwels Esopus wurde im Sinne des Petrus Alfonsi als moralisch-didaktische Anweisung und als Unterhaltungslektüre zugleich rezipiert.⁵⁹

10.3.1 Aufbau des antiken Äsopus

Der griechische Fabulierer Äsop stellte in der Antike des 7. Jh. vor Christus eine Sammlung von Fabeln zusammen. Es handelt sich um mythische und säkulare kurze Geschichten, die als Gleichnis dargestellt werden. Ähnlich wie in Petrus Alfonsis *Disciplina clericalis*, geht es in den Geschichten um menschliche Eigenschaften und Charakterzüge wie Geiz, Eitelkeit, Dummheit, Stolz, Lug und Trug, usw. Dabei wirken sie wertend und urteilend, aber nie vernichtend oder verdammend. Daher kann man davon ausgehen, dass Petrus Alfonsi den 'Äsopus' als inspirierende Schablone für seine Rahmengeschichten verwendete. Da der 'Ulmer

_

⁵⁸ Vgl. ZVAB.com – AESOPUS - VITA ET FABULAE. (= ULMER AESOP). OS 912. Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt. STEINHÖWEL, HEINRICH: Verlag: Ludwigsburg, Edition Libri Illustri, 1995, URL: https://www.zvab.com/AESOPUS-VITA-FABULAE-ULMER-AESOP-912/22893649808/bd [Stand 01. August 2020].

⁵⁹ John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 138-139.

Äsop' nicht nur eine Lebensbeschreibung des antiken Äsop, sondern auch Erzählungen von Petrus Alfonsi beinhaltet, ist von einer gegenseitigen Induktion auszugehen: Der griechische Äsop beeinflusste Petrus Alfonsi und dieser beeinflusste wiederum Steinhöwel. Schließlich war es Petrus Alfonsi, der u.a. auch die arabischen und persischen Fabeln durch seine Übersetzungen und die Disciplina clericalis in Europa bekannt machte.

Die Charaktere in Äsops Fabeln sind Tiere, Pflanzen und Götter mit menschlichen Eigenschaften, sowie berühmte Zeitgenossen. Der Fuchs ist immer schlau, die Schildkröte präsentiert sich ruhig, langsam und gründlich, der Wolf zeigt sich als grausam, der Löwe präsentiert sich manchmal als wütend und die Maus als Befreier des Löwen. Es gibt immer einen Konflikt zu lösen. Die Handlungen in den Fabeln sind einfach gestaltet, was dem Leser ermöglicht, sich ohne Ablenkung auf die Moral der Geschichten zu konzentrieren. Die Moral der Geschichten plädiert für erstrebenswerte Eigenschaften wie Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Reinheit, Vernunft, Umsicht, Weisheit und Vorsicht. Die belehrende Intention findet sich sowohl in der *Disciplina clericalis* als auch im "Ulmer Äsop" wieder.

10.3.2 Aufbau des 'Ulmer Äsop'

Die folgenden sechs Sammlungsteile bilden den "Ulmer Äsop": Vita Äsops nach Rinuccio da Castiglione (Rimicius), Fabeln des Romulus, Romulus-Extravaganten, Fabeln des Rinuccio, Fabeln Avians, Schwänke des Petrus Alfonsi und Fazetien des Poggio Bracciolini. Der *Esopus* besteht nicht ausschließlich aus Fabeln. Die Textauswahl und ihre Anordnung sind dem Herausgeber Steinhöwel zuzuschreiben, der alle Sammlungsteile in Latein und Deutsch dargestellt. Zunächst

⁶⁰ Helmut Kind / Helmut Rolfing: *Gutenberg und der europäische Frühdruck: zur Erwerbungsgeschichte der Göttinger Inkunabelsammlung*, Göttingen: Wallstein Verlag 1995, S. 40.

⁶¹ Aesop – Dimiter Inkiow: *Aesops Fabeln*, S.31-33 (vgl. Der Rabe und der Fuchs); S. 49-51 (vgl. Der Fuchs und der Hahn).

⁶² Ebd., S. 51-53 (vgl. Der Hase und die Schildkröte).

 $^{^{63}}$ Ebd., S. 79-80 (vgl. Das Lamm und der Wolf).

⁶⁴ Ebd., S. 36-38 (vgl. Der Löwe und die Maus).

erscheint der lateinische Text, gefolgt von einer von Steinhöwel angefertigten Prosaübersetzung, der auch die Holzschnitte zugeordnet sind. Den Rahmen der Sammlung bildet die deutsche Vorrede Steinhöwels und ein Register der *gemainen puncten der materi diß büchlins* (die gemeinen Punkte der Materie dieses Büchleins).⁶⁵

Der 'Ulmer Äsop' beginnt mit einem lateinischen Zitat. Er beinhaltet den Werkstitel (*Vita Esopi fabulatoris clarissimi*...), den Hinweis auf die griechische Originalund die lateinische Übersetzungssprache (*e greco latina* ...), den Namen des Übersetzers (*per Rimicium facta* ...) und den Namen und Stand des Widmungsadressaten (*ad reverendissimum patrem dominum Anthonium tituli sancti Chrysogoni presbiterum Cardinalem*). Die *Disciplina clericalis* beginnt mit einem Zitat von Moses Maimonides, der sich an seinen Übersetzer Samuel ibn Tibbon richtet. Er spricht sich gegen eine wortwörtliche Übersetzung aus:

Vielmehr muß sich der Übersetzer zuerst den Gedankengang klarmachen; dann soll er ihn so berichten und darstellen, daß er in der anderen Sprache verständlich und ganz klar wird. Das ist nicht zu erreichen, wenn er nicht manchmal die Folge des früher oder später Gesagten abändert, ein einziges Wort durch mehrere und mehrere durch ein einziges wiedergibt, manche Wendungen fortläßt und andere hinzufügt, bis der Gedankengang klar geordnet und ganz klar ist und der Ausdruck verständlich wird als ein der Sprache, in die übersetzt wird, gemäßer. 66

Diesem Zitat folgt das Vorwort, dessen Einleitung an die paulinischen Briefe erinnert: "Dies sind die Worte des Petrus Alfonsi, eines Dieners Jesu Christi, der dieses Buch verfaßt hat: Mein Dank gehört Gott…" Sie ähneln den Worten des Paulus in seiner Grußformel am Anfang seiner Briefe: "Paulus, Knecht Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes",⁶⁷ oder: "Paulus, Apostel,

⁶⁵ Vgl. Piroska Máthé, "Heynlin de Lapide, Johannes", in: Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 98-100, URL: http://www.lwl.org/komuna/pdf/Bd_35.pdf [Stand 29. Juli 2014].

⁶⁶ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 136.

⁶⁷ Römer, Kapitel 1, Vers 1, Elberfelder Bibelübersetzung.

nicht von Menschen <her>, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn aus den Toten auferweckt hat."⁶⁸

Die Erzählungen aus der *Disciplina* wurden von Steinhöwel nicht 1:1 übertragen, sondern seine deutsche Übersetzung wich von der 'Disciplina'-Vulgatfassung (ed. HILKA/SÖDERHJELM) stark ab. Von den 34 Exempeln der *Disciplina*, wurden die folgenden Exempel in den *Ösopus* übernommen. Zur besseren Übersicht wird nachfolgend eine Liste der Entsprechungen in arabischen Zahlen aufgeführt:

Disciplina →	Ösopus
1+2	142
15-17	143-145
19	146
22	147
6	148
12	149
23	150
11	151
13	152
9	154
10	155
20	156

Übernahme von Exempeln der Disciplina clericalis in den Ösopus

Ähnlich wie Petrus Alfonsi will Steinhöwel keine stilistische imitatio produzieren, da er der Meinung ist, das Original müsse von seinem Publikum verstanden werden.⁶⁹ Daher wagte er eine sinngemäße Übermittlung der Vorlage:

69 Vgl. Gerd Dicke: *Heinrich Steinhöwels Esopus*, S. 45-46.

⁶⁸ Galater, Kapitel 1, Vers 1, Elberfelder Bibelübersetzung.

Wie somit der Anspruch des Originals im Hinblick auf die Form- und Stilbewahrung im Verständlichkeitsanspruch des Publikums die Grenze findet, muß andererseits die etwaige Publikumserwartung einer Fabelvermittlung in Reimen vor der dem Original geschuldeten größtmöglichen Konvergenz des Übersetzungstextes zurückstehen.⁷⁰

Steinhöwel ging es in seinen Texten nicht darum, die historische "Originalität" auf Biegen und Brechen zu erhalten, sondern offensichtlich mehr um die aktuelle lebenshilflichen Qualität der "Originale". Dazu mussten die zu erwartenden Verständnisbedingungen eines anonymen Publikums mit den Literaturansprüchen in Einklang gebracht werden. So wurden die Texte nicht auf einen kleinen Zirkel mit speziellem literarischem Interesse abgestellt, sondern auf ein breites Publikum. Dies war durch die neue Kommunikationsform des Drucks nun möglich geworden.⁷¹

Petrus Alfonsi und Heinrich Steinhöwel waren jedoch keine Einzelfälle, wenn es darum ging, ursprüngliche Quelltexte für ihre Texte im Hinblick auf ihre Intentionen und Leserkreise zu verändern bzw. neu zusammenzustellen; dies war überhaupt charakteristisch für das Mittelalter. Exemplarisch zeigt uns das Vorgehen des Petrus Alfonsi in der Disciplina clericalis, wie eine Neukonzeption aussehen konnte. Er nahm ursprüngliches Material aus dem Orient und goss es in neue und originell anmutende Texte, die auf die Bedürfnisse und Umstände seiner Zeitgenossen abgestimmt wurden. Zu den Lesern und Verwertern seiner Disciplina zählten zum Beispiel Geschichtenerzähler, Lehrer, Prediger, Moralisten.⁷² Unter ihnen gab es auch Autoren, die wiederum Texte aus der Disciplina für ihre eigenen Zwecke abänderten. So wurde in einem Manuskript eine erweiterte Manuskriptausgabe der Disciplina mit einer großen Anzahl Predigten in Paris gefunden. Der Verfasser dieser Ausgabe nahm eine komplette Überarbeitung der Disciplina vor. Er strich einige Aphorismen und Exempla und fügte neue Geschichten an ihrer statt hinzu, die eher christlicher bzw. katholischer Natur waren. Die Leser dieser Ausgabe waren Prediger aus Bettelorden, die sich der Disciplina bedienten, um ihre Predigtaussagen zu

⁷⁰ Gerd Dicke: *Heinrich Steinhöwels Esopus*, S. 26.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 115.

⁷² Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 91.

illustrieren. Diese erweiterte Ausgabe reflektierte die geistlichen und pädagogischen Anliegen der Mönche. Beispiel dafür ist das Exempel, welches zeigt, was ein Vater nach seinem Tod von seinen Kindern nicht erwarten darf. Es handelt sich um einen Vater, der am Totenbett seine drei Kinder rufen lässt und ihnen einem nach dem anderen sagt, dass er viele Reichtümer habe, welche er für sie erworben hätte. Da er nun erwarte, in das Purgatorium zu kommen, stellt er jedem die Frage, was er dann für seine Seele geben würde. Darauf antwortet der erste, er würde eine Vielzahl an Messen und viele Almosen für seine Seele geben. Der zweite Sohn gibt das Gleiche zur Antwort. Als er den dritten Sohn fragt, gibt dieser zur Anwort, dass er nicht einen einzigen Schilling für die Seele seines Vaters investieren würde. Als der verärgerte Vater ihn nach dem Grund seiner Entscheidung fragt, gibt dieser ein Zitat von Cato zur Antwort: "Glaube nicht, dass andere mehr für dich tun werden, als du für dich selbst tust." So könne der Vater nicht erwarten, dass der Sohn sich nach dessen Tod mehr um seine Seele kümmern würde, als der Vater dies während seiner Lebzeiten getan hatte; außerdem würden die Söhne bald ihr Versprechen vergessen und den Reichtum für sich selbst verwenden. Als der Vater erkennt, dass der Sohn die Wahrheit spricht, gibt er all seinen Reichtum den Armen. Dieses Exempel ist in der Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi nicht zu finden.⁷³

10.3.3 Vom Erfolg des Äsop

Der Erfolg des Äsops ist indirekt auch ein Erfolg der *Disciplina clericalis*, denn wie bereits erwähnt, sind einige ihrer Exempel auch im *Esopus* enthalten. Im Jahr 1593 wurde der Leserkreis der Fabeln sogar auf Japan erweitert. Dazu schreibt Dicke:

Diese 70 Fabeln und die Äsop-Vita umfassende Ausgabe »in colloquial japanese« geht nach neuesten Rekonstruktionen auf mindestens zwei, womöglich auf drei Quellen zurück: auf einen »recueil latin d'Ésope« und/oder einen »recueil latin de Steinhöwel« sowie auf eine erschließbare »version japonaise« mit ca. 110 Fabeln, die unter Federführung portugiesischer Jesuiten aus einem »Steinhöwel en roman (peut-être espagnol?«) übersetzt worden sein dürfte. Wie die verschollene Übersetzung als »die älteste japanische aus der europäischen Literatur« gelten kann, so der 1593 von den portugiesischen Missionaren auf der

.

⁷³ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 150-151.

Insel Amakusa veranstaltete Druck der ›Esopono Fabulas‹ als das »früheste Dokument der lateinischen Umschrift japanischen Sprachlauts«.⁷⁴

Des Weiteren fand Steinhöwels Äsop nicht nur Verbreitung in Frankreich und Spanien, sondern – wie die Übersetzung des Hannes Pállson bezeugt – bis nach Island. Der dänische Humanist Christiern Pedersen sorgte mit seiner ca. 1554 entstandenen und zwei Jahre später gedruckten dänischen Ausgabe des deutschen *Esopus* in Malmö für seine Verbreitung in Dänemark. Der *Esopete* war drei Jahrhunderte lang eines der verbreitetsten spanischen Bücher in Spanien, das 1550 auch ins Katalanische übersetzt wurde. Der Prager Humanist Johannes Albinus sorgte mit seiner im Jahre 1557 erschienenen Ausgabe von Steinhöwels Äsop für dessen Verbreitung in der tschechischen Sprache. Die ungarische Äsop-Auswahl "Száz fabula" (Hundert-Fabeln) wurde 1566 gedruckt. Es handelte sich um eine nicht wortgetreue, freie Übersetzung mit Erweiterung.⁷⁵

Der Augustinereremit Julien Macho aus Lyon führte den *Esopus* in seiner Übersetzung nach der Vorlage der Ulmer Erstausgabe in die französische Literatur der Volkssprache ein, und zwar mit 16 Folgeauflagen von 1480 bis 1662. Über die französische Ausgabe Machos gelangte unter Beiziehung der lateinischen *Esopus*-Separatausgabe von Heinrich Knoblochtzers der *Esopus* Steinhöwels auch in die Niederlande, möglicherweise als Übersetzung aus dem Französischen von Gerard Leeu. Nicht nur die weite Verbreitung, sondern auch die Konkurrenzlosigkeit bescherte dem *Ulmer Esopus* einen jahrhundertelangen Erfolg, über das Mittelalter hinaus. Selbst Martin Luthers negatives Urteil über Steinhöwels Werk tat dem Erfolg des *Esopus* keinen Abbruch. Trotz seiner Verdikte über den deutschen *Esopus*, überarbeitete er 13 der Steinhöwel-Fabeln und erklärte dieses Fragment für gereinigt. Dem Luther-Adepten Johannes Mathesius hingegen diente der alte verunreinigte *Esopus* als Promptuarium für die Fabelausstattung seiner Luther-Predigten – ähnlich wie Jacques de Vitry die Exempel aus der *Disciplina clericalis* als

⁷⁴ Gerd Dicke: *Heinrich Steinhöwels Esopus*, S. 116-117.

⁷⁵ Vgl. ebd., 117-119.

⁷⁶ Vgl. ebd., 120-123.

Predigtvorlagen dienten. Zur Illustrierung der volkssprachlichen Predigt verwendeten berühmte Prediger im deutschen Sprachraum den Steinhöwel-Esopus bei vielen theologischen Lehrstunden und Kanzelreden, womöglich angefangen bei dem Schweizer Theologen Johannes Heynlin (ca. 1425 - 1496)⁷⁷, bei dem Schweizer Dom- und Volksprediger des späten Mittelalters Johannes Geiler von Kaysersberg (1445 - 1510)⁷⁸, über Martin Luther und seinem Adepten Johannes Mathesius. Der Exempelgebrauch erstreckte sich über zahlreiche Kanzelreden der Gegenreformation in der Barockzeit bis hin ins späte 17. Jahrhundert hinein. Der Esopus galt auch nicht-klerikalen Zwecken. So diente er Hans Sachs, dem Nürnberger Spruchdichter, Meistersinger und Dramatiker als Quelle der Inspiration für seine Werke⁷⁹. Steinhöwel hielt den Esopus für ein breites Publikum offen und beschränkte sich nicht auf bestimmte Rezipientenschichten. Das Werk blieb trotz mangelnder Angleichung an bestimmte literarische "Sonderinteressen" erfolgreich. Die steigenden Auflagenzahlen, Verbilligung der Ausgaben und ein immer dichter werdendes Vertriebsnetz sorgte durch seine Popularisierung – und somit durch die Umschichtung des Publikumskreises – für immer leichteren Zugang des Werkes an ein breites Publikum, so dass der *Esopus* zu einem Buch für "alle und jeden" wurde. ⁸⁰

Steinhöwels Fixierung in Beziehungsgeflechten zu adligen oder patrizischen Gönnern und Literaturzirkeln blieben eher vage. Er hatte zwar Zugang zum Hofe, aber

⁷⁷ Siehe Deutsche Biographie – Heynlin de Lapide (Hélin, Hemlin, Hegelin, Lapierre, de la Pierre, Steinlin, Lapidanus), Johannes, URL: https://www.deutsche-biographie.de/sfz32179.html [Stand 01. August 2020].

⁷⁸ Siehe Deutsche Biographie – Geiler, genannt von Kaysersberg, Johannes, URL, https://www.deutsche-biographie.de/sfz20204.html [Stand 05. August 2020].

⁷⁹ Asopische Fabeln (Rinuccio da Castiglione): Ü.: Heinrich Steinhöwel, Auswahl von 17 Texten in: *Esopus*, Freiburg i. Br. 1531 (VD16 A 547), LXXIIIIv–LXXXv; es dürfte eine ältere Auflage von spätestens 1528 gegeben haben (Rettelbach 2017, 184 A. 15; Holzberg 2019, 41 A. 5; Rettelbach 2019, 313 f.), die vielleicht mit dem von Sachs im Bücherverzeichnis genannten Band *Sebastianus Prant Fabel* identisch war. Ausg. des *Esopus*-Erstdrucks von 1476: H. Österley, Tübingen 1873 (Äsopische Fabeln dort Lateinisch/Deutsch S. 243–259). Ausg. des OT (Fabeln in der Version der *Collectio Vindobonensis*): A. Hausrath, Corpus Fabularum Aesopicarum, Leipzig 21970 und 21959. Ü. (Versionen der *Collectio Augustana*): J. Irmscher, Antike Fabeln, Berlin/Weimar 1978 u. ö., 11–152. In: Niklas Holzberg / Horst Brunner (2020): *Hans Sachs – Ein Handbuch*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, Anhang, S. 1070.

⁸⁰ Gerd Dicke: Heinrich Steinhöwels Esopus, S. 123-124, 293-295.

die Rezeptionssphäre seines Werkes reicht weit über den Kreis der höfischen Leser hinaus, da mit der Umbruchsphase von der Handschriftlichkeit zum gedruckten Medium ein größerer und weniger differenzierter Radius an Lesern abgedeckt werden konnte. Dank der Schlichtheit und Deutlichkeit sowie eher anspruchsloseren stilistischen Darstellungsweise, erfreute sich die Lektüre großer Beliebtheit. Es blieb kein Raum für Deutungen von Seiten der Rezipienten, da sich der Autor darum bemühte, bei der Textverständigung nicht von sozialen Kontexten abhängig zu sein.⁸¹ In seiner zweisprachigen Ausgabe hatte Steinhöwel auch die lateinische Leserschaft im Sinn, die keiner Anleitung zur jeweiligen Sinn-Applizierung der Texte bedurfte, sich aber editorische Hilfsmittel wünschte, ihren Bestand zu erschließen.'82 Der volkssprachige Esopus blieb über anderthalb Jahrhunderte in der Konzeption wie im Wortlaut so gut wie unverändert. Dennoch trugen der ständig sinkende Kaufpreis, die periodische Neuauflage in viereinhalbjährigen Intervallen sowie die regionale Verfügbarkeit zum Erfolg der Verbreitung des Esopus bei. Dabei wurden weder höfische noch humanistisch orientierte Leserkreise bevorzugt adressiert. Vielmehr wurden didaktische und lebenshilfliche Interessen bedient. Der lateinische Esopus wurde für Predigt und Unterricht bevorzugt.⁸³

In der Tradition der Umgestaltung und Neukonzeption von Sammlungen von Rahmenerzählungen im Sinne einer Adaptation zur Erreichung eigener Ziele bzw. auserlesener oder erweiterter Leserkreise, verbindet man mit Heinrich Steinhöwel den Namen Sebastian Brant mit seiner Narrenliteratur.

10.4 Sebastian Brant und die Rahmenerzählung

Sebastian Brant (1458-1521), deutscher Jurist, Humanist und Professor an der Universität in Basel, schrieb und veröffentlichte neben Flugblättern und Moralschriften im Jahr 1494 das berühmte Werk *Narrenschiff* mit seinen 113 Abhandlungen über menschliche Laster, Unzulänglichkeiten und Torheiten, die mit über 100 Holzschnitten illustriert waren, wurde zu einem europaweiten Bestseller. Es wurde

_

⁸¹ Vgl. Gerd Dicke: Heinrich Steinhöwels Esopus, S. 357-360.

⁸² Vgl. ebd., S. 360.

⁸³ Vgl. ebd., S. 360, 354.

mehrmals nachgedruckt und auch in die lateinische, englische, französische und niederländische Sprache übersetzt. Sebastian Brant wurde dadurch zum bekanntesten Vertreter der Narrenliteratur. Her nahm die Fabelkompilationen Steinhöwels und unterzog sie einer gründlichen Revision und fügte dem umfangreiche lateinische Additiones bei, was dazu führte, dass nicht Steinhöwels sondern Brants Name im Werk erscheint Brant brachte im Jahr 1501 seine zweiteilige Ausgabe der Äsop-Fabeln heraus. Der zweite Teil enthält die umfangreichen Additiones. Bei den Additiones handelt es sich um Fabeln, Fazetien, Verse und Berichte über merkwürdige Tiere und Menschen, die Brant aus unterschiedlichen Quellen und bei verschiedenen Autoren zusammengetragen hatte. Zu Beginn des zweiten Teils lässt Brant Giovanni Boccaccio und Lorenzo Valla einige poetologische Bemerkungen anstellen. Mit seinen Additiones wollte sich Brant einen Namen machen:

Brants ›Esopus-Additiones‹ wollten als mehr gelten denn als bloße Appendix zur Sammlung Steinhöwels. Darauf deuten ihr immerhin 160 Seiten beanspruchender Umfang von 140 Texten, ihr an Sammlungen italienischer Renaissance-Autoren ausgerichtetes Textprogramm sowie ihre Einrichtung und Ausstattung als ein auch in der Distribution vom ›Esopus‹-Teil unabhängiges Corpus, über dessen Wirksabsichten der Herausgeber in gesonderten Begleittexten informierte.⁸⁷

Brants Anordnung der 140 Texte berücksichtigt weder Quellen- noch Typzugehörigkeiten. Es mischen sich historische Exempel und Fazetien, Prodigien und Fabeln, Dictakompilationen. Es entsteht der Eindruck einer gewissen Willkür und Formlosigkeit der Textzusammensetzungen.⁸⁸

Über die Verwendung der ›Addiones <- Exempel schreibt Gerd Dicke Folgendes:

⁸⁴ Vgl. Sebastian Brant in: art Directory – Literatur, URL: http://www.sebastian-brant.de/ [Stand 30. Juli 2014].

⁸⁵ Vgl. Elke Brüggen (Hg.) et al: Text und Normativität im deutschen Mittelalter (2012): XX. Anglo-German Colloquium, De Gruyter 2012, S. 33.

⁸⁶ Franz Josef Worstbrock (Hg.): *Deutscher Humanismus 1480-1520 – Verfasserlexikon – Sonderdruck*, Berlin und New York: Walter de Gruyter Verlag 2011, S. 264.

⁸⁷ Gerd Dicke: Heinrich Steinhöwels Esopus, S. 136.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 164-165.

Eine Antwort auf die Frage schließlich, ob die >Additiones - Exempel »wenigstens « als »Predigtmärlein« wirken, kann hier angesichts der Fülle des überlieferten, aber editorisch noch kaum erschlossenen Materials nur durch Hinweise darauf ersetzt werden, daß der Besitz einer ›Additiones‹-Ausgabe für Geiler von Kaysersberg, den Prediger über das ›Narrenschiff(und Straßburger Mentor Brants, ebenso wahrscheinlich ist wie für den Franziskanerprediger Johannes Pauli, dessen >Schimpf und Ernst<-Sammlung die Kenntnis der >Additiones< verrät, und daß Luther Zugang zur Basler Ausgabe hatte, und Johannes Heß, der Prediger Schlesiens, sie besaß. Gewirkt aber – und zwar breit und nachhaltig – haben die ›Additiones‹ unzweifelhaft in der Volkssprache: in der französischen haben sie nach allem Anschein die Ausbildung der Emblemfabel durch Gilles Corrozet (>Les subtilles fables de Esopes, Paris 1542) vorbereiten helfen; in der englischen waren sie für die anonym erschienenen, bis in das 17. Jahrhundert hinein wirkenden Mery Tales, Wittie Questions and Quicke Answeres (ca. 1547-53) die Hauptquelle und für 27 ihrer 113 Texte die direkte Übersetzungsvorlage; in der deutschen wurden sie in der Übersetzung des Johann Adelphus Muling und im Textverbund mit Steinhöwels deutschem >Esopus« allein im 16. Jahrhundert 16 mal aufgelegt und auch das hinsichtlich seiner literarischen Wirkung neben dem >Narrenschiff< erfolgsreichste Werk Brants."89

Auf diese Weise nahm Petrus Alfonsi mit seinen Exempeln indirekten Einfluss auf die Literatur des Mittelalters in Europa. Auch die Novelle *Narrenschiff* als rahmenprägendes Motiv für den Narren als durchgehendes Leitmotiv zeugt von den Spuren des Petrus Alfonsis als Begründer der Rahmenerzählung im Westen. Im Westen deswegen, weil die Rahmenerzählungen im Orient – z.B. aus *Tausenduneiner Nacht* –schon früher bekannt waren. Einige der novellenhaften Erzählungen stammen aus Indien. Sie wurden aus unterschiedlichen Quellen zusammengetragen. Dann fanden sie ihren Weg über Persien und gelangten in den arabischen Raum, wo sie ins Arabische übersetzt und mit zusätzlichen Geschichten angereichert wurden. Die ersten Geschichten entstanden in Indien um 250 n.Chr. ⁹⁰.

Der Einfluss des Petrus Alfonsi umfasst verschiedene Epochen. Dies wird schon deutlich, wenn man nur Jacques de Vitry und Heinrich Steinhöwel (1412-

_

⁸⁹ Gerd Dicke: Heinrich Steinhöwels Esopus, S. 191-192.

⁹⁰ Claudia Ott: *101 Nacht* – Aus dem Arabischen erstmals ins Deutsch übertragen und umfassend kommentiert von Claudia Ott – Nach der andalusischen Handschrift des Aga Khan Museum – Mit Faksimile-Abbildungen des Originals, Zürich: Manesse Verlag 2012, Zeittafel, S. 324-325.

1477/1478) historisch vergleicht. Während Jacques de Vitry dem Zeitalter der Kreuzzüge im 13. Jahrhundert einzuordnen ist, ⁹¹gilt Heinrich Steinhöwel, der bevorzugt Boccaccio übersetzte, als ein Vertreter des süddeutschen Humanismus im 15. Jahrhundert. ⁹² Wie bereits erwähnt, reicht der Einfluss des Autors der *Disciplina clericalis* – wenn auch indirekt – sogar bis ins 16. und 17. Jahrhundert, wenn man an Cervantes *Don Quijote* und an *La jalousie du barbaouillé* von Molière denkt, oder sogar bis ins 19. Jahrhundert, wenn man Steinhöwels *Esopus* berücksichtigt.

.

⁹¹ S. Wells & K. Smith (eds) 2009, Negotiating Community and Difference in Medieval Europe: Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom, BRILL, Leiden. Available from: ProQuest Ebook Central. [11 August 2021], S. 133, Fußnote: The dates for Jacques de Vitry's life are circa 1160 (between 1160-70) to 1240. Jacques was a preacher of the Albigensian Crusade, as well as of crusades to the Holy Land (circa 1213-1216), and he was later involved directly in crusading causes in the Holy Land, both in Acre and Egypt.

⁹² Wolfgang Beutin et al: Deutsche Literaturgeschichte, S. 61.

11. Einfluss auf die Wissenschaft

Nicht nur die Literatur in Europa wurde von Petrus Alfonsi erheblich beeinflusst. Auch regte er als Arzt und jüdischer Gelehrter die Entwicklung empirischer Wissenschaft an und förderte die Methodendiskussion in Europa. In seinem "Brief über das Studium" plädiert er für ein planmäßiges, methodisches Vorgehen bei wissenschaftlichen Untersuchungen im Sinne der Entwicklung einer empirischen Wissenschaft:

Ich halte es nicht für die Art verständiger Leute, über etwas zu urteilen, was man nicht kennt, und etwas zu verwerfen, bevor man es nachgeprüft hat. Die Wissenschaft kann nämlich erst durch Erfahrung ergriffen werden; und ebenso kann keiner einen Lehrer der Wissenschaft erkennen, ohne ihn auf die Probe zu stellen.¹

Petrus Alfonsi will sich also auf Erfahrungswerte berufen, also nach messbaren, nachprüfbaren Methoden vorgehen. Zur Erlangung seiner Erkenntnisse bzw. praktischen Ergebnisse will er planmäßig vorgehen, was sich wohl auch auf seine Untersuchungen in seiner Diagnostizierungsweise als Arzt ausgewirkt haben muss.

Im Dialog des IV. Exempels bittet ein Schüler seinen Lehrer, unter anderem, die sieben Schulfächer aufzuzählen, die man können müsse, um als adelig zu gelten. Der Lehrer zählt sechs von ihnen auf: "Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Medizin, Musik, Astronomie." Über das siebte Fach seien sich die Gelehrten nicht einig, so behauptet der Lehrer. Für die einen sei die Nekromantie das siebente Fach. Für die anderen, die Philosophie. Andere wiederum halten die Grammatik für das siebente Fach. Aus der verhüllenden Formulierung, dass es sich um ein heikles Problem handle, ist zu erkennen, dass sich Petrus Alfonsi gegen die Nekromantie, d.h., die Weissagung durch Geister- und Totenbeschwörung ausspricht.² Das Volk glaubt an die "Nigromancia", die nicht nur zu den sieben Grundwissenschaften gezählt wird, sondern auch für die Wichtigste der sieben "Artes liberales" gehalten wird. Die Leute erwarten genauen Aufschluss über die Zukunft durch die Nekromantie.³

¹ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 82.

² Vgl. ebd., S. 83.

³ Vgl. ebd., S. 82.

Vor allem vom Arzt werden nahezu hellseherische Fähigkeiten erwartet. Dies bildet den Keim für eine blühende Scharlatanerie in der Medizin. Abu Bakr ar-Razi (gest. 925 oder 935), ein großer arabischer Arzt, äußert sich darüber:

Zu den Dingen, welche das Volk den verständigen Ärzten abwendig machen und den Betrügern in der medizinischen Praxis Vertrauen erwerben, gehört der Wahn, daß der Arzt alles wissen müsse, nichts zu fragen brauche. Wenn er den Urin ansieht oder den Puls befühlt, so soll er auch wissen, was der Kranke gegessen oder sonst getan hat. Das ist Lug und Trug und wird nur durch Kunstgriffe, durch allerlei künstliche Reden und Fragen bewirkt, durch welche man den Sinn des Volkes betört [...]. Das Publikum verlangt, daß der Arzt im Augenblick wie ein Zauberer heile oder daß er wenigstens angenehme Mittel anwende oder dergleichen, was nicht zu allen Zeiten und bei jedem Kranken möglich ist; den Arzt für die Natur büßen zu lassen, ist ein großes Unrecht. Darum aber machen die Besprecher usw. ihr Glück, wenn sie auch schändlich handeln, und ihr niedriges Handwerk genügt für Ihr Auskommen, während der Arzt bei großer Anstrengung kaum das Notwendigste erzielen kann.4

Der damalige Wissensbegriff wird in Frage gestellt. Die Wissenschaft als stabiles und unumstößliches System wird hinterfragt, was als Frevel gegen Gott angesehen wird. Gott würde mit solchen Frevlern ins Gericht gehen, so dass sie das gleiche Schicksal erwartete, wie der Odysseusgestalt bei Dante. Dantes Odysseus in der Divina Commedia, "von der Ruhelosigkeit seiner Weltneugierde getragen", ignoriert "alle Bindungen und Verpflichtungen seiner alten Welt und wagt sich aufs offene Meer". Weil Odysseus die Grenzen der bekannten Welt – die in der Antike und im Mittelalter mit den "Säulen des Herkules" markiert waren – überschreitet, wird er bestraft. Sein Handeln war getragen von dem Wunsch, die unerforschte Welt zu entdecken.⁵

Die Empirie stützt sich auf Erfahrungswissen. Petrus Alfonsi nutzt dieses Erfahrungswissen und baut es in die Literatur ein. In der Disciplina clericalis verbindet er das Phantastische aus den Erzählungen mit den auf Erfahrungen beruhenden und

⁴ M. Neuburger: Geschichte der Medizin, Bd. III, 1. Teil: Stuttgart 1911, S. 173f, zit. nach Petrus Alfonsi: Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 84-85.

⁵ Aura Maria Heydenreich: Wachstafel und Weltformel: Erinnerungspoetik und Wissenschaftskritik in Günter Eichs "Maulwürfen", Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, S. 77.

sich in der Praxis bewährten Weisheiten. Ähnlich geht Juan Manuel vor. Wenn die Belehrung zur Absicht des Erzählens wird, dient die Phantasie bzw. Imagination dem Festhalten von Sinneswahrnehmungen, um sie für das Denken zur Verfügung zu stellen. Prof. Gerhard Penzkofer spricht von der ,empirischen Wirklichkeit, die selber zum Gegenstand des Imaginierens [wird], wie vor allem die Entwicklung der narrativen Gattungen beweist' (Prozeß der Imagination). Die Imagination als Widerspruch zur erfahrbaren Wirklichkeit erlebt im späten Mittelalter einen Übergang zur Akzeptanz, und nicht notwendigerweise als Widerspruch, um Alltägliches aus dem Erfahrungsbereich plausibel zu machen, während im Mittelalter die Imagination als Instrument zur Schaffung von Trugbildern angesehen wurde. Seit der Spätantike wurde die Kritik an Zauber und Magie dokumentiert, da die negromantici, incantatores, aruspices und divinatores als Betrüger durchschaut wurden.⁶ Dennoch sollte die damit zusammenhängende Literatur nicht unkritisch betrachtet, aber auch nicht völlig verworfen werden, da sie vermutlich ein Umfeld kreiiert, das für die experimentellen Naturwissenschaften förderlich ist und die Geburt der modernen Medizin einläutet. So äußert sich dazu der deutsche Gelehrte Albert Magnus⁷ im 13. Jahrhundert, wie folgt:

Was die Bücher über die Nekromantie betrifft, so scheint es mir, ohne daß ich einer besseren Ansicht darüber vorgreifen will, doch eher notwendig, daß man sie aufbewahrt, als daß man sie vernichtet. Denn die Zeit ist wohl nahe, da es sich aus allerleit Gründen, über die ich noch nicht sprechen kann, als nützlich erweisen wird, sich gelegentlich mit ihnen zu beschäftigen. Selbstverständich müssen sich auf der anderen Seite die Forscher, die sich mit diesen Büchern befassen, sehr vor einem Mißbrauch hüten.⁸

⁶ Vgl. Aura Maria Heydenreich: Wachstafel und Weltformel: Erinnerungspoetik und Wissenschaftskritik in Günter Eichs "Maulwürfen", S. 2.

⁷ Martin Grabmann, "Albertus Magnus" in: Neue Deutsche Biographie 1 (1953), S. 144-148 [Online-Version]; URL: https://www.deutsche-biographie.de/pnd118637649.html#ndbcontent Fischer, N. (1973). "Eine plötzliche und umgrenzt bleibende geistige Erregung...": Zum Novellenbegriff Robert Musils. *Monatshefte*, 65(3), S. 224, URL: www.jstor.org/stable/30155100 [Stand 2. August 2020].

⁸ Spec. astronomiae 16 (Opera ominia X, S. 629ff.); die Echtheit ist umstritten (E. Gilson, Der Geist d. mittelalterl. Philosopie, Wien 1950, zit. nach Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, *Die Kunst, vernünftig zu leben*, Augsburg: Weltbild Verlag 1992, S. 87.

Waren doch zur Zeit Petrus Alfonsis die Zauberpraktiken und Phantastereien noch nicht getrennt von den echten Erkenntnissen und wissenschaftlichen Erfahrungen, schaffte es dieser, durch sein empirisches Vorgehen, einen Realitätsbezug durch sein erprobtes experimentelles Vorgehen herzustellen. Doch dadurch wurden der ärztlichen Kunst Grenzen gesetzt, weil 'die empirisiche Erfahrung den Einfluß von Magie und Imagination beschneidet' (Prozeß der Imagination). Es war aber der wissenschaftliche Ansatz, der Petrus Alfonsi dazu verhalf, nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der Literatur Einfluss zu nehmen. Die Empirie gründet sich auf methodisches Vorgehen und auf nachprüfbare Erfahrungswerte. Entsprechend geht er in seiner Argumentation in den *Dialogi* vor. Er setzt als gemeinsame Basis und Diskussionsgrundlage die hebräische Bibel (veritas Hebraica) voraus. Er beabsichtigt, alle Einwände gegen den christlichen Glauben mit Vernunfts- und Autoritätsargumenten, mit *ratio* und *auctoritas*, zu widerlegen:

Ad ultimum etiam omnes ciuslibet Christiane legis adversarii obiectiones posui positasque pro meo sapere cum ratione et auctoritate destruxi. ¹⁰

Por último, puse también todas las objeciones de cualquier adversario de la ley cristiana y, una vez puestas, las refuté según mi saber, con razones y autoridades.¹¹

Er strebt eine harmonisierende, keine kontroverse Methode an. Das gelingende Gespräch setzt die Einigung, sich gemeinsam auf das "Feld der Vernunft zu begeben, um – unter Aufgabe von Affekten – die Richtigkeit oder Falschheit der Auffassung aufzuzeigen". So drückt er es im Dialog zwischen Mose und Petrus aus:

٠

⁹ Vgl. Rainer Barzen; Victoria Bulgakova; Lennart Güntzel; Frederek Musal; Johannes Pahlitzsch; Dietmar Schorkowitz: Vom 'Schlüssel der Wissenschaften' zum 'Schlüssel des Gesetzes'. Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, hrsg. v. Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, Annette Seitz, Berlin 2008, S. 98.

¹⁰ Eberhard Hermes, "Werk, Zeit und Verfasser", in: Petrus Alfonsi, Die Kunst, vernünftig zu leben, S. 7.

¹¹ Ebd., S. 199.

¹² Rainer Barzen; Victoria Bulgakova; Lennart Güntzel; Frederek Musal; Johannes Pahlitzsch; Dietmar Schorkowitz: Vom 'Schlüssel der Wissenschaften' zum 'Schlüssel des Gesetzes'. Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons. In:

Moyses.— [...] Ideo et quod¹³ tu fecisti, errorem estimo et, cui potius parti adquiescam, ignoro. Quamobrem peto a te, ut huius dubitationis scrupulum ab animo meo depellas, et uterque in alterne rationis campo discurramus, donec ad huius rei indaginem perveniam et, an iustum sit factum tuum an iniustum, cogenoscere veleam.

P.— Natura habet hoc humana, ut animo quoquo pacto conturbato in vero falsoque discernendo discretionis careat oculo. Nunc itaque nisi omnem a pectore tuo perturbationem dimoveris, ut more sapientium et que iusta sunt collaudemus et que iniusta sine contentione reiciamus, nostro operi finem nullatenus imposituri, in vacuum verba iactabimus.¹⁴

Moyses.—[...] Darum halte ich das, was du getan hast, für einen Fehler und bin mir nicht sicher, bei welcher dieser Ideen ich bleiben soll. Deshalb bitte ich dich, mich von den Zweifeln in meinen Gedanken zu befreien und zu akzeptieren, dass wir abwechselnd auf dem Gebiet der Vernunft streiten, bis ich in dieser Angelegenheit klar sehen und wissen kann, ob du dein Handeln fair oder unfair war.

P.— Es ist typisch für die menschliche Natur, dass ihr der Blick dafür fehlt, zu unterscheiden, was richtig und was falsch ist, wenn der Geist in irgendeiner Weise irritiert ist. Wenn du also nicht alle Unruhe aus deiner Brust entfernst, damit wir mit Gelassenheit das Gerechte loben und das Ungerechte ablehnen können, wie es für Weise typisch ist, werden wir leere Worte in den Wind reden, ohne unseren Streit zu beenden.

Der Ansatz der *ratio* und *auctoritas* erstreckt sich bei Petrus Alfonsi über den Bereich der Philosophie und Theologie auf andere wissenschafliche Felder hinaus. Der Vollständigkeit halber seien nachfolgend weitere Wirkungsbereiche von Petrus Alfonsi erwähnt.

11.1 Der Beitrag des Petrus Alfonsi für die Astronomie des Mittelalters

Petrus Alfonsi war nicht nur Autor und Arzt, sondern auch ein bewanderter Astronom. Seine Schrift *Epistola ad peripateticos* war vor allem an die Peripatetiker, Anhänger der philosophischen Schule des Aristoteles, gerichtet. Es handelt sich bei

Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, hrsg. v. Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, Annette Seitz, Berlin 2008, S. 98.

¹³ Fehlschreibung (nach der benutzten Ausgabe *"quiod") vom Verfasser zu "quod" korrigiert.

¹⁴ Pedro Alfonso: Diálogo contra los judíos, S. 9.

dieser Schrift um eine Anthologie für das Studium der Astronomie. Petrus Alfonsi kritisiert den niedrigen Kenntnisstand astronomischer Studien in Frankreich und – als versierter Lehrer – rät er den Gelehrten dazu, ihren Stolz aufzugeben und ihre Abhängigkeit von den veralteten Texten des Microbius zu verlassen, um Lernende der wahren und wissenschaftlich fundierten Astronomie zu werden, was der Gelehrte und Wissenschaftler als Astrologie bezeichnet.¹⁵

Die nachfolgende Einleitung zu seinem wissenschaftlichen Werk trifft einen heiklen Punkt in der Entwicklung der Wissenschaft in Europa. Es handelt sich um den
Moment, indem die Gelehrten die alte Tradition des lateinischen ekklesiastischen
Wissenschaftsansatzes verlassen, um nach neuen Territorien der Wissenschaft, die
in ferneren Ländern gedeihte, zu suchen. Es ist anzunehmen, dass Petrus Alfonsi
die *Epistola ad peripateticos* nach seinem Aufenthalt in England geschrieben hat,
und zwar noch vor der Niederschrift seines kleinen Traktats *De Dracone*. Aus der
Einleitung geht seine Überzeugung hervor, dass Religion und Wissenschaft nicht
im Widerspruch stehen, sondern sich gegenseitig ergänzen können. Professor José
María Millás Vallicrosa von der Universität von Barcelona schreibt dazu Folgendes:

Pedro Alfonso alega que, aunque los estudiosos latinos se han ocupado en la ciencia astronómica, él, por su parte, ha cultivado estos estudios con toda diligencia, de modo que puede ofrecerles como un tesoro su experiencia en ella. Y como quiera que se ha enterado que algunos de aquellos estudiosos están dispuestos a recorrer alejadas comarcas en busca de aquella ciencia astronómica, él les ofrece sus conocimientos, los cuales, por basarse siempre en la observación, no pueden presentar ninguna duda. No sea – dice – que a los aludidos estudiantes, fiándose de la fama de algún maestro o de algún autor, por ejemplo Macrobio, les falte dicha base experimental que es tan necesaria [...] El estudio de la Astronomía no les debe intimidar, pues no es tan difícil como creen, ni tampoco contradice a la Religión como otros piensan. Aquí el autor ya alude a esta cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, y se decide por su conveniente armonía. Otras son las causas del desvío que algunos presentan para el estudio de dicha ciencia, y entre ellas hay que contar la inercia o bien la vanidad que les impide presentarse como discípulos después que ya han sido aceptados como maestros. Citas de la Biblia y de los filósofos apoyan la doctrina del autor. Acaba

_

¹⁵ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 163.

este proemio justificando la presentación y encomio que ha querido hacer de la nueva ciencia contenida en la obra traducida – o recensionada – a continuación, y aludiendo a la celebridad que con ella se promete.¹⁶

11.2 Weitere Werke des Petrus Alfonsi

Neben seiner fünf Werke, deren Herkunft eindeutig Petrus Alfonsi zugeschrieben werden kann, gibt es weitere Werke, die ihm in mittelalterlichen Manuskriptrubriken und Büchereikatalogen zugeordnet werden. Diese Zuordnung ist allerdings nicht gesichert und beruht eher auf Vermutungen. Dennoch seien sie der Vollständigkeit halber genannt. Zu den wissenschaftlichen Arbeiten zählen: De humano proficuo, De elementis, Übersetzung des Algorismus, Parabolae und Ut testatur ergaphalau. Zu den polemischen Werken zählen: De Machometo, einer möglichen späteren Fassung der Dialogi, sowie verschiedene arabische Texte aus Toledo, die Petrus Alfonsi als Petrus von Toledo für Petrus der Ehrwürdige übersetzt haben soll, sowie der Schriftwechsel zwischen einem Muslimen aus Córdoba namens al-Khazraghî und einem anonymen Christen aus Toledo. Hier taucht der Name al-Tulaytilî auf, der mit Vorsicht Petrus Alfonsi gleichgesetzt wird. Des Weiteren wird ihm die Urheberschaft eines in Toledo zusammengestellten lateinisch-arabischen Glossars zugeschrieben, was genauso wenig bewiesen ist wie die Autorschaft des ihm zugeschriebenen Manuskripts "Recueil a l'usage des prédicateurs" in der Bibliothèque d'Auxerre.17

¹⁶ José María Millás Vallicrosa: *Estudios sobre historia de la ciencia española*, S. 208-209.

¹⁷ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 205-211.

12. Einfluss politischer und religiöser Entwicklung zur Zeit des Petrus Alfonsi

Der Erfolg des Petrus Alfonsi als Schriftsteller und der Grund, warum seine Texte

mit Begeisterung aufgenommen wurden, liegt wohl in seiner Fähigkeit, zwischen

den Kulturen Brücken zu bilden. Wie schon erwähnt, stammte er aus der arabischen

Welt, bekehrte sich als Jude zum Christentum und brachte arabisches und hebräi-

sches Lernen aus Al Andalus nach dem lateinischen Europa. Nach seiner Bekeh-

rung zum Christentum ging er zunächst nach England, dann nach Frankreich,

wodurch er seinen Blick für europäische Kulturen noch mehr erweiterte. Er wurde

auch Zeuge der politischen Veränderungen in der politischen und sozialen Land-

schaft Spaniens. Veränderungen erlebte er auch in der Bildungslandschaft Englands

und Frankreichs.

Im 12. Jahrhundert war Spanien in vielen kleinen moslemisch regierten Taifas auf-

geteilt. In den Taifas hatten Moises jüdische Zeitgenossen Zugang zur Bildung, zum

höhergestellten Gesellschafsstatus und zur politischen Macht. Damals waren sie

voll in die Gesellschaft Andalusiens integriert und dienten als Generäle bzw. als

Finanzminister; sie gingen in moslemische Schulen und hatten Gemeinschaft mit

den Moslems. Arabisch war ihre erste Sprache. Sie verwendeten sie zum Schreiben

von Briefen, Geschichten und philosophischen Traktaten. Das Hebräische wurde

vor allem in der Poesie und in exegetischen Werken verwendet. Gebildete Juden

brachten das philosophische Gedankengut der Araber mit dem der Griechen zusam-

men und schufen eine einzigartige Mischung von Aristoteles und Tora, von Wis-

senschaft und Mystizismus. ¹ So schreibt der spanische Historiker Julio Gil Pecharro-

mán:

A diferencia de la sociedad visigoda, en Al-Andalus existió una amplia clase media, repre-

sentada por los comerciantes y alfaquíes, equivalentes a los intelectuales y profesionales

de la época. Esos intelectuales permitieron que España entrara en contacto con el mundo

cultural griego que los árabes habían conocido a través de los bizantinos y de la conserva-

ción de tradiciones de las ciudades conquistadas; la difusión cultural se potenció gracias a

¹ John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 4.

266

los traductores musulmanes, cristianos y judíos reunidos en Toledo. El interés por la cultura islámica fue grande por parte de los cristianos españoles y por los de otros países europeos.²

In den 1080ern kam es zu einer größeren Veränderung des politischen und sozialen Klimas in Spanien. Zwei machtvolle Monarchen bestimmten den weiteren Verlauf der Geschichte: Yûsuf Ibn Taschfin (1061-1106), Herrscher der Almoraviden, und Alfonso VI., König von León (1065-1109) und von Kastilien (1072- 1109). Mit der Zerschlagung der Revolte in der Stadt Toledo und ihrer Eroberung, wurde Alfonso zum mächtigsten Herrscher der Halbinsel. Um sich der Tributzahlungen an ihn zu entledigen, riefen die moslemischen Herrscher der Taifas von Sevilla, Badajoz und Granada den Berberherrscher Yûsuf Ibn Taschfin zur Hilfe. Dieser war der Einzige, der mit seiner großen Armee Alfonso die Stirn bieten konnte. Nach und nach eroberte er die Taifas für seine Almoraviden. Im Jahre 1091 eroberte er Sevilla und konsolidierte seine Stellung im Süden Spaniens. Dann drang er nach Norden und eroberte Valencia. Nach Yûsufs Tod setzte sein Sohn Alî diese Expansionspolitik vor und eroberte 1100 Saragossa und 1115 die Insel Mallorca.³

Die eroberten Andalusier bedauerten diesen Machtwechsel. Sie sahen in ihren Eroberern ungebildete Nomaden mit fundamentalistischen Zügen und einer starken Bereitschaft, die Feinde des Islam zu bekämpfen. Mit Bedauern erlebten sie die Bemühungen der Almoraviden, das Rechtssystem umzustrukturieren, um es in Einklang mit dem Koran zu bringen. Die Almoraviden wiederum sahen in den Andalusiern ein verschwenderisches und dekadentes Volk, deren moralische Laxheit und Mangel an militärischer Erfahrung zu ihrer Niederlage geführt hatte. Verlierer bei diesem Machtwechsel waren allerding auch die Juden. Die Almoraviden sahen die Interaktion mit den Nichtmoslems nicht gerne. So ordnete Yûsuf 1105 an, dass sich die Juden in seiner Umgebung zum Islam konvertieren sollten. Nur durch die Intervention eines $Q\hat{a}d\hat{a}$, eines islamischen Richters, aus Córdoba und durch eine heftige Bestechung von der jüdischen Gemeinschaft von Lucena wurde er von diesem Vor-

² Julio Gil Pecharromán: *Historia de España*, Alcobendas (Madrid): Soc. General Española de Libros 1998, S. 57.

³ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 7.

haben abgebracht. Die Juden wurden ihrer hohen Ämter enthoben. Die Restriktionen gegenüber den Juden waren allerdings noch nicht so heftig wie im späteren Verlauf der Herrschaft der Almoraviden. Dennoch bemühten sich die Fundamentalisten um eine Unterbindung der Beziehungen zwischen Moslems und Juden. Diese Intoleranz bewegte viele prominente Juden dazu, nach dem östlichen Mittelmeer und dem christlichen Norden Spaniens und in die Provence auszuwandern. Andererseits herrschte unter manchen andalusischen Juden ohnehin die Auffassung, dass der Wert einer solchen Interaktion zwischen Juden und Moslems fraglich sei, da die aristotelische Philosophie ja nicht mit den Lehrgrundsätzen von Offenbarungen vereinbar sei. Mit diesem Problem sahen sich die Theologen, Christen und Moslems des 12. Jahrhunderts konfrontiert. Es gab auch viele jüdische Gelehrte in Andalusien, die der Meinung waren, es gäbe eine grundsätzliche Harmonie zwischen den Prinzipien der klassischen Philosophie und des Gedankenguts des Judaismus. Einige empfanden, dass der Aristotelianismus für die Tora unnötig war und bestenfalls eine Schwächung des Glaubens der Gelehrten bewirkte. Judah Halevi, ein Zeitgenosse des Petrus Alfonsi, zeigt dies dadurch, dass er seine philosophische Bildung ablehnte und einen mystischen Judaismus umarmte, bei dem es um die geschichtlich verankerte Beziehung zwischen Gott und Seinem auserwählten Volk ging.⁴ Nach Aristoteles streben alle Menschen von Natur aus nach Wissen. Und es ist gerade dieses Streben nach verstehender Erkenntnis, welches den Menschen als ein vernunft- und sprachbegabtes Wesen auszeichnet. Wissen ist unmittelbar mit der sinnlichen Wahrnehmung verbunden, die nach Aristoteles ebenfalls ein natürliches Verlangen darstellt. Wissen ist gewissermaßen eine höhere Entwicklungsstufe der Wahrnehmung, denn es ist die Verarbeitung des Wahrgenommenen, des Sinnlich-Erfahrenen. Die Verarbeitung kann durch praktisches Können (griech. tēcnē) und durch wissenschaftliche Erkenntnis (griech. epistēmē) erfolgen. An einer anderen Stelle fügt er zur tēcnē und epistēmē auch die sophia ("philosophische Weisheit"), die phronesis ("sittliche Einsicht", "Begreifen") und nous ("intuitiver Verstand", "Vernunft-Vermögen") hinzu. Wissenschaft beruht nicht allein auf eigener Erkenntnis, sondern baut oft auf den Erkenntnissen anderer auf. Somit ist sie ein auf Tradition beruhender Prozess, bei dem die Erkenntnis auf vorhergehendem

_

⁴ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 6-8.

Wissen aufbaut. Die aristotelische Wissenschaftslehre liefert das Paradigma, an welchem sich der wissenschaftstheoretische Diskurs während des Hochmittelalters orientiert. Dies war im Sinne des andalusisch-jüdischen Rabbiners, Arztes und Philosophen Moshe ben Maimon⁵. Somit schließt diese aristotelische Auffassung die übernatürliche Offenbarung und jeglichen mystischen Ansatz aus. Wie später ersichtlich wird, verstand es Petrus Alfonsi, diesen Ansatz für sein empirisches Vorgehen anzuwenden, allerdings ohne das Übernatürliche und den Glauben an Gott zu leugnen.

Petrus Alfonsi wuchs in einer Gesellschaft voller Unruhe auf. Einerseits sah er sich mit einem Judaismus konfrontiert, der mit der griechischen Philosophie in Konflikt stand und von einer nicht erfüllten Hoffnung auf ihren Messias und internen Spaltungen geplagt wurde, und andererseits mit einer zunehmenden Aggressivität von Seiten des Islams und des Christentums. Möglicherweise spielten diese Faktoren eine Rolle bei seiner Auswanderung nach Nordeuropa. Anders als seine Zeitgenossen, wie etwas Judah Halevi, der den Islam, das Christentum und die Philosophie ablehnte, um seinen jüdischen Glauben zu bejahen, lehnte Petrus Alfonsi den Judaismus und den Islam ab und versuchte, seine philosophische und wissenschaftliche Bildung mit seinem neu gefundenen Christentum in Einklang zu bringen. Auch seine neu gewählten Heimaten, England und Frankreich, machten tiefgehende Veränderungen im zwölften Jahrhundert durch. Dort fand eine Renaissance des Lernens statt. Kathedrale Schulen als wichtiges Zentrum für Bildung erlebten ein neues Interesse an Poesie, römischem Recht und viele andere Disziplinen. Wissenschaftliches Lernen war allerdings selten. Die Astronomie war beispielsweise immer noch von Ambrosius Theodosius Macrobius, einem spätantiken römischen Grammatiker und Philosoph aus dem 4. und 5. Jahrhundert, stark geprägt. Petrus Alfonsi hielt nichts von ihm, wie dies aus seiner *Epistola ad peripateticos* (EP 7) hervorgeht⁶:

⁵ Vgl. Rainer Barzen; Victoria Bulgakova; Lennart Güntzel; Frederek Musal; Johannes Pahlitzsch; Dietmar Schorkowitz: Vom "Schlüssel der Wissenschaften" zum "Schlüssel des Gesetzes". Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons. In: *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, hrsg. v. Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, Annette Seitz, Berlin 2008, S. 210.

⁶ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 7-9.

Ad nostras enim aures peruenit quod quidam ex eis qui sapientiam inuestigant, secundum quod potest per similitudinem comprehendi, longinquas parant peragrare prouincias et in remotas secedere regiones, ut ad artis astronomice pleniorem possint peruenire notitiam. Quibus utique incunctanter ego respondeo quia uerum est quod uidere desiderant, presto habent quod uolunt et prope est quod remotius parant inquirere, nisi forte eis ueniat in dubium quod in hac arte quippiam ualeamus. Ceterum morem esse sapientum non agnosco de ignoratis iudicare et quod non probaueris accusare. Ars etenim ipsa non nisi per experimentum primum potuit comprehendi, et magistrum artis similiter sine experimento nemo potest cognoscere. Alii, uero, post lectionem Macrobii et ceterorum qui in hac arte laborasse uidentur, satisfecisse sibi et artis huius notitiam plenius se esse consecutos presumunt. Porro, cum ab eis eorum ratio (qui se scire dicunt) exigitur, in ostensionis argumentatione deficiunt et in auctores totam uim sue probationis refundunt.⁷

It has come to our ears that some of those men who investigate wisdom according to what can be comprehended through similitudes prepare to traverse distant provinces and exile themselves in remote regions in order to acquire a fuller knowledge of astronomy. To them I reply without hesitation that since the truth is what they desire to see, they will soon have what they wish, and that which they prepare to seek in remote places is close at hand, unless they have some doubt that we are somewhat gifted in this art. I am not aware that it is another custom of learned men to pass judgment concerning that of which you are ignorant and to accuse that which you have not tested. This art may only be undestood firstly through practice, and similarly no one can master the art without practice. Others, indeed, after they have read Macrobius and others who seem to have labored in this art, suppose that they may be satisfied with themselves and that they have obtained a full knowledge of this art. Furthermore, when their reasoning is examined by those who claim to know themselves, they fail in arguing and they fling back to their authorities all the force of proof.⁸

Wie bereits erwähnt, brachte Petrus Alfonsi seine Erkenntnisse nach England und Nordfrankreich. Seine Kenntnisse über Astronomie und jüdische Theologie wurden von seinen dortigen Zeitgenossen sehr begrüßt.⁹ In England verband er sich mit den Gelehrten des Königs. Sehr bekannt unter ihnen waren der Astronom und Mathematikar Walcher von Malvern und der Gelehrte und Übersetzer Adelard von Bath,

⁷ Petrus Alfonsi: *Epistola ad peripatéticos*, zit. nach John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 166-167.

⁸ John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 175.

⁹ Vgl. ebd., S. 9.

welche zu den Schülern von Petrus Alfonsi zählten. Die Beobachtung, das mathematische Messen der Bewegungen der Himmelskörper in Verbindung mit seinen astronomischen Instrumenten, wie das Astrolabium, die Quadranten, Uhren, usw. waren die Themen, die er seinen Schülern im Geiste der Wissenschaft nahebringen wollte:

Si bien no es grande el caudal de obras que en este respecto nos legó Pedro Alfonso y aun han llegado a nosotros en estado fragmentario o truncadas, es lo cierto que su magisterio fué profundo cerca de un círculo de discípulos como Walcher de Malvern, Adelardo de Bath y otros cuyos nombres no han llegado a nosotros. Y no es solamente una nueva materia científica lo que trata de inculcarles su maestro, sino un nuevo espíritu científico, una nueva posición crítica, apoyada sobre los datos de la experiencia; una posición científica [...]. 10

Die *Gran Enciclopedia Aragonesa* drückt Petrus Alfonsis Neigung zur Wissenschaft und seinen Drang danach, seine Kenntnisse mitzuteilen folgendermaßen aus:

III. La tercera característica de Pedro Alfonso es la científica. Ninguna obra entera nos ha quedado de ella, lamentablemente; sólo fragmentos. Errante no sabemos por qué motivos, satisfizo la curiosidad «científica», para entonces, de franceses e ingleses, recién despertada por los primeros contactos con el oriente a través de la España mediadora, y la estimuló poderosamente gracias a, como él mismo dice de sí en el prólogo a *Dialogi*, su «no pequeña pericia en todas las artes liberales». No organiza éstas, sin embargo, en *Disciplina* conforme a la tradicional división de *trivium* (gramática, retórica, lógica) y *quadrivium* (aritmética, geometría, música, astronomía); para él «las siete artes son: dialéctica, aritmética, geometría, medicina, música, astronomía y, la séptima, discutible: o nigromancia o filosofía o gramática». Las disciplinas literarias van quedando desplazadas y su lugar será ocupado por las de enfoque más empírico. A Pedro Alfonso en su paso por Francia y especialmente por Inglaterra se debe probablemente la semilla que un siglo más tarde fructificó en la generación que produjo un Roger Bacon¹¹.

¹⁰ José María Millás Vallicrosa: Estudios sobre historia de la ciencia española, S. 217.

¹¹ Gran Enciclopedia Aragonesa – Pedro Alfonso de Huesca, URL: http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=9915&voz_id_origen=643 [Stand 29. April 2014].

Dr. Klaus-Peter Mieth der Humboldt-Universität zu Berlin beschreibt in der Einleitung seiner Inaugural-Dissertation Petrus Alfonsi als einen interessierten, weltoffenen, kenntnisreichen und gelehrten Mann. Nach seiner Aussage seien weder das Jahr seiner Geburt noch sein Todesjahr bekannt. Die recht spärlichen biografischen Informationen über ihn stammen zum größten Teil aus seinem Werk *Dialogi contra Iudaeos*. ¹²

Der Dialog als Instrument zur Austragung eines Konflikts verschiedener Standpunkte und Ansichten war im Mittelalter ein Mittel zur Kommunikation der Konfliktparteien. Das Ergebnis war entweder die Duldung bestehender Differenzen oder die Einigung der Parteien. Gerade im religiösen Bereich gab es heftige verbale Auseinandersetzungen, die auch schriftlich in Form von Dialogen ausgetragen wurden. Solcher Dialoge bediente sich auch Petrus Alfonsi. In seinen Dialogi sind die unterschiedlichen Ansätze in der Wertung zu vernehmen, die der Autor und seine Figuren evozieren. Während der Jude bei der Bibelschriftauslegung eher auf den Literalsinn pocht, sieht der Christ die Aussagen in einem figurativen Sinn, was den Leser dazu herausfordert, etwas über das im Text Angezeigte hinauszusehen und Aussagen im übertragenen Sinn zu verstehen, wie etwa bei den Gleichnissen Jesu. Da hier oft keine gemeinsame Basis gefunden wird, einigt man sich aufgrund dieser Unvereinbarkeit der Interpretationsweisen dazu, sich von der Schrift auf das Feld der "philosophischen Gottesrede" zu begeben, um einen eventuellen Konsens zu finden. 13 Klar ersichtlich ist, dass Petrus Alfonsis naturkundliche und die didaktischen moralphilosophischen Teile seines Oevres eng miteinander verknüpft sind und sich zu einem Gesamtbild seiner Überzeugungen ergänzen. Der naturkundliche Bereich gründet sich mindestens genauso auf die ratio und auf logisch erklärbare Phänomene wie der moralphilosophische Bereich, dessen Fundament auf seinem christlichen Glauben ruht. Der Altmeister strebt beständig danach, seine philoso-

¹² Vgl. Klaus-Peter Mieth: Der Dialog des Petrus Alfonsi, S. IV.

¹³ Vgl. Marcel Müllerburg et. al.: *Intergration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* – Band 18 von Europa im Mittelalter, München: Oldenbourg Verlag 2011, S. 261-262.

phische mit seiner wissenschaftlichen Bildung auf der Grundlage seines neuentdeckten christlichen Glaubens in Einklang zu bringen. 14 Sowohl im naturwissenschaftlichen wie auch im mystischen Bereich wendet er die Methode der Logik und der Empirie an, um seine Thesen zu beweisen. Nicht nur im Werk Dialogi contra Iudaeos etikettiert er das Christentum als vernunftkonform. Naturwissenschaftlich erbringt er auch den Beweis seiner Kompetenz im Gebiet der Astronomie. In seiner Rechtfertigungsschrift für das Studium der Astronomie, der Epistola ad peripateticos, verteidigt er die praktische Anwendung der Astronomie, die er - wie schon erwähnt – als Astrologie bezeichnet. Er stellt sich gegen den niedrigen Stand der astronomischen Studien in Frankreich und ruft die Gelehrten zur Abkehr von den veralteten Texten des Macrobius auf. 15 In der Medizin stellt sich Petrus Alfonsi der Scharlatanerie und der Volksmeinung entgegen, der Arzt könne bei der Bestimmung von Krankheiten übersinnlicher Fähigkeiten beanspruchen; sich auf Erfahrungswerte stützend, geht er methodisch, anamnetisch und empirisch vor. 16 Auf diese Weise verbindet Petrus Alsonsi sein naturkundliches und didaktisch moralphilosophisches Verständnis zu einer in sich stimmigen, sich nicht wiedersprechenden Weltanschauung und praktischen Philosopie, die sich auf Fakten und nicht auf reine Spekulation stützen will.

13. Fazit

Was den Werken des Petrus Alfonsi großes Interesse beschert ist ihre wissenschaftliche Gewichtung, die selbst bei religiösen Themen zur Thesenstützung herangezogen wird. So gelten seine Werke als *auctoritas* mehrerer Jahrhunderte. Die rationale Begründetheit der Themen bot den Glaubensverfechtern innertheologischer und interreligiöser Richtungen eine Art gemeinsame Plattform, auf der sie sich begegnen konnten. Die Vernunft als Plattform war allgemein anerkannt und akzeptiert, da sie die kontroversen Dogmen offensichtlich auf einer Art neutralen Boden sachlich analysieren ließen und ein messbares und nachprüfbares Ergebnis erlaubten.

¹⁴ Vgl. John Tolan: Petrus Alfonsi, S. 163.

vgi. John Tolan. Tetrus Atjonst, S. 10.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 11.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 82.

In der Tat wurde Petrus Alfonsi im zwölften Jahrhundert und weit darüber hinaus als Autorität anerkannt und als Beleg für die Beweisführung von eigenen Thesen herangezogen. So wurden seine Werke gelesen, kopiert und zitiert. Polemiker und Prediger machten von seinen Werken Gebrauch und passten sie ihren eigenen Zielsetzungen an. Wenn man beispielsweise die *Dialogi* betrachtet, so zeugen die 63 überlebenden Manuskripte von dem großen Interesse der mittelalterlichen Leserschaft für dieses Werk. So waren die Dialogi eine gern gelesen Lektüre in den Klöstern, Kathedralen, Universitäten, usw. 17

In Bezug auf die *Disciplina clericalis* sei Folgendes anzumerken: Dem Zwielicht zwischen echter Erkenntnisleistung und Zauberpraktiken trotzend, schafft es Petrus Alfonsi, die Anrüchigkeit des Ketzerischen durch seinen Erfolg aufgrund seines experimentellen naturwissenschaftlichen Ansatzes zu überwinden, worin die moderne Medizin gegründet ist. Die Juden sind immer in der Minderheit von regionalen ethnischen Gruppen gewesen, und als solche sind sie immer dazu gezwungen gewesen, selbständig zu denken, um ihre Existenz zu sichern. Dank ihrer Anpassungsfähigkeit haben sie jedoch auch willig die notwendige Flexibilität an den Tag gelegt, um mit ihrer Umgebung kompatibel zu bleiben – zumindest im Hinblick auf äußerliche gesellschaftliche Anpassungen. Andererseits zeigt sich ihr Innenleben unangepasst und unabhängig, wie Sigmund Freud dies in seinem *Brief an die Mitglieder des Vereins Bnai Brith* vom 6 Mai 1926 über sich selbst ausdrückt:

Because I was a Jew, I found myself free from many prejudices which constrict others in the use of their intellect, and as a Jew I found myself always prepared to be in opposition, and disclaim any agreement with the 'compact majority'.¹⁸

Daraus lässt sich auch der durchschlagende Erfolg Petrus Alfonsis mit seiner *Disciplina clericalis* erklären. Einerseits taucht er in die jeweilige Kultur und ihre Denkweise ein, so dass der Leser das Gefühl hat, der Autor versteht ihn, wodurch sich der

¹⁷ Vgl. John Tolan: *Petrus Alfonsi*, S. 98-99.

¹⁸ P.R. Quarrie: *The Disciplina clericalis of Petrus Alfonsi – Translated and edited by Eberhard Hermes. Translated into English by P.R. Quarrie*, London und Henley: Routledge & Kegan Paul, Berkeley und Los Angeles: University of California Press 1980, S. X.

Leser selbst auch für die anderen Kulturen öffnet, die der Autor beleuchtet und deren Verständnis für eine umfassende Bildung unerlässlich ist. Andererseits versteht es der Gelehrte, bei der Betrachtung der unterschiedlichen Lager, die Vogelperspektive einzunehmen, welche ihm einen "vernünftigen" Vergleich und eine entsprechende Schlussfolgerung ermöglicht. So beginnt er mit dem Ursprung des Lebens, nämlich mit Gott. Seine Betrachtungen behandeln den Menschen, seine Ängste, Sorgen und Freuden, ständig unterbaut mit der Bewunderung für die Weisheit, die ihn vor Fehlern warnt und ihm in Nöten beisteht. Seine Sammlung von Sprüchen, Versen, Fabeln, Beispielen, Anekdoten und Erzählungen über Menschenschicksale soll als Anweisungen für ein vernünftiges und gottgefälliges Leben verstanden werden. Am Ende seines Lebens kehre der Mensch zu seinem Ursprung zurück, nämlich zu Gott, der den Menschen und sein Handeln richten müsse, was am Ende Strafe oder Belohnung zur Folge haben werde.

Unter Einbeziehung der Logik und Vernunft, vertritt Petrus Alfonsi u.a. im *Dialogi* contra Iudaeos eindeutig seinen Standpunkt im Hinblick auf seinen religiösen Wandel vom Judentum zum Christentum. Hier entwickelt er eine strategische Argumentation mit religiösem und wissenschaftlichem Charakter. Er will aufzeigen, dass sich Glaube und Vernunft keineswegs widersprechen, sondern ergänzen und gegenseitig bestätigen. Er versucht zu beweisen, dass allein der christliche Glaube mit der Vernunft in Einklang steht, während der Islam sich zwar auch mit der ratio verträgt, doch gerade die Tatsache, dass die Förderung der Unmoral durch die Verharmlosung des Ehebruchs sich schädigend auf den Einzelnen und die Gesellschaft auswirkt, lassen Petrus Alfonsi gegen die Lehren des Islam zu Felde ziehen. Diese Auffassung vom Islam bestimmte nachhaltig das christliche Bild dieser Religion nachhaltig bis zu Luther im 16. Jahrhundert.

Den Ansatz des vernünftigen Zugangs zur Religion setzt Petrus Alfonsi in seinen wissenschaftlichen Studien der Astronomie fort. Er will nicht nur neue wissenschaftliche Erkenntnisse darüber vermitteln, sondern er sieht es als seine Mission an, einen neuen wissenschaftlichen Geist in die Gelehrten einzuhauchen, bei dem die Fähigkeit zur Kritik und die Berufung auf Erfahrungswerte für ein pragmati-

sches Vorgehen unerlässlich sind. Dadurch schafft er es, einen neuen Geist der Offenheit und Neugier in den Kreisen von Wissenschaftlern zu wecken, was ihn – ohne die herrschende kulturelle Tradition im Ganzen in Gefahr zu bringen – zum Pionier der Empirie im Europa macht. Sein breit angelegtes Wissen und seine Erfahrung in der Literatur, Medizin und Astronomie machen ihn zu einer Leitfigur, die in vielen Teilen Europas im 12. Jahrhundert kopiert wird. Sein Einfluss – direkt oder indirekt – erstreckt sich über die Jahrhunderte und über das damalige Europa hinaus.

Es ist Petrus Alfonsi gelungen, im Spannungsfeld der drei Kulturen, nämlich der christlichen, jüdischen und muslimischen Kultur eine gemeinsame Ebene der verschiedenen Denkansätze zu finden. Mit der Einführung der Rahmenerzählung im lateinischen Europa und der ansprechend aufbereiteten Darlegungen seiner Einsichten in der jüdischen, islamischen und christlichen Religion, gekoppelt mit seinem tiefen Verständnis der drei Kulturen, hat er zur Umwälzung der Literatur und zum kulturellen Transfer einen wesentlichen Beitrag geleistet, und zwar nicht nur zu seinen Lebzeiten, sondern auch Jahrhunderte danach. Die Lektüre der *Disciplina clericalis* ist von Lesern aller drei Kulturen angenommen worden, da sie sich nicht dogmatisch präsentiert, sondern für das vernünftige Handeln des Menschen plädiert, was ein Zusammenleben zwischen den Menschen leichter macht, unabhängig von ihrer Herkunft und ihrer religiösen Überzeugung.

Gerade in unserer dynamischen Zeit der Globalisierung und der (un)erwarteten migratorischen Veränderungen, denen die Gesellschaft weltweit unterliegt, ist die Frage nach dem interreligiösen Dialog zwischen den Völkern der Welt aktueller denn je. Nachdem sich die Geschichte bekanntlich wiederholt, scheint es sinnvoll zu sein, aus den Erfahrungen der Vergangenheit zu lernen, Schlüsse für das menschliche Verhalten in der Zukunft zu ziehen und präventive Vorkehrungen für ein friedliches Zusammenleben zu treffen.

* * *

Literaturverzeichnis

Primärliteratur (alphabetisch)

Aesop: *Aesops Fabeln oder die Weisheit der Antike*, hrsg. v. Dimiter Inkiow, Stuttgart: LangenMüller in der F.A. Herbig Verlagsbuchhandlung GmbH 2018³.

- · Anonym: *Calila e Dimna*, hrsg. v. J.M. Cacho Blecua und María Jesús Lacarra, Madrid: Editorial Clásicos Castalia, Madrid 1993.
- · Anonym: *Calila e Dimna*, hrsg. v. El Parnasillo, Palencia: Simancas Ediciones, S.A. 2005.
- · Arcipreste de Hita, Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, hrsg. v. José Luis Girón, Madrid: Castalia didáctica 1987.
- · Arcipreste de Hita, Juan Ruiz: *Libro de buen Amor*, hrsg. v. G. B. Gybbon-Monypenny, Madrid: Editorial Castalia 1988.
- · Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort v. Franz G. Sieveke. 5. unveränd. Aufl. München: Wilhelm Fink Verlag, 1995⁵.
- · *Biblia sacra iuxta Vulgatam editionem*, hrsg. v. Rudolf Weber, Bd. I-II, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1969.
- · Bibel: *Elberfelder Bibelübersetzung* (revidierte Fassung), Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1985.
- · Bibel: *Hoffnung für Alle Bibelübersetzung*, Basel und Gießen: Brunnen Verlag 2001⁵.
- · Bibel: La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional®, NVI® (Castilian Version), Colorado Springs: Biblica, Inc.® 1999.
- · Boccaccio, Giovanni: *Das Dekameron*, übers. v. Karl Witte, München: Wilhelm Heyne Verlag 1991.
- · Boccaccio, Giovanni: *Das Dekameron*, übers. v. Karl Witte, München: Winkler Verlag 1991.
- · Boccaccio, Giovanni: *Das Dekameron*, aus dem Italienischen von Karl Witte, Köln: Anaconda Verlag GmbH 2013.
- · Buch des Weisen in: lust- und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai, Stuttgart: Scheible 1839.
- · Calderón de la Barca, Pedro: *La vida es sueño Das Leben ist Traum*. Der spanische Text folgt der von José M. Ruano de la Haza besorgten Ausgabe, Madrid: Castalia, 1994 (Clásicos Castalia, 208), Stuttgart, Phillip Reclam 2009.
- · Cervantes, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*, hrsg. v. John Jay Allen, Bd. I-II, adrid: Ediciones Cátedra 2005²⁵.

- · Cervantes, Miguel de: *Novelas ejemplares*, hrsg. v. Harry Sieber, Bd. I-II, Madrid: Ediciones Cátedra 2001.
- · Chaucer, Geoffrey: *Canterbury-Erzählungen*, übers. v. Adolf von Düring, München: dtv 1996.
- · Cicero, Marcus Tullius: Über die Auffindung des Stoffes (De inventione), Über die beste Gattung von Rednern (De optimo genere oratorum). Lateinisch-deutsch. Hg. u. übersetzt v. Theodor Nüßlein. Düsseldorf, Zürich: Artemis u. Winkler Verlag, 1998. (=Sammlung Tusculum). I. Buch, S. 49, 92, Übersetzung, S. 50, 93.
- · Geiler von Kaysersberg, Johannes: Augsburger Predigten, hrsg. v. Kristina Freienhagen-Baumgardt et al.: in: *Deutsche Texte des Mittelaters*, herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Band XCII, Berlin: De Gruyter Akademie Forschung 2014.
- · Juan Manuel, Don: *El Conde Lucanor*, hrsg. v. Raquel Prestigiacomo, Buenos Aires: Ediciones Colihue 2000.
- · Juan Manuel, Don: *El Conde Lucanor*, hrsg. v. Alfonso I. Sotelo, Madrid: Ediciones Cátedra 2004².
- · *Koran Der Heilige Qur-ân* Arabisch und Deutsch, überarbeitete Auflage, Frankfurt/M.: Verlag Der Islam 2012.
- · Martínez de Toledo, Alfonso: *Arcipreste de Talavera o Corbacho* Edición de Michael Gerli, Madrid: Cátedra letras hispánicas 1998.
- · Petrus Alphonsi: *Disciplina Clericalis / Geistliche Bildung*, lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg. u. übers. von Birgit Esser u. Hans-Jürgen Blanke, Würzburg: Königshausen und Neumann 2016.
- · Petrus Alfonsi: *Die Kunst, vernünftig zu leben (Disciplina clericalis),* Dargestellt und aus dem Lateinischen übertragen von Eberhard Hermes, Augsburg: Weltbild Verlag GmbH 1992.
- · Petrus Alfonsi de Huesca: Diálogo contra los judíos. Introducción de John Tolan, Texto latino de Klaus-Peter Mieth, traducción de Esperanza Ducay, Coordinación de M.ª *Larumbe*, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses 1996.
- · Sendebar hrsg. v. Ma Jesús Lacarra, Madrid: Cátedra 2007⁵.

Sekundärliteratur (alphabetisch)

- · Arnold, Heinz Ludwig (Hg.) / Detering Heinrich: *Grundzüge der Literaturwissenschaft*, München: dtv 2002⁵.
- · Aust, Hugo: *Novelle*, Stuttgart/Weimar: Metzler 1999³.
- · Barzen, Rainer; Bulgakova, Victoria; Güntzel, Lennart; Musal, Frederek; Pahlitzsch, Johannes; Schorkowitz, Dietmar: *Vom ,Schlüssel der Wissenschaften' zum ,Schlüssel des Gesetzes'. Wissenskultur und Wissenstransfer im europäischen Mittelalter am Beispiel Moshe ben Maimons*. In: Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, hrsg. v. Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, Annette Seitz, Berlin 2008.
- · Bertesmeier-Kierst, Christa: Steinhöwels Griseldis im Kontext europäischer Hofkultur des 15. Jahrhunderts in: *Die deutsche Griselda –Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne*, Berlin: Walter de Gruyter 2010.
- · Beutin, Wolfgang et al: *Deutsche Literaturgeschichte*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2001⁶.
- · Bossong, Georg: *Die Sepharden* Geschichte und Kultur der spanischen Juden, München: C.H. Beck 2008.
- · Brüggen, Elke (Hg.) et al: Text und Normativität im deutschen Mittelalter (2012): XX. Anglo-German Colloquium, De Gruyter 2012.
- · Burgoyne, Jonathan: *Reading the Exemplum Right Fixing the Meaning of El Conde Lucanor*, North Carolina, USA: Department of Romance Languages. The University of North Carolina at Chapel Hill 2007.
- · Caputo, Nina/Hart, Mitchell B. (Hgg.): The Voice of a Jew? Petrus Alfonsi's *Dialogi contra Iudaeos* and the Question of True Conversion, in: On the Word of a Jew: Religion, Reliability, and the Dynamics of Trust, Indiana, USA: Indiana University Press 2019.
- · Cardelle de Hartmann, Carmen/Roelli, Philipp: Petrus Alfonsi and his *Dialogus*
- Background, Context, Reception, Florenz: Sismel Edizioni del Galluzzo 2014.
- · Chávez Aguilar, Pamela: "Palabras que liberan. El enseñar como admonitio en De magistro de Agustín de Hipona", in: Tópicos, 01 July 2017, Issue 53, S. 307, zit. nach San Agustín, *conf.*, IX, VI, 14 (PL 32, 769).
- · Cohen, Jeremy: "The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani," in: *Jewish Apostasy in the Modern World*, Todd M. Endelman (Hg.), New York: Holmes & Meier Publishers, Inc. 1987.

- · Crane, Thomas Frederick (Hg.): *The exempla or illustrative stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry*. Vol. 26. London: Folk-lore society, herausgegeben von D. Nutt 1890.
- · Degering, Thomas: Kurze Geschichte der Novelle: von Boccaccio bis zur Gegenwart, München: Wilhelm Fink Verlag GmbH & Co. KG 1994.
- · Dicke, Gerd: *Heinrich Steinhöwels Esopus und seine Fortsetzer*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1994.
- · Engler, Bernd/Müller, Kurt: Einleitung. Das Exemplum und seine Funktionalisierungen, in: *Exempla*, Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens, hg. von Engler, Bernd/Müller, Kurt, Berlin. 1995 (Schriften zur Literaturwissenschaft 10).
- · Esser Birgit/Blanke Hans-Jürgen: *Petrus Alphonsi Disciplina Clericalis / Geistliche Bildung*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2016.
- · Fink, Gerhard: *Who's who in der antiken Mythologie*, München, dtv-Verlag 2008⁴.
- · Flasch, Kurt: Vernunft und Vergnügen Liebesgeschichten aus dem Decameron, München, Verlag C.H. Beck 2002.
- · Franzbach, Martin: Geschichte der spanischen Literatur: Stuttgart: Reclam Verlag 1993.
- · Freienhagen-Baumgardt, Kristina (Hrsg.) et al.: Johannees Geiler von Kaysersberg Augsburger Predigten, in: *Deutsche Texte des Mittelaters* herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Band XCII, Ausgsburg: De Gruyter Akademie Forschung 2014.
- · Gittes, Katharine S.: Framing the Canterbury Tales: Chaucer and the Medieval Frame Narrative Tradition, New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press 1991.
- · Gracián, Balthasar: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, Stuttgart: Reclam Verlag 2009.
- · Greenblatt, Stephen et. al: *The Norton Anthology English Literature*, Band A,W.W. New York, London: Norton & Company 2012⁹.
- · Greven, Josef: *Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob von Vitry*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1914.
- · Griese, Sabine: Salomon und Markolf Ein literarischer Komplex im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Studien zu Überlieferung und Interpretation, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2013.
- · Gröne, Maximilian/Von Kuless, Rotraud/Reiser, Frank: *Spanische Literaturwissenschaft*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2009.

- · Hagby, Maryvonne: man hat uns fur die warheit ... geseit: Die Strickersche Kurzerzählung im Kontext mittellateinischer 'narrationes' des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster: Waxmann Verlag GmbH 2001.
- · Haug, Walter: Die Wahrheit der Fiktion: Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin, New York: Walter de Gruyter 2012.
- · Hauser, Arnold: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München: Verlag C.H. Beck 1983.
- · Heydenreich, Aura Maria: Wachstafel und Weltformel: Erinnerungspoetik und Wissenschaftskritik in Günter Eichs "Maulwürfen", Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- · Holzberg, Niklas/Brunner Horst: *Hans Sachs Ein Handbuch*, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag 2020.
- · Horn Christoph (Hg.): Einleitung in: Augustinus, De citivate Dei, Berlin: Akademie-Verlag 1997.
- · Kapp, Volker (Hrsg.) et al.: *Italienische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 1994.
- · Kapp, Volker: *Exempelerzählung bei Guazzo* in: *Exempla*, Studien zur Bedeutung und Funktion exemplarischen Erzählens, hg. von Engler, Bernd/Müller, Kurt, Berlin. 1995 (Schriften zur Literaturwissenschaft 10).
- · Kästner, Hannes: *Mittelalterliche Lehrgespräche*, Berlin: Eric Schmidt Verlag 1978.
- · Katajala-Peltomaa, Sari / Niiranen, Susanna: *Mental (Dis)Order in Later Medieval Europe*, Leiden: BRILL 2014.
- · Kind Helmut / Rolfing Helmut: Gutenberg und der europäische Frühdruck: zur Erwerbungsgeschichte der Göttinger Inkunabelsammlung, Göttingen: Wallstein Verlag 1995.
- · Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 22. Bearb. v. Elmar Seebold. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999.
- · Kocher, Ursula: *Boccaccio und die deutsche Novellistik: Formen der Transposition italienischer "Novelle" im 15. und 16. Jahrhundert* (Chloe, Band 38), Amsterdam: Editions Rodopi 2008.
- · Külzer, Andreas: *Disputationes graecae contra Iudaeos: Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogsliteratur und ihrem Judenbild* (Byzantinisches Archiv, Band 18), Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999.
- · LaNave, Gregory F. et al: *The Fathers of the Church: Petrus Alfonsi Dialogue against the Jews*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2006.

- · Lembke, Astrid: *Dämonische Allianzen: Jüdische Mahrtenehenerzählungen der europäischen Vormoderne* Band 60 von Bibliotheca Germanica, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2013.
- · Lotman, Jurij M.: Die Struktur literarischer Texte, München: UTB 1993⁴.
- · Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 2005.
- · Mahler, Andreas: Welt Modell Theater Sujetbildung und Sujetwandel im Englischen Drama der Frühen Neuzeit, in: Poetica, August 1998, Vol.30(1-2), S.1-45, München: Wilhem fink Verlag.
- · Martinez, Matias; Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*, München: C.H. Beck Verlag 2002³.
- · Meyer, Herman: *Zarte Empirie Studien zur Literaturgeschichte*, Stuttgart: J.B. Metzler: 1963.
- · Mieth, Klaus-Peter (Hg.): Der Dialog des Petrus Alfonsi, Berlin: Mieth 1982.
- · Millás Vallicrosa, José María: *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona: Casa Provincial de Caridad Imprenta-Escuela 1949.
- · Müllerburg, Marcel et. al.: *Intergration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter* Band 18 von Europa im Mittelalter, München: Oldenbourg Verlag 2011.
- · Neuschäfer, Hans-Jörg: *Boccaccio und der Beginn der Novelle Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München: Wilhem Fink Verlag 1983.
- · Neuschäfer, Hans-Jörg: Klassische Texte des spanischen Literatur. 25 Einführungen vom Cid bis Corazón tan blanco, Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag GmbH 2011.
- · Neuschäfer, Hans-Jörg (Hg.) (3. Erweiterte Auflage): *Spanische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 2006³.
- · Nünning, Vera und Ansgar: *Grundkurs anglistisch-amerikanistische Literatur-wissenschaft,* Stuttgart: Ernst Klett Verlag 2005⁴.
- · Ott, Claudia: 101 Nacht Aus dem Arabischen erstmals ins Deutsch übertragen und umfassend kommentiert von Claudia Ott Nach der andalusischen Handschrift des Aga Khan Museum Mit Faksimile-Abbildungen des Originals, Zürich: Manesse Verlag 2012.
- · Pecharromán, Julio Gil: *Historia de España*, Alcobendas (Madrid): Soc. General Española de Libros 1998.
- · Penzkofer, Gerard: Der Prozeß der Imagination: Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2005.

- · Pidal, Ramón Menéndez: *La peregrinación de un cuento*. Archivum: Revista de la Facultad de Filología 9 (1959), S. 13-22.
- · Przybilski, Martin: Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin New York: Walter de Gruyter & Co. 2010.
- · Quarrie, P.R.: *The Disciplina clericalis of Petrus Alfonsi Translated and edited by Eberhard Hermes. Translated into English by P.R. Quarrie*, London und Henley: Routledge & Kegan Paul, Berkeley und Los Angeles: University of California Press 1980.
- · Romera Castillo, José: *Estudios sobre "El Conde Lucanor"*. Departamento de Filología Hispánica, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia 1980.
- · Rienecker, Fritz: Lexikon zur Bibel, Wuppertal: R. Brockhaus, Verlag 1985¹⁰.
- · Rössner, Michael (Hg.) et al: *Lateinamerikanische Literaturgeschichte*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2006³.
- · Scanlon, Larry: *Narrative, Authority and Power*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- · Schlösser, Rainer: Die romanischen Sprachen, München: C.H.Beck 2005².
- · Schulthess, Friedrich: *Kalila und Dimna* [I: Syrischer Text. II: Übersetzung], Berlin: De Gruyter, 1911.
- · Schürer, Markus: Das Exemplum oder die erzählte Institution: Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts. Münster: LIT Verlag, 2005.
- · Seeber, Hans Ulrich (Hg.) et al. (4. Erweiterte Auflage): *Englische Literaturgeschichte*, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzle 2004⁴.
- \cdot Stenzel, Hartmut: Einführung in die spanische Literaturwissenschaft, Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler 2006².
- · Šimůnek, Robert und Tresp Uwe (Hg.): Wege zur Bildung Erziehung und Wissensvermittlung in Mitteleuropa im 13.-16. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG 2016.
- · Steinmetz, Ralf-Henning: *Exempel und Auslegung: Studien zu den "Sieben weisen Meistern*", Berlin: De Gruyter 2000.
- · Stratmann, Gerrit: Rahmenerzählungen der Moderne. Situation und Gestaltung einer Erzählform zwischen 1883 und 1928, Marburg: Tectum Verlag 2002.
- · Strosetzki, Christoph (Hg.): Geschichte der spanischen Literatur, Tübingen: Niemeyer Verlag 1996².
- · Tolan, John: *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainsville: University Press of Florida 1993.

- · Turner, Marion: *Chaucer A European Life*, New Jersey, USA: Princeton University Press 2019.
- · Ueding Gert: Wege moderner Rhetorikforschung: Klassische Fundamente und interdisziplinäre Entwicklung, Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co. 2014.
- · Vones, Ludwig: "Zwischen Kulturaustausch und religiöser Polemik. Von den Möglichkeiten und Grenzen christlich-muslimischer Verständigung zur Zeit des Petrus Venerabilis", in: Speer, Andreas (Hg.): Wissen über Grenzen Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Berlin, New York: Walter de Gruyter Verlag 2006.
- · Von Wiese, Benno: Novelle, Stuttgart: J.B. Metzler 1969⁴.
- · Wacks, David: Framing Iberia Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain. Brill: Leiden, 2007.
- · Weber, Beat in: Ballhorn, Egbert und Steins Georg (Hg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2007.
- · Wettlaufer, Jörg: Das Herrenrecht der ersten Nacht Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Frankfurt/New York: Campus Verlag 1999.
- · Wieland, Georg: "Das Eigene und das Andere: Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter". In: *Toleranz im Mittelalter*. Hrsg. von Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1998.
- · Wilpert, Gero: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart: Kröner 1989.
- · Wolf, Werner: Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst: Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem Illusionsstörenden Erzählen, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993.
- · Worstbrock, Franz Josef (Hg.): *Deutscher Humanismus 1480-1520 Verfasser-lexikon Sonderdruck*, Berlin und New York: Walter de Gruyter Verlag 2011.
- · Y Sotomayor, María de Zayas. Exemplary Tales of Love and Tales of Disillusion (The Other Voice in Early Modern Europe), Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- · Zimmermann, Albert: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1985.

Internetquellen (alphabetisch)

- · Ambrosiaster early Christian writer, URL: http://www.britannica.com/biography/Ambrosiaster [Stand 19.März 2016].
- · Arabia Interculture ~ Interkulturelle Bildung, Training und Beratung | Postmigrantische Integrationsbegleitung, URL: https://arabiainterculture.wordpress.com/category/medienkompetenz/ [Stand 03. Februar 2019].
- · Arbeitsblatt zum Kapitel: Grenzen überschreiten Erzählende Texte untersuchen Merkmale von Kalendergeschichten und Anekdoten erkennen [...] Johann Peter Hebel: Seltsamer Spazierritt, URL: https://www2.klett.de/sixcms/media.php/229/316013_ab_06_04.pdf [Stand 13. Oktober 2018].
- · Aurelius Augustinus 354-430 *De Civitate Dei Liber XVIII*, URL: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost05/Augustinus/aug_cd18.html#46 [Stand 03. August 2020].
- · Berlin University Alliance Archäologin der Schriftkultur, URL: https://www.berlin-university-alliance.de/impressions/171005-beatrice-gruendler/index.html [Stand 03.Januar 2019].
- · Bibliothek der Kirchenväter Augustinus (354-430) Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, URL: http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1936-45.htm [Stand 28. Juli 2020].
- · Biografías y Vidas La Enciclopedia biográfica en línea Arcipreste de Talavera, URL: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/t/talavera.htm [Stand 18. November 2019].

Biografías y Vidas – La Enciclopedia biográfica en línea – Clemente Sánchez de Vercial, URL: https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/sanchez_de_vercial.htm [Stand 04. August 2020].

- · Burnett, Charles: "The Works of Petrus Alfonsi: Questions of Authenticity." *Medium Ævum*, vol. 66, no. 1, 1997, S. 49-50. *JSTOR*, URL: www.jstor.org/stable/43629908 [Stand 08. März 2019].
- · Chaucer's Hidden Iberian Influence in: Medieval Studies Research Blog: Meet us at the Crossroads of Everything Hosted by the University of Notre Dame's Medieval Institute, URL: https://sites.nd.edu/manuscript-studies/2017/03/08/chaucers-hidden-iberian-influence/ [Stand 12. Juni 2019].
- · Christa Bertelsmeier-Kierst Steinhöwels Griseldis im Kontext der europäischen Hofkultur des 15. Jahrhunderts, S. 73f., URL: https://www-degruyter-com.emedien.ub.uni-muenchen.de/down-loadpdf/books/9783110233131/9783110233131.73/9783110233131.73.pdf. [Stand 03. Januar 2019].

- · Das Sokratische Gespräch, URL: http://www.thur.de/philo/sk.htm [Stand 30. Juli 2011].
- · Deutsche Biographie Heynlin de Lapide (Hélin, Hemlin, Hegelin, Lapierre, de la Pierre, Steinlin, Lapidanus), Johannes, URL: https://www.deutsche-biographie.de/sfz32179.html [Stand 01. August 2020].
- · Deutsche Biographie Geiler, genannt von Kaysersberg, Johannes, URL, https://www.deutsche-biographie.de/sfz20204.html [Stand 05. August 2020].
- · Die Novelle Duden, URL: http://www.duden.de/rechtschreibung/Novelle#b2-Bedeutung-1 [Stand 02. März 2016].
- · Don Juan Manuel, El Conde Lucanor Literatura Española de la Edad Media y del Siglo XV, URL: www.rinconcastellano.com/edadmedia/condelucanor.html# [Stand 09. Januar 2014].
- · Duden, URL: www.duden.de/rechtschreibung/Novellistik [Stand 20. Januar 2014].
- e notes The Faerie Queene "Chaucer, Well Of English Undefiled" by Edmund Spenser, URL: https://www.enotes.com/topics/faerie-queene/quotes/chaucer-well-english-undefiled [Stand 02. August 2020].
- · El libro de Calila e Dimna (1251). Edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español. El libro de Calila e Dimna (1251). Edición nueva de los dos manuscritos castellanos, con una introducción intercultural y un análisis lexicográfico árabe-español por Hans-Jörg Döhla, URL: https://www.zora.uzh.ch/17989/1/CalilaV.pdf [Stand 21. Juni 2017].
- · Elger, Ralf/Friederike Stolleis (Hg.): Kleines Islam-Lexikon. Geschichte Alltag Kultur. München: Beck 2001, URL: http://www.swr.de/islam/lexikon/-/id=1550022/nid=1550022/did=1551978/1s8qiph/index.html [Stand 29. April 2014].
- · Enzyklopädie des Islam eslam.de Kalila und Dimna, URL: http://www.eslam.de/begriffe/k/kalila_und_dimna.htm [Stand 03. Juli 2017].
- · Enzyklopädie des Märchens Online, URL: https://www-degruyter-com.emedien.ub.uni-muenchen.de/database/EMO/entry/emo.10.149/html [Stand 23.12.2021].
- · esopus; Steinhöwel, Heinrich; Brant, Sebastian: Esopi appologi sive mythologi: cum quibusdam carminum et fabularum additionibus Sebastiani Brant. – Basel: Jacob <Wolff> von Pfortzheim., 1501. Teil 1: [123] Bl., 2°; mit Frontispiz und 193 Holzschnitten im Text. Teil 2: [79] Bl., 2°; mit Frontispiz und 143 Holzschnitten im Text, URL: http://mateo.uni-mannheim.de/desbillons/esop.html [Stand 28 Februar 2019].

- · Fábulas para niños sobre la frustración. La lechera Un cuento con moraleja que habla de la ambición, la frustración y la decepción a los niños, URL: https://www.guiainfantil.com/1383/fabulas-para-ninos-la-lechera.html [Stand 05. August 2020].
- · FreiDok plus Universitätsbibliotek Freiburg Griseldis-Korrektur: Liebe und Ehe in der "Grisardis" des Erhart Groß von 1432, URL: https://freidok.uni-freiburg.de/data/8795. [Stand 04. August 2020].
- · Giovanni Boccaccio: Liebesgeschichten aus dem Decameron (Frankfurter Allgemeine Feuilleton vom 21. Juni 2015), URL: http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/belletristik/giovanni-boccaccio-liebesgeschichten-ausdem-decameron-was-hat-es-mit-der-bewegung-der-sterne-unter-dem-wortgeroell-auf-sich-12676401.html [Stand 21. Juni 2015].
- · Grabmann, Martin, "Albertus Magnus" in: Neue Deutsche Biographie 1 (1953), S. 144-148 [Online-Version]; URL: https://www.deutsche-biographie.de/pnd118637649.html#ndbcontent Fischer, N. (1973). "Eine plötzliche und umgrenzt bleibende geistige Erregung...": Zum Novellenbegriff Robert Musils. *Monatshefte*, 65(3), S. 224, URL: www.jstor.org/stable/30155100 [Stand 2. August 2020].
- · Gran Enciclopedia Aragonesa Pedro Alfonso de Huesca, URL: http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=9915&voz_id_origen=643 [Stand 29. April 2014].
- · Heyse, Paul; Kurz, Hermann: Einleitung. In: Deutscher Novellenschatz. Hrsg. von Paul Heyse und Hermann Kurz. Bd. 1. München, [1871], S. V–XXIV. In: Weitin, Thomas (Hg.): Volldigitalisiertes Korpus. Der Deutsche Novellenschatz. Darmstadt/Konstanz, 2016, URL: http://www.deutschestextar-chiv.de/book/view/heysekurz_einleitung_1871?p=14. [Stand 08. März 2019].
- · HISTORIC UK The History and Heritage Accomodation Guide Thomas Becket by Ben Johnson, URL: https://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofEngland/Thomas-Becket/ [Stand 01. August 2020].
- · Hugo von Sankt Viktor Institut für Quellenkunde des Mittelalters *Petrus Alfonsi, Dialogus contra Iudaeos. Petrus Alfonsi, Gespräch mit den Juden.* Lateinisch-deutsche Ausgabe, URL: http://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien_petrus_alfonsi.php [Stand 30. Juli 2011].
- · kandil Magazin inter.—kultur.—bunt Kultur Arabesken Kalila und Dimna, URL: http://www.kandil.de/arabesken/kalila-und-dimna [Stand 21. Juni 2017].
- · Klein Hassan: *Die rituelle Reinheit*, URL: http://islam.de/41.php [Stand 29. April 2014].

- · Leben-im-Mittelalter.net Die Gesellschaft im Mittelalter, URL: https://www.leben-im-mittelalter.net/gesellschaft-im-mittelalter.html [Stand 13. Oktober 2018].
- · *Libro de los gatos*. Análisis de un ejemplario medieval Miquel Aguilar i Montero Universitat de Lleida (UdL): URL: https://web.archive.org/web/20080412160944/http://www.ucm.es:80/info/especulo/numero31/libgatos.html [Stand 13. Oktober 2018].
- · Los Escritos de Herrera Casado Artículos y comentarios sobre Guadalajara Rumbo Guadalajara Juan Ruiz de Cisneros, autor del Libro del Buen Amor, URL: http://www.herreracasado.com/1989/09/22/juan-ruiz-de-cisneros-autor-del-libro-del-buen-amor/ [Stand 23. Juli 2017].
- · Marburger Repertorium zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus *Heinrich Steinhöwel*, URL: http://www.mrfh.de/drucken.php?bio_id=6 [Stand 19. Mai 2014].
- · Máthé, Piroska, "Heynlin de Lapide, Johannes", in: Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 98-100, URL: http://www.lwl.org/komuna/pdf/Bd_35.pdf [Stand 29. Juli 2014].
- · MRFH Marburger Repertorium zur Übersetzungsliteratur im deutschen Frühhumanismus *Heinrich Steinhöwel*, URL: https://www.mrfh.de/drucken.php?bio_id=6. [Stand 05. August 2020].
- · *Novelle: Begriff, Gattungsgeschichte, Merkmale* Begriff, Gattungsgeschichte und -merkmale, URL: www.zum.de/Faecher/D/BW/gym/Novellen/gattung.htm [Stand 20. Januar 2014].
- ·Pagina: Boccaccio Decameron II.djvu/284, Giornata Decima, URL: https://it.wikisource.org/wiki/Pagina:Boccaccio_-_Decameron_II.djvu/284, S. 338 [Stand 28. Juli 20]. Aktualisiert: https://it.wikisource.org/wiki/Pagina:Boccaccio_-_Decameron_II.djvu/284 [Stand 11.02.22].
- · Papst Gregor: Buch 2 der Dialoge, URL: http://www.benediktiner.de/index.php/der-hl-benedikt-von-nursia/das-buch-der-dialoge.html [Stand 23. März 2016].
- · Petrus Alfonsi, Dialogus contra Iudaeos. Petrus Alfonsi, Gespräch mit den Juden. Lateinisch-deutsche Ausgabe, URL: https://www.sankt-georgen.de/hugo/forschung/spanien_petrus_alfonsi.php [Stand 13. Oktober 2018].
- · Primat des Papstes Das Vierte Laterankonzil 1215: Zu seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart, S. 15, URL: https://www.kath-akademie-bay-ern.de/fileadmin/user_upload/Laterankonzil.pdf [Stand 24. März 2016].

- · Ringvorlesung WS 2002 / 2003, 2. 12. 2002 Elisabeth Schreiner: Orientalische Erzählstoffe in der spanischen Literatur des Mittelalters, URL: http://www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle_file_imports/544385.PDF [Stand 19. April 2014].
- · Sebastian Brant in: art Directory Literatur, URL: http://www.sebastian-brant.de/ [Stand 30. Juli 2014].
- · The Canterbury Tales: Fifteenth-Century Continuations and Additions 1992, URL: http://d.lib.rochester.edu/teams/text/bowers-canterbury-tales-fifteenth-century-siege-of-thebes-introduction [Stand 31. Juli 2015].
- · Theorie der Gesellschaft Niklas Luhmann, URL: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischetheologie/christlichesozialwissenschaften/gabriel/postmoderne_sozialethik_ws0506/daniel_bugiel__luhmann__postmoderne_ethik_.pdf [Stand 13. Mai 2018].
- · Wells, S, & Smith, K (eds) 2009, Negotiating Community and Difference in Medieval Europe: Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom, BRILL, Leiden. Available from: ProQuest Ebook Central. [Stand 11 August 2021].
- · Weisl-Shaw, Andreea. "THE COMEDY OF DIDACTICISM AND THE DI-DACTICISM OF COMEDY IN CALILA E DIMNA AND SENDEBAR." *The Modern Language Review*, vol. 105, no. 3, 2010, pp. 732–742. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25698805. [Stand 4. Juni 2021].
- · Zeno.org Meine Bibliothek, URL: www.zeno.org/Meyers-1905/A/Spanische+Literatur, zit. aus Meyers Großes Konversations-Lexikon, Band 18, Leipzig 1909, S. 674-685. [Stand 04. August 2020].
- · ZVAB.com AESOPUS VITA ET FABULAE. (= ULMER AESOP). OS 912. Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt. STEINHÖWEL, HEINRICH: Verlag: Ludwigsburg, Edition Libri Illustri, 1995, URL: https://www.zvab.com/AESOPUS-VITA-FABULAE-ULMER-AESOP-912/22893649808/bd [Stand 01. August 2020].