Moses entschlüsseln: Die Figur des Juden im ›Dialogus‹ des Petrus Alfonsi

Carmen Cardelle de Hartmann (Zürich)

Das Neue Testament bezieht sich auf den hebräischen Kanon und stellt die Frage nach dessen richtigem Verständnis, sowohl zur Begründung der messianischen Botschaft als auch in der Debatte um die Einhaltung der Gesetzesvorschriften, die zur Loslösung vom Judentum führen sollte[1]. Die Exegese der hebräischen Schriften (als Altes Testament) bleibt ein zentrales Anliegen christlicher Autoren der Väterzeit. Dabei ist ihnen die Wichtigkeit des hebräischen Textes und der jüdischen Exegese bewusst, und manche von ihnen – vor allem die alexandrinischen und die syro-palästinischen Väter – scheinen jüdische Interpretationen zu kennen. Dabei lassen sie allerdings kein Interesse an Veränderungen im Glauben und in der religiösen Praxis der Juden, gar an unterschiedlichen Strömungen im Judentum, erkennen, weswegen es umstritten ist, inwiefern die Kenntnisse jüdischer Exegese auf einen tatsächlichen Kontakt mit Juden zurückgehen oder doch nur über indirekte Wege (über jüdische hellenistische Schriften, Zitate in älterer Literatur oder die Vermittlung von Konvertiten) erworben wurden[2]. Im Westen sind solche Kontakte noch seltener. Jeremy Cohen hat unterstrichen, dass die Juden in christlichen Schriften vor allem als Chiffre einer abzulehnenden Exegese fungieren. Um diesen kon-

1) Einen Überblick bietet Hans Hübner, New Testament Interpretation of the Old Testament, in: Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. 1. From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300). Part 1: Antiquity, hg. von Magne Sæbø, Göttingen 2015, S. 332–372.

2) Zur Kenntnis der jüdischen Exegese in der Väterzeit vgl. Adam Kamesar, Rabbinic Midrash and Church Fathers, in: Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism, hg. von Jacob Neusner/Alan Avery-Peck, Leiden 2005, Bd. 1, S. 20–40, und die ausführliche Bibliographie in: Ders., The Church Fathers and Rabbinic Midrash. A Supplementary Bibliography, 1985–2005, in: Review of Rabbinic Judaism 9 (2006), S. 190–196. Zur Diskussion um Kontakte mit jüdischen Gelehrten vgl. William Horbury, Jews and Christians in Contact and Controversy, Edinburgh 1995, S. 200–225, mit einer optimistischen Bewertung, und Günter Stemberger, Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire, in: Hebrew Bible/Old Testament (wie Anm. 1), S. 569–586, der tatsächliche Kontakte als die Ausnahme sieht.

struierten Charakter herauszustellen, verwendet er den Begriff »hermeneutischer Jude«[3]. Einige Jahre vorher hatte bereits Gilbert Dahan betont, dass der ruppige Ton gegenüber Juden in manchen christlichen mittelalterlichen Schriften zuweilen mit Informationen aus anderen Quellen über einen durchaus friedlichen Umgang zwischen Juden und Christen kontrastiert. Deshalb sah er als Zielscheibe mancher Polemik nicht die lebendigen Juden in der Lebensumgebung der Autoren, sondern einen »theologischen Juden« als abstrakte Figur[4]. Der Befund, dass polemische Texte gegen das Judentum häufig in Regionen entstanden, in denen keine Juden (mehr) lebten, stützt diese Ansicht. Im Folgenden wurde die Begrifflichkeit weiter differenziert, um die Erscheinungen des Jüdischen in christlichen Texten zu erfassen. So versucht Paula Fredriksen eine genauere Differenzierung nach Themen und Kontexten: Bereits in der antik-heidnischen Literatur macht sie einen »rhetorischen Juden« aus, der das Anderssein gegenüber der eigenen (griechischen oder römischen) Kultur darstellt und gegen den die Strategien der polemischen Rhetorik eingesetzt werden; dieselben rhetorischen Strategien erkennt sie im exegetischen Kontext der patristischen Schriften gegen den »hermeneutischen Juden«; im westgotischen Spanien sieht sie schließlich eine Zusammenfügung beider Traditionen in dem »politischen Juden«[5]. All diese Bezeichnungen weisen gleichermaßen darauf hin, dass die antijüdische Polemik sich in rhetorischen Traditionen bewegt und nicht darauf abzielt, die Lebenswirklichkeit mimetisch abzubilden. Die Texte stehen nichtsdestoweniger in einer Beziehung zu ihrer Lebenswelt, die es herauszuarbeiten gilt[6]. Die Arbeit Fredriksens zeigt die Notwendigkeit, auch bei diesen Figurationen des Jüdischen ihren

3) Dieser und ähnliche Begriffe wurden bereits früher verwendet, aber erst Cohens prägnante Definition (»the Jew as constructed in the discourse of Christian theology, and above all in Christian theologians' interpretation of Scripture«) verhalf ihm zum Erfolg, vgl. Jeremy Cohen, Living Letters of the Law, Berkeley 1999, S. 2 f.; zur Verwendung dieser und ähnlicher Begriffe bei anderen Autoren, vgl. ebd., S. 3, Anm. 3.

4) Gilbert Dahan, Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge (Patrimoines. Judaïsme), Paris 1990, S. 584 f.

5) Paula Fredriksen, Jewish Romans, Christian Romans and the Post-Roman West. The Social Correlates of the *Contra Iudaeos* Tradition, in: Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity, hg. von Natalie B. Dohrmann/Annette Yoshiko Reed, Philadelphia 2013, S. 249–265, ND in: Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom. Studies in Honour of Ora Limor, hg. von Israel Jacob Yuval/Ram Ben-Shalom (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 17), Turnhout 2014, S. 23–53.

6) Die zwei interpretativen Pole sind in der Diskussion um Augustin und seine Beziehung zum Judentum klar erkennbar. Während Marcel Dubois den »hermeneutischen Juden« als eine reine Abstraktion ohne jeglichen Bezug zu einer sozialen Wirklichkeit sieht, hat Franklin T. Harkins dafür argumentiert, dass Augustin diese Figur im Hinblick darauf verwendet habe, die Juden in seiner Umgebung zum christlichen Glauben anzuziehen. Vgl. Marcel Dubois, Jews, Judaism and Israel in the Theology of Saint Augustine. How he links the Jewish People and the Land of Zion, in: Immanuel 22–23 (1989), S. 162–214, und Franklin T. Harkins, Nuancing Augustine's Hermeneutical Jew. Allegory and Actual Jews in the Bishop's Sermons, in: Journal for the Study of Judaism 36 (2005), S. 41–64.

historischen Kontext und ihre soziale Wirkung genau zu beobachten. Eine differenzierte Betrachtung ist für das Hoch- und Spätmittelalter besonders wichtig, denn dann wird die theologische Auseinandersetzung von einer immer aggressiveren Politik der Ausgrenzung oder der erzwungenen Assimilation begleitet, die schließlich vielerorts zu Pogromen und zur Vertreibung führen sollte.

Die Frage nach dem Verhältnis von rhetorischer Tradition und tatsächlicher Erfahrung, von theologischer und sozialer Auseinandersetzung, drängt sich im Fall der literarischen Dialoge im besonderen Maße auf, zumal manche Autoren (wie zum Beispiel Gilbert Crispin oder Odo von Cambrai) betonen, dass ihr Werk auf Gesprächen mit Juden basiere. Allerdings entspricht die rhetorische Ausgestaltung – die Charakterisierung der Figuren, der narrative Rahmen, die Argumentationsform, der Stil – Konventionen, mit denen die mittelalterlichen Leser vertraut waren. Wenn sich Hinweise auf historische Umstände darin befinden, sind sie rhetorisch kodiert, das heißt, sie unterliegen zwangsläufig diesen literarischen Konventionen[7]. Es gibt eine weitere Beziehung dieser Werke mit ihrer Lebenswelt, die es auszuloten gilt: Indem die jüdischen Figuren in einer bestimmten Weise agieren, vermitteln sie ihrem christlichen Publikum ein Bild des Jüdischen und beeinflussen dadurch die Art und Weise, in der Christen und Juden interagierten.

Im Folgenden soll diskutiert werden, wie eine jüdische Gestalt in einem literarischen Dialog – der Jude Moses im ›Dialogus‹ des Petrus Alfonsi – sich zur Lebenswelt des Autors verhält und welches Bild des Judentums sie der Leserschaft vermittelt[8]. Diese Frage ist umso relevanter, da die Verbreitung des Werkes beachtlich war. Davon zeugen 91 erhaltene Handschriften, die den vollständigen, exzerpierten oder überarbeiteten Text enthalten, und 54 Erwähnungen von weiteren Textzeugen in mittelalterlichen Dokumenten. Der ›Dialogus‹ war im 12. Jahrhundert anscheinend nur in Frankreich und England bekannt, ab dem Beginn des 13. Jahrhunderts auch im Deutschen Reich, in Italien und auf der Iberischen Halbinsel. Die erhaltenen und die nachgewiesenen Handschriften gehörten Klöstern und Weltklerikern, doch nicht Universitäten und nur selten Kathedralschulen. Hinweise auf die Rezeption in einem höfischen Milieu fehlen.

7) Das Problem der Beziehung zwischen literarischen Dialogen und lebensweltlichen Gesprächen muss eigentlich für jedes einzelne Werk unter Berücksichtigung generischer Konventionen konkret geklärt werden. Für eine allgemeine Einschätzung des Problems mit genauer Diskussion des Begriffes der »rhetorischen Kodierung« vgl. Carmen Cardelle de Hartmann, Dialoge und Dialog. Literarische Dialoge über Christentum und Judentum im lateinischen Mittelalter, in: Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte. Irenik, Apologie, Polemik, Dialog, hg. von Mariano Delgado/Volker Leppin (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 29), Fribourg/Stuttgart 2021, S. 143–163.

8) Petri Alfonsi Dialogus, Bd. 1. Kritische Edition mit deutscher Übersetzung, hg. von Carmen Cardelle de Hartmann/Darko Senekovic/Thomas Ziegler, übers. von Peter Stotz (Millennio Medievale 116/1. Testi 30/1), Firenze 2018. Das Werk wird in folgender Form zitiert: Die zwei Prologe sind mit den Abkürzungen prol. 1 und prol. 2 bezeichnet, die zwölf Tituli, in die das Werk gegliedert ist, als t. 1 bis t. 12, es folgt die Paragraphenzahl (die Zeilenzahl wird nur bei langen Paragraphen angegeben) und die Seite. Alle Übersetzungen werden diesem Band entnommen.

Zeugnis des regen Interesses für das Werk im monastischen Milieu sind insbesondere die vielen Handschriften aus Zisterzen[9]. Zahlreiche andere Werke ziehen den ›Dialogus‹ als Informationsquelle heran[10], unter anderem gibt Vinzenz von Beauvais in seinem ›Speculum historiale‹ eine ausführliche Zusammenfassung, die dem Werk (wenn auch in Überarbeitung) zusätzliche Verbreitung schenkte[11].

Moses ist eine außergewöhnliche Figur, denn einerseits spielt er die Rolle des Gegners, gegen den der Autor (hier vom getauften Petrus repräsentiert) argumentiert, andererseits ist auch er eine Autorrolle, denn er soll den Autor vor der Taufe darstellen. Petrus Alfonsi erläutert am Anfang des Werkes seine Kompetenz, über das Judentum zu berichten, indem er die Figur Moses den getauften Petrus wegen dessen Kenntnisse des Gesetzes, der Propheten und der jüdischen Lehren preisen lässt[12]. Petrus zeigt seine Vertrautheit mit dem Judentum, indem er nur aus den Bibelbüchern zitiert, die dem hebräischen Kanon angehören[13], und zwar, wie Moses bittet, nach der *veritas Hebraica*[14]. Ferner bezieht er

9) Zur Provenienz der Handschriften vgl. John Tolan, Petrus Alfonsi and His Medieval Readers, Gainesville/FL 1993, S. 98–102. Präzisionen und Korrekturen werden sich im Begleitband zur Edition finden.
10) Zur Rezeption und Zirkulation des ›Dialogus‹ vgl. Carmen Cardelle de Hartmann/Darko Senekovic, Reading Petrus Alfonsi before the Talmud Trials. The Manuscript Evidence, in: Ancient and Medieval Disputations between Jews and Christians. Fiction and Reality, hg. von Sébastien Morlet (Late Antique History and Religion 21), Leuven 2020, S. 159–179; Tolan, Petrus Alfonsi (wie Anm. 9), S. 159–182; José Martínez Gázquez, Titulus V of Petrus Alfonsi's ›Dialogus‹ and Alfonso de Espina's ›Fortalitium fidei‹, in: Petrus Alfonsi and his ›Dialogus‹. Background, Context, Reception, hg. von Carmen Cardelle de Hartmann/Philipp Roelli (Micrologus Library 66), Firenze 2014, S. 349–369; Isabelle Draelants, Hélinand de Froidmont et l'exégèse hébraïque du ›Dialogus‹ de Petrus Alfonsi, ebd. S. 301–319; Ryan Szpiech, ›Petrus Alfonsi ... Erred Greatly‹. Alfonso of Valladolid's Imitation and Critique of Petrus Alfonsi's ›Dialogus‹, ebd., S. 321–348; Francesco Santi, Dai mondi arabi al mondo latino. Il viaggio di Pietro Alfonso e la recezione del suo ›Dialogus contra Iudaeos‹ tra i domenicani del seculo XIII, in: Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico. Barcelona, 7–10 de septiembre de 2009, hg. von José Martínez Gázquez/Oscar de la Cruz Palma/ Cándida Ferrero Hernández (Millennio Medievale 55. Atti di Convegni 17), Firenze 2011, S. 121–134.
11) Vgl. Isabelle Draelants, *Libellus elegans satis contra Iudeos et Sarracenos.* La redaction du ›Dialogus‹ dans le ›Speculum historiale‹ de Vincent de Beauvais, in: Petrus Alfonsi and his ›Dialogus‹ (wie Anm. 10), S. 249–300.
12) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 2 §3, S. 10.
13) Er zitiert sogar aus dem gesamten hebräischen Kanon, vgl. Peter Schwagmeier, Zu den alttestamentlichen Bibelzitaten im ›Dialogus‹ des Petrus Alfonsi, in: Petrus Alfonsi and his ›Dialogus‹ (wie Anm. 10), S. 129–158.
14) *Hoc etiam, si placet, inploro, quod si aliquam de Scripturis auctoritatem attuleris, secundum ueritatem Hebraicam hoc facere uelis*, Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 2 §9, S. 12. Die Wendung *hebraica veritas* wurde von Hieronymus geprägt und bezeichnet im Frühmittelalter und gelegentlich auch später dessen Übersetzung, vgl. Adam Kamesar, Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the ›Quaestiones Hebraicae in Genesim‹ (Oxford Classical Monographs), Oxford 1993, S. 41–49. Petrus Alfonsi zitiert im ›Dialogus‹ meistens nach der Übersetzung des Hieronymus, in einigen Fällen mit kleineren Abweichungen vom heute üblichen Text, die sich meistens durch Varianten in der Überlieferung

sich wiederholt ausdrücklich auf die Unterweisung (*doctrina*) der jüdischen Lehrer und paraphrasiert sogar einige Stellen daraus. Mit *doctrina* übersetzt Petrus angemessen ›Talmud‹, mit *Benedictiones* dessen ersten Teil, was treffend die hebräische Bezeichnung ›Berakhot‹ für den ersten Traktat der ersten Ordnung wiedergibt[15].

Über das Leben des Autors wissen wir recht wenig[16]. Im ›Dialogus‹ gibt er an, die Taufe 1106 in Huesca vom Bischof der Stadt, Stefan, empfangen zu haben. Taufpate war König Alfons I. von Aragon, dessen Name er als Patronymikum annahm[17]. Indizien im Text des ›Dialogus‹ lassen auf eine Abfassung um 1110 schließen[18], wohl in Nordfrankreich, wo die Überlieferung einsetzte[19]. Seine weiteren Werke – die ›Disciplina clericalis‹, die ›Epistula ad peripateticos‹ und eine Übersetzung der astronomischen Tafeln von al-Kwārizmī – sind in Nordfrankreich oder in England entstanden[20]. In England ist Walcher von Malvern sein Schüler gewesen[21]. Sein Leben vor der Taufe, die Umstände, die zu seiner Bekehrung führten, und der Grund für seinen Weggang aus

oder durch das Zitieren aus dem Gedächtnis erklären lassen. Nur in einigen Fällen scheint er absichtlich vom Text des Hieronymus abzuweichen, vgl. Schwagmeier, Bibelzitate (wie Anm. 13), S. 144–156. An einer Stelle weist Petrus ausdrücklich darauf hin, dass er Hieronymus' Übersetzung nach dem hebräischen Original verändert: *Multum sane in istam* [...] *lauorauit prophetiam, ut, iuxta quod apud uos est, illam inducerem. In quo etiam beati Ieronimi licet ueram longe tamen deserui translationem*, Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 9 §30, S. 302.

15) Die Bezeichnung *doctrina* wird mehrmals im Werk verwendet. Zum ersten Traktat: *Si nosse cupis ubi scriptum sit: in prima parte uestre doctrine cuius uocabulum est Benedictiones,* Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §4, S. 20.

16) Leider werden einige kaum gesicherte Behauptungen zum Leben des Petrus Alfonsi in der Forschungsliteratur weiter tradiert. Für eine kritische Bestandsaufnahme vgl. Carmen Cardelle de Hartmann, Pedro Alfonso y su ›Dialogus‹. Estado de la cuestión, in: Estudios (wie Anm. 10), S. 1049–1057.

17) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol.1 §3, S. 4.

18) Petrus behauptet, dass die Juden 1040 Jahre im Exil verbracht hätten, vgl. Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §12, S. 102, und t. 2 §20, S. 112. Wenn Petrus Alfonsi, wie in der lateinischen Chronistik üblich, von einer Zerstörung des Tempels im Jahr 70 ausgeht, weist dieses Datum auf eine Abfassung um das Jahr 1110 hin. Dies passt gut zur Bezeichnung Alfons' I. als *imperator* in prol.1 §3, S. 4., denn Alfons verwendete diesen Titel, der den Königen von León zukam, erst nach seiner Eheschließung mit Königin Urraca von León 1109. Die Ehe wurde 1112 aufgelöst. Diese internen Hinweise werden durch die Datierung der ältesten Handschrift, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 5080 – die bereits eine überarbeitete Rezension überliefert –, in das erste Viertel des 12. Jahrhunderts bestätigt.

19) Zur Überlieferung vgl. Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), S. XXV–XXXVII. Eine detailliertere Besprechung der Überlieferungswege wird sich im Begleitband zur Edition finden, der jetzt in Bearbeitung ist.

20) Zu den Werken vgl. Charles Burnett, The Works of Petrus Alfonsi. Questions of Authenticity, in: Medium Aevum 66 (1997), S. 42–79.

21) Walcher beruft sich auf die Unterweisung seines Lehrers Petrus Alfonsi (denn er *Petrus Hebreus cognomento Anphus* nennt) in seinem Traktat *De dracone*, vgl. Walcerus Malvernensis. De lunationibus. De dracone, hg. von Philipp Nothaft (De diversis artibus 101, N. S. 64), Turnhout 2017, S. 193.

Aragon sind uns unbekannt, ebenso wie das Datum seines Todes. Seine literarische Tätigkeit ist im Zeitraum zwischen etwa 1010 und 1030 zu datieren.

I. Der Autor und seine Figuren

Wie andere mittelalterliche Autoren lässt Petrus Alfonsi dem Haupttext des ›Dialogus‹ einleitende Texte vorausgehen, in denen er sich als Autor präsentiert und dem Leser eine Orientierung über die Inhalte und die Gestaltung des Werkes gibt. Der erste Text wird in der handschriftlichen Überlieferung als *prologus* bezeichnet, der zweite steht unter der einfachen Überschrift *incipit liber*, wenn auch die eigentliche Abhandlung erst später mit dem ersten von zwölf Tituli beginnt. Im Folgenden werden diese beiden einleitenden Texte als erster und zweiter Prolog bezeichnet[22]. Ihre Funktion ist umso wichtiger, da der Autor seinem Werk wohl keinen Titel gab, der den Lesern einen Schlüssel für die Interpretation geliefert hätte. Die Wahl der Schreiber fiel deshalb auf allgemeine Bezeichnungen wie *liber* oder *dialogus*[23].

Der erste Prolog beginnt mit einem Gebet, in dem Gott als der Eine und Allmächtige angesprochen wird[24]. Anschließend schildert Petrus seine Bekehrung emphatisch als Folge der göttlichen Inspiration, die ihn zum wahren Verständnis des Alten Testaments und des christlichen Glaubens geleitet habe: *Omnipotens suo nos spiritu inspirauit et ad uie recte semitam direxit tenuem prius oculorum albuginem et post graue corrupti animi uelamentum remouens. Tunc nobis prophetiarum claustra patuerunt et earum archana reuelata sunt et admonimus animum ad percipiendum uerum earum intellectum moratique sumus super ipsum explanandum*[25]. Die Aussage wird von den zwei darin enthaltenen biblischen Anspielungen unterstrichen: *oculorum albuginem* verweist auf Lev 21,20, wo die *albugo in oculo* als Hindernis für das Priesteramt aufgeführt wird; *animi uelamentum* spielt wiederum auf die Behauptung des Paulus in 2. Cor. 3,14–16 an, dass eine Verhüllung

22) Für eine weitere Interpretation der Prologe vgl. Thomas Ricklin, Der ›Dialogus‹ des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter, hg. von Klaus Jacobi (ScriptOralia 115), Tübingen 1999, 139–155. In etlichen Punkten weicht meine Interpretation von Ricklins ab. Auf seine Einschätzung der Figur Moses gehe ich im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes ein.
23) Vgl. Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), S. XXVII. Der heute in der Sekundärliteratur häufig verwendete Titel ›Dialogi‹ geht auf den Erstdruck im 16. Jahrhundert zurück und ist in der handschriftlichen Überlieferung nicht anzutreffen.
24) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), pr.1, S. 2–9.
25) »Der Allmächtige hat mir seinen Geist eingegossen und hat mir den schmalen Pfad des rechten Weges gewiesen, zuerst jedoch hat er den grauen Star meiner Augen, danach die verhängnisvolle Decke von meinem verdorbenen Sinn hinweg genommen. Dann haben sich mir die verschlossenen Pforten der Weissagungen aufgetan, und deren Geheimnisse haben sich mir eröffnet, und ich habe meinen Sinn darauf gerichtet, deren wahre Bedeutung zu erfassen, und ich bin dabei verweilt, sie zu erklären«, Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 1 §2, S. 2 f.

(*uelamen*) den Juden das richtige Verständnis des Alten Bundes verunmögliche[26]. Aus dieser Einsicht ergeben sich das der zitierten Textpassage folgende Glaubensbekenntnis (das kein anderweitig bekanntes Symbolum darstellt) und seine Taufe, deren Umstände geschildert werden. Der hier im Textaufbau angedeutete Wandel seines religiösen Lebens erstreckt sich von einem Glauben an den einen Gott in den einleitenden Worten, der auch jüdischen und philosophischen Überzeugungen entspricht, über die Einsicht in christliche Dogmen im Glaubensbekenntnis bis zur Taufe, an der sich zwar die zwei zentralen Personen in Kirche und Reich von Aragon beteiligten, die aber nicht von diesen angeregt oder herbeigeführt wurde, sondern, so der Autor, vom Heiligen Geist selbst. Dieser erste Teil des ersten Prologs dient wohl der Rechtfertigung eines Laien, der ein theologisches Werk ohne ausdrücklichen Auftrag einer kirchlichen Autorität abfasst, denn die göttliche Inspiration, die er für sich in Anspruch nimmt, ermächtigt den Autor zur Bibelexegese und zur Verkündigung des Glaubens.

Es folgt eine Erklärung für die Abfassung des Werkes: Es seien ihm, Petrus, von seinen früheren Glaubensgenossen andere Gründe für seinen Übertritt angedichtet worden, weshalb er nun dieses Werk verfasse, damit alle seine Gesinnung kennten und seine Rechtfertigung hörten: *Hunc igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem*[27]. Der Kontext suggeriert zunächst, dass sich das Werk an ein jüdisches Publikum richtet, und Yossef Schwartz hat darauf hingewiesen, dass die genannten Gründe – ein allgemeiner antireligiöser Impuls, ein falsches Verständnis von Gesetz und Propheten, die Suche nach weltlicher Karriere – in anderen Fällen von jüdischen Autoren genannt wurden, um Übertritte zum Christentum zu rechtfertigen[28]. Doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass sich das Werk an ein jüdisches Publikum richtete: Es wurde nämlich auf Latein verfasst, Konvertiten war der Umgang mit ihren früheren Glaubensgenossen verboten[29] und vor allem geht die Argumentation vielfach von christlichen Prämissen aus[30]. Das vage *omnes* (»alle«) dürfte eher auf die christliche

26) Zu diesen biblischen Parallelen vgl. Schwagmeier, Bibelzitate (wie Anm. 13), S. 132.

27) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 1 §5, S. 4.

28) Yossef Schwartz, Images of Revelation and Spaces of Discourse. The Cross-Cultural Journeys of Iberian Jewry, in: Christlicher Norden – Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel in Hoch- und Spätmittelalter, hg. von Alexander Fidora/Matthias Martin Tischler (Erudiri sapientia 7), Münster 2011, S. 267–287, hier S. 275.

29) Dieses Verbot findet sich in cap. 62 des IV. Toledanischen Konzils des Jahres 633, und wurde sehr häufig in Dekretalensammlungen des 11. und 12. Jahrhunderts aufgenommen, darunter in die Sammlung Burchards von Worms, in die ›Panormia‹ des Ivo von Chartres und in das ›Decretum Gratiani‹, vgl. John Gilchrist, The Canonistic Treatment of Jews in the Latin West in the Eleventh and Early Twelfth Centuries, in: ZRG Kan. 106 (1989), S. 70–106, hier S. 74 f. und S. 105.

30) Dies führt zu einer schiefen Darstellung der jüdischen Exegese, vgl. Anna Sapir Abulafia, Moyses in Service of Petrus in Petrus Alfonsi's ›Dialogus‹, in: Petrus Alfonsi and his ›Dialogus‹ (wie Anm. 10), S. 111–128, hier S. 119. Auch Wolfram Drews, Propaganda durch Dialog. Ein asymmetrisches »Selbst-

Umgebung von Petrus Alfonsi verweisen, die nicht ausdrücklich erwähnt wird. Die missverständliche Art, wie der Anlass zur Abfassung formuliert wird, ist im Sinne einer *captatio benevolentiae* zu erklären: Der Autor situiert sich dadurch auf der Seite seiner christlichen Leser gegen seine frühere Gemeinde.

Anschließend geht Petrus auf die Gestaltung des Werkes ein: *Librum autem totum distinxi per dialogum, ut lectoris animus promptior fiat ad intelligendum. In tutandis etiam Christianorum rationibus nomen, quod modo Christianus habeo, posui, in rationibus uero aduersarii confutandis nomen, quod ante baptismum habueram, id est Moysen*[31]. Die Figuren bekommen hier eine doppelte Rolle. Einerseits erfüllen sie eine rhetorische Funktion: Petrus legt den christlichen Glauben dar, Moses dient der Widerlegung (nicht der Darlegung!) der gegnerischen Argumente. Gleichzeitig aber markiert die Namensgebung beide Figuren als Autorrollen, die verschiedene Momente in der religiösen Biographie des Autors darstellen.

Im zweiten Prolog treten die Figuren auf und vereinbaren die Regeln für den Dialog[32]. Moses beschreibt sich selbst als einen Zweifelnden, der zwischen seinem Vertrauen auf Petrus und seinem Glauben, dass die Juden das mosaische Gesetz richtig auslegen, hin- und hergeworfen werde. Obwohl Moses das Gespräch anregt, um die Bekehrung seines alten Freundes nachvollziehen zu können, strebt Petrus an, dass die Diskussion zweckfrei verlaufe und Moses sich von Emotionen befreie. Die Redebeiträge, sagt Petrus ferner, sollen ungeregelt sein und die Worte frei hin und her gehen, bis eine Übereinkunft darüber gefunden werde, was wahr und was falsch ist. Moses verlangt ausdrücklich, dass er mal fragen, mal antworten, mal auch widersprechen dürfe. Demnach sollen die Figuren ihre argumentative Funktion nicht starr ausfüllen, sondern sie sollen vielmehr in einen Austausch eintreten, der eher einem freien Gespräch als einer geregelten Disputation ähneln solle. Nichtsdestoweniger wird das Gespräch im Text selbst auch als *altercatio* oder *disputatio* bezeichnet, womit eher der agonale Charakter herausgestrichen wird[33].

gespräch« als Apologie und berufliche Werbestrategie in der Frühscholastik, in: Francia 32/1 (2005), S. 67–89, hier S. 77–83, sieht in den Christen die Adressaten des Textes, welcher den Zweck gehabt hätte, die Bekehrung zu rechtfertigen und für den Autor als Lehrer zu werben. Zur Rolle des Petrus Alfonsi als früher Intellektueller vgl. Wolfram Drews, Intellektuelles Kapital und sein praktischer Nutzen bei Petrus Alfonsi, in: Petrus Alfonsi and his ›Dialogus‹ (wie Anm. 10), S. 43–59. Ricklin, Dialogus (wie Anm. 22), S. 145–155, interpretiert diesen Absatz – wie auch die Spaltung in zwei Autorrollen – als Herausstellung der eigenen Situation als Konvertiten.

31) »Und zwar habe ich das ganze Buch als Dialog gestaltet, damit dem Leser das Verständnis erleichtert werde. Auch habe ich dort, wo ich die Gedankengänge der Christen untermauere, den Namen, den ich nunmehr als Christ führe, hergesetzt, wo ich hingegen die Gedankengänge des Gegners widerlege, den Namen, den ich vor meiner Taufe getragen hatte, nämlich Moses.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 1 §6, S. 6 f.

32) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 2, S. 10–19.

33) *Altercatio* in Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8) t. 3 §71, S. 170, und t. 12 §97, S. 418; *disputatio* in t. 5 §14, S. 208, t. 8 §26, S. 266, t. 10 §76, S. 352, und t. 12 §1, S. 378.

Es ist ferner anzumerken, dass eine inhaltliche Spannung zwischen dem ersten und dem zweiten Prolog besteht. Im ersten Prolog präsentiert der Autor sein neues Verständnis der hebräischen Bibel und der christlichen Glaubenssätze als Folge der göttlichen Inspiration und der göttlichen Gnade. Im zweiten Prolog hingegen wird ein Gespräch angekündigt, in dem das richtige Verständnis des göttlichen Gesetzes zwar im Mittelpunkt stehe, aber in der Argumentation auch auf die Wissenschaften (*de ceteris artibus,* prol. 2 §11) zurückgegriffen werde. Die Prologe lassen uns folglich im Unklaren, in welchem Verhältnis das diskursive Denken zur Bekehrung steht.

II. Die rhetorische Funktion der Figuren

Im Dialog selbst, der in zwölf *tituli* genannte große Kapitel gegliedert ist, übernimmt Petrus die leitende Rolle. Er argumentiert für seine Position, indem er mal die Bibel auslegt, mal das menschliche Wissen heranzieht. Die Verwendung dieser zwei Formen von Argumenten (jeweils auf *auctoritas* und auf *ratio* begründet) findet sich durchgängig in allen Themen. Als Grundlagen des Wissens (abseits der göttlichen Offenbarung) nennt er die sinnliche Erfahrung, die intuitive Erkenntnis von Wahrheit durch den menschlichen Geist und die Analogie als Methode, von einer Erkenntnis zur nächsten voranzuschreiten[34]. Freilich präsentiert er auch wissenschaftliche Kenntnisse, ohne sie näher zu begründen. So schildert er den Wasserzyklus als bekanntes Wissen, obwohl sich dort Angaben wie die Höhe der Wolkenbildung finden, die nicht durch sinnliche Wahrnehmung gewonnen werden können und deren Ableitung aus den beschriebenen Prozessen von Verdampfung und Kondensierung er nicht erläutert[35]. Das an dieser Stelle von Petrus dargelegte Wissen geht letztlich auf Aristoteles zurück, es zeigt allerdings auch neue Elemente (wie die genannte Höhe der Wolkenbildung), die eine Vermittlung durch die arabischsprachige Naturwissenschaft verrät[36]. Implizit wird hier deshalb auch auf der Grundlage der Autorität argumentiert, aber Petrus Alfonsi nennt an dieser und an vergleichbaren Stellen seine Gewährsleute nicht. Dies entspricht seinem Ansatz, die Bibel als einzige *auctoritas* anzuerkennen. Neben der Bibel wird nur der Talmud (*doctrina*) ge-

34) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §112, S. 62.

35) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 9 §28, S. 298–300.

36) Der Wasserzyklus wird von Aristoteles in den ›Metereologica‹, A4–A13, geschildert. Die Darstellung des Petrus wird durch Details angereichert, die sich in unterschiedlichen arabischsprachigen Werken finden, ohne dass eines sich als eindeutige Quelle ausmachen ließe. Die Wolkenbildung in der Höhe von ungefähr sechzehn Meilen (*circiter XVI miliaria*) wird etwa von al-Kindī, im ›Iḫwān aṣ-Ṣafā‹ und bei al-Qazwīnī genannt, vgl. Paul Lettinck, Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World. With an Edition and Translation of Ibn Suwār's Treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bājja's Commentary on the Meteorology (Aristoteles Semitico-Latinus 10), Leiden/Boston/Köln 1999, S. 53.

nannt, der freilich keine von Petrus uneingeschränkt akzeptierte Autorität darstellt[37]. Im Bereich des menschlichen Wissens ist das Ziel erkennbar, sich nur auf die *ratio* zu berufen; lediglich an einer Stelle wird ein Name genannt, Plato[38]. Inhaltlich und im Aufbau des Textes werden Bibel und Wissenschaft klar voneinander geschieden, wozu Moses einen wesentlichen Beitrag leistet.

Moses ist derjenige, der am Anfang eines jeden Titulus das Thema angibt. Er verlangt, dass Petrus seine Position nachweist, und wünscht dazu ausdrücklich, entweder biblische Zitate oder Vernunftgründe zu hören. Der Wechsel von einer Form der Argumentation zur anderen wird durch einen entsprechenden Redebeitrag von Moses markiert. Moses bringt durch Fragen und Einwände die Darlegung des Petrus voran und entwickelt manchmal durchaus eine eigene Argumentation, die allerdings immer von Petrus widerlegt wird. Die Diskussion eines Themas wird beendet, wenn Moses sein Einverständnis erklärt. Falls er nicht überzeugt werden kann (was nur in den Tituli 2, 4, 7 und 9 vorkommt), wird der Abschnitt durch eine Rede von Petrus abgeschlossen. Anna Abulafia sieht deshalb in Moses eine literarische Darstellung des »dienenden Juden«, denn er diene als argumentative Stütze und erfülle daher eine untergeordnete Rolle, die der gesellschaftlichen Stellung der Juden in christlichen Gesellschaften des Mittelalters entspreche[39].

Die Figuren haben allerdings über ihre rhetorische Funktion hinaus ein eigenes intellektuelles Profil. Dies gilt sowohl für Petrus, dessen wichtigste Aufgabe gerade in der Darstellung einer auf Bibel und Vernunft abgestützten christlichen Position besteht, aber auch für Moses, dessen Einwände und dessen Zustimmung seine Offenheit für wissenschaftliche und philosophische Erläuterungen erkennen lassen. Zum Beispiel wirft Petrus im langen Titulus 1, dessen Text etwa ein Fünftel des Werkes ausmacht, den Juden vor, ein anthropomorphisches Gottesbild zu haben. Dieser Vorwurf geht zwar auf die patristische Zeit zurück[40], Petrus Alfonsi steuert aber neue Belege bei, indem er auf haggadische Erzählungen aus dem Talmud zurückgreift und behauptet, die Juden würden an deren Wortlaut glauben. In jedem besprochenen Fall zeigt er, dass die von ihm angeführten Geschichten in ihrem wörtlichen Sinn weder mit der Bibel noch mit der Vernunft kompatibel sind. Dafür setzt er wissenschaftliche und philosophische Kenntnisse ein, die er in langen Exkursen – darunter in einer kosmologischen und in einer astronomischen Erörterung – ausbreitet. Moses trägt zur Entfaltung der Themen durch seine Nachfragen bei und beendet sie mit seiner ungeteilten Zustimmung. Auch im weiteren Verlauf des

37) Auf den Status des Talmuds im Text wird weiter unten S. 96 f. eingegangen.

38) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §134, S. 78. Die genaue Quelle für die dort zitierte Aussage konnte bisher nicht identifiziert werden, der Inhalt scheint eher aristotelischen als platonischen Ursprungs.

39) Abulafia, Moyses (wie Anm. 30).

40) Vgl. Christoph Markschies, Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016, S. 202–246.

›Dialogus‹ zeigt sich Moses mit jeder vernunftkonformen Argumentation einverstanden, sogar wenn es um die Dreifaltigkeit oder um die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu geht.

Was die Bibelauslegung betrifft, bewegt sich Moses immer im Raum der historischen Interpretation. Dies betrifft die Identifizierung des verkauften Gerechten in Amos 2,6 mit Joseph[41], den Bezug von Isai. 7,14 auf Frau und Sohn von Hiskia[42], die Auslegung von Isai. 7,15, das Neugeborene werde Gutes und Schlechtes unterscheiden[43], und den Bezug vom leidenden Gottesknecht in Isai. 52 auf Jeremias oder Josias[44]. Moses formuliert seine Interpretationen in knappen Worten und nur in wenigen Fällen (wie bei Isai. 7,14) entwickelt er sie über mehrere Redebeiträge als Antwort auf die Auslegung von Petrus. Mindestens drei dieser fünf Auslegungen sind auch in der jüdischen Exegese belegt: diejenige von Isai. 7,14 bereits in Midrasch[45], diejenige von Isai. 7,15 bei dem Zeitgenossen von Petrus Abraham Ibn Ezra[46], die Identifizierung des Gottesknechtes mit Jeremias bei Saadia Gaon[47].

III. Die Diskussion über die Auferstehung der Toten (Titulus 3)

Titulus 3 ist aus zwei Gründen ungewöhnlich: Das Thema, die Auferstehung der Toten, gehört nicht zum üblichen Repertoire der antijüdischen Traktate[48]; außerdem formuliert

41) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §51, S. 136.
42) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 7 §11, S. 246.
43) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 7 §17, S. 250. Da Moses seine Deutung als einfach bezeichnet und Petrus sie von einer allegorischen Auslegung unterscheidet, ist wohl *bonique et mali discretionem* so zu verstehen, und nicht als Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem in einem moralischen Sinn.
44) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 9 §31, S. 304.
45) Diese Interpretation findet sich im Midrasch Exodus und im Midrasch Numeri, vgl. Hermann Leberecht Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1. Das Evangelium nach Matthäus, München ^{2}1954, S. 75.
46) Abraham Ibn Ezra war auch aus Aragon, siedelte später jedoch nach Córdoba um. Zu dieser Stelle vgl. The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, edited from mss. and translated, with notes, introduction and indexes by Michael Friedländer, 3 Bde., London 1873–1877, hier Bd. 1, S. 42.
47) Saadia Gaon bezieht diese Stelle auf Jeremias, vgl. Joseph Alobaidi, The Messiah in Isaiah 53. The commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham, and Yefet ben Eli on Is. 52:13–53:12. Edition and translation (La Bible dans l'histoire 2), Bern 1998, S. 11–64 (Edition des Textes mit Einführung), und Antti Laato, Who is the Servant of the Lord? Jewish and Christian Interpretations on Isaiah 43. From Antiquity to the Middle Ages (Studies in Rewritten Bible 4), Turku 2012, S. 309–315. Eine Identifizierung mit Josias habe ich bei anderen Kommentatoren nicht finden können.
48) Vgl. Steven J. McMichael, The Resurrection of Jesus and Human Beings in Medieval Christian and Jewish Theology and Polemical Literature, in: Studies in Christian-Jewish Relations 4 (2009), http://hdl.handle.net/20.500.12424/62638 (21.02.2021), betont, dass das Thema eine untergeordnete Rolle in der polemischen Literatur spielt. Die Texte, die er heranzieht, sind zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert entstanden und diskutieren vor allem die Auferstehung Jesu. Auf Petrus Alfonsi geht er nur sehr kurz ein.

darin Moses seinen Glauben deutlich und hält am Ende der Diskussion daran fest, obwohl er sich von Petrus überzeugen lässt, dass dieser Glaube von den Propheten nicht abgedeckt sei und auch nicht als vernunftkonform erwiesen werden könne. Aus beiden Gründen kann eine Analyse dieses Titulus, der bisher in der Forschung nicht näher untersucht wurde, eine genauere Einsicht in die Charakterisierung von Moses vermitteln.

Am Beginn der Diskussion benennt Moses recht präzise die Bedingungen der Auferstehung. Nach dem Ende des Exils werde Gott die verstorbenen Juden auferwecken, damit sie die Erde erneut bewohnen[49]. Als Nachweis zieht er vier Prophetenstellen heran: Deut. 32,39, die Petrus als Aussage über die Allmacht Gottes auslegt[50]; Dan. 12,2, die Petrus auf das Jüngste Gericht bezieht;[51] Isai. 26,19, die Petrus historisch auslegt, indem er sie mit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft verbindet[52]. Im Fall der vierten, Hesekiels Vision von der Belebung trockener Gebeine (Ezech. 37,1–14), sagt Petrus, dass diese Belebung durch die Rückkehr des Lebensgeistes geschehen sei, und legt daraufhin in einem umfangreichen Exkurs seine Seelenlehre dar, in der er den Lebensgeist (*spiritus*) von der Seele (*anima*) unterscheidet.[53] Diese auf medizinischen und philosophischen Schriften

49) *Quod igitur in libri nos exordio errare dixisti, eo quod post captiuitatis euasionem inusitatum nobis miraculum, scilicet mortuos, qui denuo terras inhabitarent, resuscitari a Deo crederemus* [...], »Nun hast du am Anfang dieser Schrift gesagt, wir irrten darin, dass wir glaubten, nachdem wir der Gefangenschaft entronnen wären, werde uns ein ungewöhnliches Wunder widerfahren, nämlich, Verstorbene würden von Gott wieder auferweckt, so dass sie erneut auf Erden wohnten.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 4 §1, S. 142 f.

50) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §4, S. 144. Diese Stelle wird von christlichen Interpreten meistens im moralischen Sinn gedeutet, vgl. Gregor der Große, Moralia in Iob, hg. von Marcus Adriaen (CC 143) Turnhout 1979, 6,25, S. 314, Z. 7 – S. 315, Z. 19, wieder aufgenommen in: Rabanus Maurus, Enarratio super Deuteronomium, 4,2, in: Migne PL 108, Sp. 982 f.

51) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §16, S. 146–148. Diese Auslegung findet sich auch bei Hieronymus, In Danielem, hg. von François Glorie (CC 75 A), Turnhout 1964, 4,12, S. 935–939, der gegen eine historische Interpretation polemisiert.

52) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §12, S.146. In der patristischen und frühmittelalterlichen Exegese wird der Vers nur auf die erste Auferstehung, diejenige der Märtyrer (vgl. Apoc. 20,4–5), bezogen, da es nicht *mortui*, sondern spezifisch *mortui tui* heißt, vgl. Hieronymus, In Isaiam, Bd. 1, hg. von Marcus Adriaen (CC 73), Turnhout 1963, 8,26,19, S. 34 f.; Haimo von Auxerre, Annotatio libri Isaie prophete, hg. von Roger Gryson (CC Cont. Med. 135C), Turnhout 2019, 26,19, S. 342.

53) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§16–30, S. 146–155. Die Idee, es handele sich um eine Teilerweckung, konnte ich bei anderen Interpreten nicht finden. Hieronymus, In Ezechielem, hg. von François Glorie (CC 75), 11,37, S. 510–516, bevorzugt eine historische Interpretation (Ende der babylonischen Gefangenschaft und Rückkehr nach Israel) und erwähnt die Möglichkeit, die Stelle auf die erste Auferstehung oder Auferstehung der Märtyrer zu beziehen. Den Bezug der Stelle auf die allgemeine Auferstehung findet Hieronymus problematisch. Die spätere Exegese folgt Hieronymus, hinzu kommt eine allegorische Auslegung (die Vergebung der Sünden), vgl. Glossa ordinaria, Facsimile Reprint of the editio princeps Adolf Rusch of Strassburg 1480/81, Bd. 3, Turnhout 1992, S. 272 f.

basierende Unterscheidung[54] stützt er zusätzlich mit Bibelstellen ab. Nach dem Exkurs pflichtet Moses Petrus bei, dass es sich bei Hesekiel um eine unvollkommene Auferstehung handle, trotzdem weise sie auf die vollkommene Auferstehung der Toten hin, nach der die Auferstandenen ihr Land erneut bewohnen werden, wie es Ezech. 37,14 aussage (*requiescere uos faciam super humum uestram*). Petrus deutet allerdings das Wort *humus* allegorisch als den Körper, was ihn zu einer Diskussion der Bedingungen führt, unter denen eine allegorische Auslegung notwendig sei.[55] Nun akzeptiert Moses, dass sein Glaube an die Auferstehung von der Bibel nicht abgedeckt sei, und will hören, welche Vernunftgründe dagegen sprechen. Petrus zeigt die Schwierigkeiten, die sich aus einem erneuten Leben wie dem jetzigen ergeben würden: Wer sollte dann Hohepriester, wer König sein, wenn alle gleichzeitig wieder zum Leben erweckt würden, denn es könne schließlich nur jeweils einen Amtsträger geben?[56] Wenn die Auferstandenen sich nicht vermehren könnten und dürften, wären sie keine vollkommenen Menschen und könnten dem Gesetz nicht entsprechen[57] – wenn sie sich aber vermehren dürften, dann würde die Erde irgendwann nicht mehr alle Menschen fassen können[58]. Weitere Probleme entstünden, wenn eine Frau, die mehrmals geheiratet hat, und ihre Ehemänner auferstehen würden[59]. Da die Auferstandenen alle normalen Körperfunktionen haben sollten, müssten sie erneut sterben, und dann stelle sich die Frage, ob eine solche Auferstehung ein

54) Petrus Alfonsi könnte die Vorstellung eines körperlichen Geistes, die letztlich auf Galen zurückgeht, aus den Übersetzungen von arabischen und griechischen medizinischen Traktaten kennen, die in Süditalien Ende des 11. Jahrhunderts entstanden, doch gibt es Unterschiede in der Terminologie. Als weitere mögliche Quellen kommen Isaac Israeli, *De definicionibus,* und Costa ibn Luca, *De differentia animae et spiritus*, in Frage. In t. 3 §30, S. 152, sind inhaltliche Ähnlichkeiten mit diesem Traktat von Costa ibn Luca (Alfredi Angliae De motu cordis. Item Costa-ben-Lucae De differentia animae et spiritus liber, translatus a Johanne Hispalensi, hg. von C. S. Barach, Innsbruck 1876, S. 131 f.) und mit Rasis ›Bedenken gegen Galen‹ (Abū Bakr ar-Rāzī, Kitāb aš-Šukūk ʿalā Ǧalīnūs, hg. von. Mehdi Mohaghegh, Teheran/Kuala Lumpur 1993, S. 4) zu beobachten, vgl. Burnett, Works (wie Anm. 20), S. 47–51 und Ders., Encounters with Rāzī the Philosopher. Constantine the African, Petrus Alfonsi, and Ramón Martí, in: Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero, Bd. 2, hg. von José María Soto Rábanos, Madrid 1998, S. 973–992, hier S. 979 f. Burnetts Vermutung, Petrus Alfonsi habe die Übersetzung des Traktates von Costa ibn Luca durch Johannes Hispalensis gekannt, ist allerdings aus chronologischen Gründen abzulehnen, die Kenntnis des Originals scheint plausibler.

55) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §46, S. 160–162. Diese Auslegung könnte von der verbreiteten Ableitung des Wortes *homo* von *humus* angeregt sein, zum Beispiel in Isidor von Sevilla, Etymologiae, hg. von W. M. Lindsay, Oxford (ohne Seitenzahlen) 11,1,4: *Homo dictus, quia ex humo est factus, sicut in Genesi dicitur »et creavit Deus hominem de humo terrae«* (für weitere Stellen in der Patristik vgl. ThLL, s.v., Bd. 6/3, Sp. 2871, Z. 65–73).

56) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§50–63, S. 164–169.

57) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§64–70, S. 169–171, vgl. Gen. 1,8.

58) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§71–72, S. 171.

59) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3§74, S. 170. Eine ähnliche Frage stellen die Sadduzäer Jesus (Matth. 22,23–33). Der Fall wird auch von Saadia Gaon aufgegriffen: Saadia Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, übers. von Samuel Rosenblatt (Yale Judaica Series 1), New Haven/London 1948, S. 282.

Preis oder eher eine Strafe sei[60]. Moses hat diesen Ausführungen nichts entgegenzusetzen, und doch beendet er die Diskussion, indem er seinem Glauben erneut Ausdruck gibt: *Hec enim est nostre fidei certitudo, quia resuscitandi profecto sint, comedendi etiam et bibendi siue generandi et naturam et usum sint habituri, et post mille annorum transacta curricula in perpetue beatitudinis et inmortalitatis regnum sine aliqua morte transferendi*[61]

In den zwei Redebeiträgen, in denen Moses seinen Glauben formuliert, geht er von folgendem Ablauf aus: Am Ende des Exils werden die verstorbenen Juden auferstehen und während eintausend Jahren ein normales Leben führen, bis sie in das ewige Leben eingehen, ohne vorher erneut den Tod erleiden zu müssen. Ihr Leben wird dem jetzigen mit allen seinen leiblichen Bedürfnissen, normalen Verpflichtungen und Tätigkeiten völlig entsprechen. Explizit werden von Moses essen, trinken und sich vermehren genannt. In anderen Absätzen wird das Bild vervollständigt. Das Ende des Exils und die Auferstehung der Toten werden bei der Ankunft des Messias – den Petrus immer als *Unctus* bezeichnet, um ihn von dem christlichen Messias, *Christus*, zu unterscheiden – stattfinden[62]. Die Toten werden dann wieder ihr eigenes Land bewohnen[63]. Ausdrücklich wird Jerusalem genannt[64], d. h., dass Moses hier von einer Auferstehung nur der Juden und von der Rückkehr nach dem Land Israel ausgeht. Dies wird dadurch unterstrichen, dass die Figuren stets von »unseren« (Moses) bzw. »euren Toten« (Petrus) sprechen[65]. Um seinen Glauben zusätzlich zu unterstreichen, dass die Auferstandenen alle ihre Körperfunktionen haben werden, sagt er sogar, dass die Frauen jeden Tag empfangen und gebären werden[66]. Diese letzte, besonders auffällige Aussage entnimmt Petrus Alfonsi dem Talmud (Shabbat 30b), wo sie Rabbi Gamaliel als Auslegung von Ier. 31,8 zugeschrieben wird.

Zuerst muss geklärt werden, inwiefern die Ansichten von Moses jüdische Vorstellungen wiedergeben, denn die talmudische Doktrin erklärt nur einen Teil seiner Aussagen. Die Mischna, das heißt, das ursprünglich mündlich überlieferte Gesetz, das den Kern des Talmuds bildet, formuliert die Auferstehung als zentralen Glaubenssatz (Sanhedrin 10,1). In der Gemara, dem kommentierenden Teil des Talmuds, der die Lehren unterschiedlicher Rabbiner sowie vielfältiges historisches und erzählendes Material versammelt, werden verschiedene Bibelstellen als Beweis der Auferstehung angeführt, von denen die wich-

60) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§75–90, S. 170–177.

61) »Denn unser fester Glaube ist, dass sie wahrhaft auferweckt werden, und dass ihnen auch gegeben sein wird, zu essen, zu trinken und sich fortzupflanzen, und dass sie das auch tun werden, und dass sie nach Ablauf von tausend Jahren ohne irgendeinen Tod in das Reich ewiger Seligkeit und Unsterblichkeit überführt werden.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §85, S. 174–175.

62) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §50 und 54, S. 164 und 166,

63) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§8, 17, 45, S. 144, 148, 160.

64) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §83, S. 174.

65) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§4, 12, 43, S. 144, 146, 160.

66) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §71, S. 170.

tigsten die vier oben erwähnten sind, die Moses im ›Dialogus‹ zitiert[67]. In der christlichen Diskussion hingegen wurde nur eine dieser Stellen (Dan. 12,2) herangezogen[68]. Die im Talmud zitierten Rabbiner vertreten jedoch unterschiedliche Ansichten über die genauen Umstände der Auferstehung. Zum Beispiel variieren die Meinungen darüber, ob die Auferstandenen ein normales Leben führen werden oder nicht[69].

Moses' Darlegung entspricht vollkommen der Doktrin von Saadia Gaon (882–942) in seinem ›Buch der Glaubensartikel und Meinungen‹[70], die ein wichtiger Schritt in der Festlegung einer rabbinischen Auferstehungslehre darstellt: Zur Zeit der Befreiung durch den Messias werden die Gerechten Israels wiederauferstehen und im Land Israel unter dem Messias leben; sie werden ein normales Leben führen, essen, trinken und heiraten; am Ende dieser Zeit, das heißt, nach der allgemeinen Auferstehung, werden sie in die neue Welt eingehen, ohne den Tod erneut zu erleiden[71]. Es gibt auch Ähnlichkeiten im Detail. In der Diskussion darüber, ob die Toten ein normales Leben führen werden, erwähnt Moses als Belege den Sohn der Witwe, den Elia auferweckte, den Sohn der Sunnamitin, der Elisa zum Leben zurückbrachte, und die Toten, deren Auferstehung Hesekiel beschreibt und die er mit den Ephraimiten gleichsetzt, die das Volk Israel beim Auszug aus Ägypten trifft[72]. Dieselben drei Fälle nennt Saadia[73]. Außerdem bestehen Parallelen zwischen dem Werk von Saadia und den Aussagen von Petrus im ›Dialogus‹. So begegnet

67) Deut. 32,39: Pesaḥim 68a und Sanhedrin 91; Isai. 26,19: Sanhedrin 90b; Dan. 12,2: Sanhedrin 92a; Ezech. 37: Sanhedrin 92a.

68) Vgl. oben Anm. 50–53.

69) Die Frage, inwiefern das künftige Leben sich von dem jetzigen unterscheiden wird, wird an mehreren Talmud-Stellen kontrovers diskutiert (Berakhot 34b, Sanhedrin 99a, Pesaḥim 68a und Shabbat 151b). In Berakhot 17a heißt es ausdrücklich: »In der kommenden Welt gibt es kein Essen und Trinken, keine Fortpflanzung und keine Vermehrung … «.

70) Saadia widmet dieser Frage den Traktat VII dieses Werkes, vgl. Saadia Gaon, Book (wie Anm. 59), S. 264–289. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde das arabische Original von Yehuda Ibn Tibbon in Montpellier ins Hebräische übersetzt. Da die Übersetzung in einigen Punkten vom arabischen Text abweicht, wird sie von Rosenblatt S. 409–435 separat übersetzt. Zu den Quellen von Saadias Auferstehungslehre und ihren möglichen Bezügen zum islamischen Kalam vgl. Eliezer Schlossberg/Dov Schwartz, From Periphery to Center. Early Discussion of Resurrection in Medieval Jewish Thought, in: Hebrew Union College Annual 89 (2018), S. 177–196.

71) Die Auferstehung wird bei der Ankunft des Messias und der Beendigung des Exils geschehen, so Saadia Gaon, Book (wie Anm. 59), S. 264 und 409; die Gerechten Israels werden auferstehen und das Land Israel bevölkern, ebd., S. 269–271 und 423–424; die Auferstandenen werden ein normales Leben führen, ebd., S. 280 und 432; Übergang in die künftige Welt, ohne den Tod erneut zu erleiden, ebd., S. 281 und S. 431.

72) Die Auferweckung des Sohnes der Witwe wird in 1. Reg. 17,17–24 erzählt, diejenige des Sohnes der Sunnamitin in 2. Reg. 4,8–37. Die Identifizierung der auferstandenen Toten in der Vision von Hesekiel mit den Ephraimiten findet sich in Talmud Sanhedrin 92b. Die Erwähnungen durch Moses finden sich in Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §9 und §19, S. 144 und 148.

73) Saadia Gaon, Book (wie Anm. 59), S. 280; in der hebräischen Übersetzung von Ibn Tibbon werden nur die zwei Propheten, aber nicht die Ephraimiten genannt (ebd. S. 432).

Saadia einem Einwand, den Petrus auch vorbringt, und versucht auszurechnen, dass die Erde durchaus die Auferstandenen und all ihre Nachkommen fassen könne[74]. Ferner diskutieren sowohl Saadia als auch Petrus Alfonsi im Kontext der Auferstehung, wann Allegorese möglich und notwendig sei, und berücksichtigen dabei ähnliche Kriterien (Stellen, die allegorisch interpretiert werden dürfen, widersprechen unserer Erfahrung, der Vernunft oder einer anderen Bibelstelle; Saadia berücksichtigt im Unterschied zu Petrus zusätzlich die rabbinische Tradition)[75].

Es gibt nur einen Punkt in den Darlegungen von Moses, der nicht von jüdischen Quellen abgedeckt ist, nämlich die Dauer von eintausend Jahren für das messianische Reich. Die Unterscheidung zwischen dem messianischen Reich und einer künftigen Welt bildet sich im antiken Judentum allmählich heraus[76]. Fragen der Chronologie der letzten Dinge werden im Talmud vor allem in Zusammenhang mit der Frage nach der Dauer der Welt und dem Zeitpunkt der Ankunft des Messias diskutiert. Wenn die Dauer des messianischen Reiches zur Sprache kommt, werden unterschiedliche Ansichten gesammelt, ohne dass eine favorisiert würde[77]. Eine Meinung ist, dass die Welt sieben Tausend Jahre dauern werde, wobei ein Jahrtausend einem Schöpfungstag entspricht. Der Messias werde am Anfang des siebten Millenniums, das dem Sabbat entspricht, kommen, was eine Dauer von eintausend Jahren für sein Reich nahelegt, allerdings wird diese Dauer nicht ausdrücklich genannt. Die Vorstellung eines messianischen Reiches fand Eingang in das neutestamentliche Buch der Offenbarung. In Apoc. 20 werden eine erste Auferstehung der Märtyrer und ein tausendjähriges messianisches Reich beschrieben. Diese Zahl wurde bereits sehr früh allegorisch gedeutet und ein wörtliches Verständnis ausdrücklich abgelehnt[78]. An verschiedenen Stellen schreibt Hieronymus diesen Glauben den Juden und

74) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §§71–72, S. 171; Saadia Gaon, Book (wie Anm. 59), S. 285 f. und 431 f.

75) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §12, S. 146 und t. 3 §46, S. 160–162; Saadia Gaon, Book (wie Anm. 59), S. 265–267.

76) Vgl. T. Francis Glasson, The Temporary Messianic Kingdom and the Kingdom of God, in: Journal of Theological Studies N. S. 41 (1990), S. 517–525.

77) Die Dauer des messianischen Reiches wird vornehmlich in Talmud Sanhedrin 97a, 97b und 99a diskutiert. Eine Übersicht über verschiedene Positionen findet sich in: Hermann Leberecht Strack/Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 3. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, München ^{2}1954, S. 825–827, und in: Jacob Neusner, Death and Afterlife in the Later Rabbinic Sources. The Two Talmuds and Associated Midrash-Compilations, in: Judaism in Late Antiquity, Bd. 4. Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaism of Antiquity, hg. von Alan J. Avery-Peck/Jacob Neusner (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten, Bd. 49), Leiden/Boston/Köln 2000, S. 267–291, hier S. 285–289. Allgemein zum Auferstehungsglauben im antiken Judentum: Casey Deryl Elledge, Resurrection of the Dead in Early Judaism, 200 BCE – CE 200, Oxford 2017; in einer allgemeineren Perspektive Alan F. Segal, Life after Death. A History of Afterlife in the Religions of the West, New York 2004.

78) Vgl. Robert F. Lerner, Millennialim, in: The Encyclopaedia of Apocalypticism, Bd. 2. Apocalyticism in Western History and Culture, hg. von Bernard McGinn, New York 1998, S. 326–360, sowie die

manchen Christen, die dem jüdischen Verständnis folgen (*iudaizantes*), zu[79]. Mindestens an einer Stelle sagt er ferner, dass nach dem jüdischen Glauben die Auferstandenen ein normales Leben mit allen Körperbedürfnissen- und funktionen führen werden: *Ex quo* [Hebr 11,14–16] *discimus, mille annorum fabulam, in qua rursum nuptiae promittuntur, et cibi et terrenae uitae conuersatio, abiciendam*[80]. In der Karolingerzeit wiederholt Hrabanus Maurus diese Darstellung[81]. Wegen der Erwähnungen der Zahl Eintausend im Buch der Offenbarung und bei Hieronymus ist es möglich, dass diese Dauer des messianischen Reiches in der Antike auch in jüdischen Milieus zirkulierte[82]. Im Mittelalter scheint die Dauer des messianischen Reiches unter sephardischen Gelehrten nicht diskutiert worden zu sein, im Gegensatz zu der Dauer der Welt und dem Zeitpunkt der Ankunft des Messias[83]. Demnach nimmt Petrus Alfonsi diese Zahl nicht deshalb auf, weil sie zur rabbinischen Doktrin gehört oder auch nur einen verbreiteten jüdischen Glauben darstellt, sondern vielmehr, weil er den Erwartungen der Christen entsprechen wollte, die durch Hieronymus Kenntnis von der jüdischen Erwartung eines tausendjährigen messianischen Reiches hatten. Petrus Alfonsi kann davon Kenntnis erlangt haben, sicher wusste er zumindest, dass die Christen das wörtliche Verständnis des tausendjährigen messianischen Reiches ablehnten.

Während die Ansichten von Moses klar dargelegt werden, müssen diejenigen von Petrus aus seinen Redebeiträgen abgeleitet werden. Auch dies bricht mit der Tradition der antijüdischen Traktate, denn sind in der Regel auf die Darlegung der christlichen Doktrin

Belegstellen in Heinz Meyer/Rudolf Suntrup, Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalterschriften 56), München 1987, S. 855. Zur Einführung in die frühmittelalterliche Kommentierung der Apokalypse vgl. Kevin Poole, The Western Apocalypse Commentary Tradition of the Early Middle Ages, in: A Companion to the Premodern Apocalypse, hg. von Michael A. Ryan, Leiden 2016, S. 103–143.

79) Hieronymus, In Ioelem III.7–17 und In Michaeam 4.1, in: Hieronymus, Commentarii in prophetas minores, Bd. 1, hg. von Marcus Adriaen (CC 76), Turnhout 1969, S. 202–206 und 472. Hieronymus, In Zachariam, II.1,2, in: Hieronymus, Commentarii in prophetas minores, Bd. 2, hg. von Marcus Adriaen (CC 76 A), Turnhout 1970, S. 763 (*Alii uero et maxime Iudaei in mille annorum regno interpretantur, corporales corporalia requirentes);* Hieronymus, In Esaiam, hg. von Marcus Adriaen (CC 73 und 73 A), Turnhout 1963, IX.30.26, S. 396.

80) Hieronymus, In Esaiam (wie Anm. 79), Bd. 2, XVI.58.14, S. 673. Ähnliches in Rabanus Maurus, Commentarius in Ezechielem 13,37; 13,38, in: Migne PL 110, Sp. 865C, 867B und 873D.

81) Vgl. Rabanus Maurus, Commentarius in Ezechielem 13, 36, in: Migne PL 110, Sp. 853 A.

82) Dies vermuten Strack/Billerbeck, Kommentar 3 (wie Anm. 77), S. 827, und J. W. Bailey, The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism, in: Journal of Biblical Literature 53/2 (1934), S. 170–187, hier S. 185–187.

83) Die Diskussionen finden sich vor allem im Kontext wissenschaftlicher und philosophischer Traktate sephardischer Gelehrten und sind in Ashkenas seltener. Es gibt eine Debatte darüber, wie dieser Befund gedeutet werden soll, vgl. David Berger, Sephardic and Ashkenazic Messianism in the Middle Ages. An Assessment of the Historiographical Debate, in: Ders., Cultures in Collision and Conversation. Essays in the Intellectual History of the Jews, Brighton (Mass.) 2011, S. 289–311.

fokussiert und zeigen nur eine vage Vorstellung der jüdischen Lehre, die vielfach nur aus dem Neuen Testament abgeleitet ist. Petrus geht von einer allgemeinen Auferstehung vor dem Jüngsten Gericht aus, worauf die Auferstandenen unmittelbar (ohne ein erneutes Leben auf Erden) entweder in das ewige Leben oder in die ewige Verdammnis gehen werden[84]. Obwohl ein großer Teil der Diskussion sich um den auferstandenen Leib dreht und Petrus die Ansicht von Moses, dieser sei wie der jetzige, abermals für vernunftwidrig erklärt, drückt er nur an einer Stelle sein eigenes Verständnis aus, nämlich, dass dieser Leib nicht aus den vier Elementen bestehen und die normalen Regungen empfinden werde[85]. Etwas mehr Licht in diese Frage bringen seine Aussagen über den Körper des auferstandenen Christus im Titulus 11, wenngleich er betont, dass es sich um einen besonderen Fall handele: Sein Körper war eigentlich (wie derjenige Adams vor dem Sündenfall) unsterblich, da sein Humoralhaushalt nicht von der Sünde aus dem Gleichgewicht gebracht wurde[86] und vor allem, da Christus als Gott allmächtig war. Da Moses jedoch diesen zweiten Punkt nicht akzeptieren kann, kündigt Petrus an, die Auferstehung auf eine gröbere Art zu erklären, denn Moses könne nur das akzeptieren, was er gewissermaßen ertasten könne[87]. Diese Erklärung lautet folgendermaßen: *Cum igitur Christi corpus post resurrectionem leuissimum et subtilissimum fuerit – quippe cum in morte omnem ponderositatem et spissitudinem amiserit, cuius rei argumentum est, quod ulterius nec cibo nec potu indiguit – cum, inquam, tale fuerit et spiritum, id est animam, secum habuerit et preterea deitatem* [...] *nunquid non in celum, cum placuit, ascendere potuit?*[88] Die Aussage, dass der auferstandene Jesus weder Speise noch Trank gebraucht habe, entspricht der Erzählung in Luc. 24,41–42, wo er in Emmaus das Brot mit zwei Jüngern bricht, aber selber nicht davon nimmt. Allerdings lässt Petrus unerwähnt, dass Jesus nach seiner Auferstehung durchaus essen konnte und dies (zum Nachweis, dass er kein Geist ist) bei seiner Erscheinung in Jerusalem auch tut (Luc. 24,41–42, Act. 26,22).

In seinen wenigen Aussagen zum Thema zeigt sich Petrus im Einklang mit der christlichen Doktrin, wie sie sich in der patristischen Zeit nach langen Diskussionen

84) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), §8, §46, §48, S. 144 und 160 f.

85) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), §86, S. 174 und S. 176.

86) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 11§4, S. 358. An dieser Stelle sagt Petrus nur, dass der menschliche Leib Christi besonders fein (*subtile*) und unsterblich, weil frei von Sünde, war. Wie die Sünde und die Unsterblichkeit zusammenhängen, hatte er bereits in Bezug auf Adam (t. 10 §§12–16, S. 326–332) geklärt: Adams Verstoß, das Essen des Apfels, hatte seinen Humoralhaushalt aus dem Gleichgewicht gebracht.

87) *Quia uero tu incredulus es et nil nisi grossum quid et quod quasi palpare possit intelliges, ideo aliquantulum grossius tibi respondebo* ... Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 11 §12, S. 362.

88) »Da nun der Leib Christi nach der Auferstehung überaus leicht und fein war – da er ja im Tode alle Schwere und Dichte verloren hatte, was durch die Tatsache bewiesen wird, dass er nicht länger Speise oder Trank benötigte – da er also von solcher Art war und den Geist, das heißt, die Seele, bei sich hatte, und überdies die Göttlichkeit [...] konnte er da nicht, wenn er wollte, zum Himmel aufsteigen?«, Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 11 §22, S. 364 und 365.

herausgebildet hatte. Besonders umstritten war dabei die Frage nach dem auferstandenen Leib, denn die relevanten neutestamentlichen Texte sind interpretationsbedürftig.[89] Die Meinungen gehen weit auseinander und reichen von der Vorstellung eines rein geistigen Körpers bis zur Wiederbelebung des Leibes. Die Diskussion sollte in der Scholastik wieder aufflammen, aber in der Zeit vor dem 12. Jahrhundert, die als Hintergrund von Petrus Alfonsi relevant ist, ruhte sie[90]. Maßgeblich war in dieser Zeit die Doktrin Augustins zum auferstandenen Leib, die Julian von Toledo in seinem weit verbreiteten ›Prognosticon futuri saeculi‹ dargelegt hatte[91]. Julian schließt aus, dass sie essen und trinken werden, und behauptet zwar, dass sie weiterhin ein Geschlecht haben werden, aber die fleischliche Begierde werden sie nicht mehr spüren, wodurch auch die erotische Liebe und die Fortpflanzung ausgeschlossen werden[92]. Die Meinungen des Petrus entsprechen dieser Lehre, ohne dass es Parallelen gäbe, die eine direkte Kenntnis bestimmter Schriften belegten.

In der Zeit, als Petrus Alfonsi sein Werk verfasste, war dieses Thema nicht einmal in der angesehenen nahegelegenen Schule Anselms von Laon sonderlich wichtig. Man findet in einer kleinen Schrift, die mit Laon in Verbindung gebracht wird, die Position, dass der auferstandene Körper zwar aus derselben Materie wie der jetzige und berührbar sein werde, doch subtil, von Geist beherrscht, unsterblich und leidensunfähig[93]. Intensiver

89) Zur Auferstehung im Neuen Testament vgl. Paul Hoffmann, Auferstehung. I/3. Neues Testament, in: TRE 1 (1979), S. 450–467; zur Patristik: Caroline Walker Bynum, The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336 (Lectures on the History of Religions N. S. 15), New York 1995, S. 19–114; Claudia Setzer, Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity: Doctrine, Community, and Self-Definition, Leiden/Boston 2004; Outi Lehtipuu, Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity, Oxford 2015.

90) Bynum, Resurrection (wie Anm. 89), S. 115–344, behandelt deshalb sowohl die patristische Zeit bis Augustinus als auch die Zeit der Scholastik, jedoch nicht das Frühmittelalter.

91) Julianus Toletanus, Prognosticon futuri saeculi, in: Julianus Toletanus, Opera, pars I, hg. von Jocelyn N. Hillgarth (CC 115), Turnhout 1976, S. 10–126. Hillgarth listet im Prolog (S. XXII–XXXVII) 163 vollständige und 24 fragmentarische Handschriften auf, sowie Hinweise auf fünf verschollene Textzeugen. Von ihnen sind 50 zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert (ältere sind nicht erhalten) und 66 im 12. Jahrhundert entstanden. Zur mittelalterlichen Rezeption vgl. Tommaso Stancati, Alle origini dell'escatologia cristiana sistematica. Il Prognosticon futuri saeculi di San Giuliano di Toledo (saec. VII), in: Angelicum 73 (1996), S. 401–433, hier 417–419. Augustin ist die wichtigste, aber nicht die einzige Quelle Julians, vgl. Stefan Pabst, Das theologische Profil des Julian von Toledo. Das Leben und Wirken eines westgotischen Bischofs des siebten Jahrhunderts (Vigiliae Christianae. Supplements 165), Leiden 2021, S. 398–418, zur Doktrin des ›Prognosticon‹ ebd. S. 352–419.

92) Julianus Toletanus, Prognosticon (wie Anm. 91): Die Beschaffenheit des auferstandenen Körpers wird in Buch 3, Kap. 16–31 (S. 92–106), diskutiert, darin Kap. 26 (S. 98–99) darüber, dass die Auferstandenen weder essen noch trinken werden, und Kap. 25 (S. 97 f.) über die weiterhin bestehende Unterscheidung in Männer und Frauen ohne körperliche Liebe.

93) Diese Aussage findet sich nur im ›Liber septem partium‹ (incipit *Pater iste familias*), vgl. Richard Heinzmann, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm

diskutiert wurde das Verhältnis von Körper und Seele, die gleichermaßen als essentielle Bestandteile des Menschen angesehen wurden, was die Auferstehung der Leiber folgerichtig und notwendig macht[94].

Abschließend stellt sich die Frage, warum Petrus Alfonsi einem Thema, das nicht zum Repertoire der antijüdischen Traktate gehörte und zu seiner Zeit unter Christen nicht besonders umstritten war, einen ganzen Titulus widmete. Um sie zu beantworten, ist es erhellend, auf den ursprünglichen Kontext zu achten, in dem Petrus Alfonsi als Jude gelebt hatte. Ein Zeitgenosse des Petrus, Abraham Bar Hiyya, diskutierte in seinem Werk ›Megillat haMegalleh‹ unter anderem die Dauer der Welt und die Ankunft des Messias[95]. Sehr wenig ist über das Leben des Bar Hiyya bekannt. Wie Petrus Alfonsi stammte er aus dem Nordosten der Iberischen Halbinsel, vielleicht aus Saragossa, dem größten arabischsprachigen Kulturzentrum in dieser Gegend, und war später in christlichem Gebiet, in Barcelona, tätig, wo er mit Plato von Tivoli an der Übersetzung arabischer Werke zusammenarbeitete[96]. Im dritten Traktat von ›Megillat haMegalleh‹ behandelt Bar Hiyya unterschiedliche Themen, darunter die Schöpfung des Menschen, die Natur der Seele und die Auferstehung der Toten. Bar Hiyya verteidigt die rabbinische Auferstehungslehre, wie sie von Saadia Gaon formuliert wurde, und argumentiert gegen deren Kritiker. An seinen Ausführungen lässt sich erkennen, dass diese Kritiker zwar an eine allgemeine Auferstehung zur Zeit des Jüngsten Gerichts glauben, aber eine erste leibliche Auferstehung, der eine Zeit normalen Lebens im Land Israel folgt, abstreiten. Wie Petrus adressiert auch er die Interpretation von Dan. 12,2, Isai. 26,19 und Ezech. 37,1–14, was ihn zu einem Angriff auf die allegorische Bibelexegese führt. Unter den irrigen Auslegungen dieser Bibelstellen erwähnt er den Bezug auf die Rückkehr vom babylonischen Exil oder auf das Jüngste Gericht – Interpretationen, die in ähnlicher Form bei Petrus Alfonsi zu lesen sind. Wie Petrus Alfonsi verwendet auch Bar Hiyya medizinische Argumente. Gegenüber den Kritikern beruft er sich auf Galen und behauptet, dass ein ewiges Leben grundsätzlich möglich sei, wenn genau die Menge der verlorenen Flüssigkeit durch die Ernährung wieder hinzugefügt werde. Neulich hat Hannu Töyrilä auf diese Kontaktpunkte mit dem ›Dialogus‹ hingewiesen und darin einen starken Hinweis gesehen, dass

von Auxerre (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 40/3), Münster 1965, S. 148–155 zum auferstandenen Leib.

94) Bgl. Heinzmann, Unsterblichkeit (wie Anm. 93), S. 6–15.

95) Zu diesem Werk vgl. die eingehende Untersuchung von Hannu Töyrylä, Abraham Bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption. An Analysis of Megillat haMegalleh (Studies on the Children of Abraham 4), Leiden 2014.

96) Wie im Fall von Petrus Alfonsi hat man zwar viel über seinen möglichen Lebenslauf und Tätigkeiten spekuliert, gesichert ist jedoch sehr wenig. Für eine kritische Durchsicht vgl. Töyrylä, Abraham (wie Anm. 95), S. 19–23.

Bar Hiyya den ›Dialogus‹ kannte[97]. Im letztgenannten medizinischen Argument sieht er nämlich eine Beziehung zur Stelle in Titulus 10, in der Petrus behauptet, dass der Körper von Adam grundsätzlich unsterblich sein konnte, weil er einen ausgeglichenen Humoralhaushalt hatte[98]. Doch können diese Parallelen bei einer genaueren Prüfung keine direkte Kenntnis des ›Dialogus‹ durch Bar Hiyya belegen: Die drei Bibelstellen, die beide Autoren interpretieren, gehören bereits im Talmud zu den wichtigsten in der Diskussion der Auferstehung und werden ebenfalls von Saadia besprochen. Wenn Petrus Alfonsi und Abraham Bar Hiyya in diesem Kontext auf die Allegorese und ihre Voraussetzungen eingehen, folgen sie ebenfalls dem Vorbild Saadias. Die medizinischen Argumente sind nicht deckungsgleich – und auch Saadia verwendet medizinische Argumente in diesem Kontext. Ferner macht die Chronologie es sehr unwahrscheinlich, dass Bar Hiyya den ›Dialogus‹ gekannt hat. Beide Autoren waren Zeitgenossen, sie wirkten aber in unterschiedlichen Gegenden. Nach dem Zeugnis der erhaltenen Handschriften zirkulierte der ›Dialogus‹ zuerst in Nordfrankreich, erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts ist die Rezeption in Südfrankreich und Katalonien, wo Bar Hiyya tätig war, nachweisbar – lange nach dem Tod beider Autoren.

Die Polemik Bar Hiyyas gegen die Gegner der leiblichen Auferstehung kann sich gegen Christen gerichtet haben – der Glaube seiner Gegner, wie er ihn beschreibt, entspricht auch christlichen (und muslimischen) Vorstellungen –, aber noch wahrscheinlicher erscheint es, dass er sich mit diesem hebräischen Werk an einer innerjüdischen Polemik beteiligte, denn die rabbinische Auferstehungslehre traf durchaus auf Widerstände. Etwa hundert Jahre nach der Schaffenszeit von Abraham Bar Hiyya und Petrus Alfonsi wird diese Polemik in den Debatten um die Doktrinen des Maimonides greifbar. So wirft ihm Meir Abulafia vor, mit seiner zurückhaltenden Einstellung in dieser Frage den Kritikern einer leiblichen Auferstehung erneuten Auftrieb gegeben zu haben[99]. Den Aussagen Meirs ist zu entnehmen, dass die Kritiker eine ernst zu nehmende Gruppe waren, die bereits vor seiner Zeit bestand. Im Fall Maimonides wissen wir außerdem, dass sie unter den philo-

97) Eine detaillierte Analyse des dritten Traktates bietet Töyrylä, Abraham (wie Anm. 95), S. 189–252, die Parallelen zum ›Dialogus‹ fasst er S. 448–452 zusammen. Als weiteren Hinweis bewertet er, dass Bar Hiyya die Doktrin der Erbsünde zu kennen scheint. Auch weist er auf die Diskussion über die Seele bei beiden Autoren hin, doch gibt Töyrylä die Seelenlehre des Petrus nicht korrekt wieder, denn er geht davon aus, dass Petrus den Lebensgeist mit der vegetativen Seele gleichsetzt, obwohl dieser die Seele (die aus den drei Seelen – vegetativer, animalischer und rationaler – besteht) deutlich von dem stofflichen Lebensgeist unterscheidet. Töyryläs Behauptung, Petrus verneine, dass die rationale Seele sich mit dem auferstandenen Leib verbinden könne, trifft ebenfalls nicht zu: Petrus verneint lediglich, dass die Auferstandenen in Hesekiels Vision wieder die Seele, und nicht nur den Lebensgeist, bekommen hätten.

98) Vgl. oben Anm. 85.

99) Vgl. Daniel Jeremy Silver, Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240, Leiden 1965, S. 109–135.

sophisch Gebildeten zu finden waren[100]. Es scheint deshalb wahrscheinlich, dass Petrus Alfonsi, ein Mann mit philosophischer Bildung, innerjüdische Diskussionen aufgreift und die Argumente, die gegen die rabbinische Lehre vorgebracht wurden, in den Dienst seiner antijüdischen Polemik stellt.

Obwohl die Auferstehung nicht zu den wichtigen Themen der antijüdischen Polemik gehört, fügt sie sich in den wohl ältesten und häufigsten christlichen Vorwurf gegen die Juden, die *carnalitas,* ein. Petrus betont nämlich, dass Moses die relevanten Bibelstellen auf vernunftwidrige Weise wörtlich auslegt und weist immer wieder auf die materiellen Aspekte des Lebens nach der Auferstehung der Toten Israels hin. Damit setzt Petrus Alfonsi die Diskussion um die Körperlichkeit Gottes in Titulus 1[101], für die er zusätzliche Argumente vorbringt, mit einer Erweiterung um ein bisher in der antijüdischen Polemik kaum beachtetes Thema fort. Die Anregung zu dieser Erweiterung dürfte er von einer lebendigen Diskussion in jüdischen Kreisen der Halbinsel bekommen haben, die um den auferstandenen Leib kreiste, und nicht aus seiner neuen christlichen Umgebung, in der die Debatte ruhte und das Thema im Kontext der antijüdischen Polemik kaum beachtet worden war.

IV. Ein unzuverlässiger Gesprächspartner

Nicht nur seine Meinungen, auch die Art und Weise, wie Moses in Titulus 3 agiert, musste Argwohn gegenüber seinen Aussagen erwecken. An beiden Stellen nämlich, in denen er seinen Glauben formuliert, geht diesem Bekenntnis die Erklärung voraus, er habe bisher

100) Siehe zum Beispiel einen Fall, der von Silver, Maimonidean Criticism (wie Anm. 99), S. 128–135, diskutiert wird, nämlich den Arzt Sheshet ben Isaac Benveniste, der aus aus Saragossa stammte und dort auch tätig war. In den Worten von Silver: » [...] it is clear that Sheshet thought in and depended upon a philosophic rather than a Talmudic frame of reference. It is the philosophic plausibility of resurrection which alone concerned him.« (ebd. S. 119).

101) Diesen Titulus diskutieren die Arbeiten, die sich mit der Leiblichkeit im ›Dialogus‹ befassen. Anna Sapir Abulafia, Bodies in the Jewish-Christian debate, in: Framing Medieval Bodies, hg. von Sarah Kay/Miri Rubin, Manchester/New York 1994, S. 123–137, verweist darauf, dass die christliche Polemik gegen den angeblichen Anthropomorphismus der jüdischen Gottesvorstellung ihre Parallele in der jüdischen Polemik gegen die christliche Doktrin der Menschwerdung, die als blasphemisch empfunden wurde, findet. Sie stellt Titulus 1 mit Passagen in Titulus 2 (t. 2 §38) und Titulus 8 (t. 8 §§12–22) in Verbindung, in denen Petrus die biblischen Stellen, in denen Gott als Mann erscheint, auf Jesus bezieht. Brigitte Miriam Bedos-Rezak, Were Jews Made in the Image of God? Christian Perspectives and Jewish Existence in Medieval Europe, in: Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan, hg. von David Engel/Lawrence H. Shifman/Elliot R. Wolfson (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy 15), Leiden 2012, S. 63–96, hier S. 72–74, behandelt vor allem das Argument in t. 8 §§12–22, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen sich auf Christus beziehe. Es gehöre zur christologischen Ausrichtung in der Diskussion der Ebenbildlichkeit im 12. Jahrhundert, die sich auf die antijüdische Polemik auswirke.

Einiges nur deswegen behauptet, um die Diskussion voranzubringen, und nicht, weil es seine Überzeugung sei: *Quicquid hactenus mutua altercatione locuti sumus, non tam ex ueritatis defensione quam ex sillogismorum ambagibus diximus*[102]; *Quecunque hactenus locuti sumus, ratiocinandi et argumentandi causa diximus*[103]. Diese Aussagen stehen nicht isoliert da. Bereits in Titulus 1 kommentiert Moses sein Vorgehen ähnlich: *Respondi non ratione recti sed occasione diffugii*[104]. In demselben Titulus bringt er Einwände von Dritten gegen die Existenz Gottes vor, obwohl er sie selbst nicht abstreitet[105]. Auch an anderen Stellen (t. 1 §19, t. 6 §47) gibt er zu, Aussagen nicht nach der Vernunft gemacht zu haben, sondern lediglich, um im Disput zu bestehen. In Titulus 5 tritt er als Anwalt des Islams auf und weist auf seine eigene Rolle hin: *Vt enim in me eorum personam suscipiam, hanc utique pre ceteris debuisses eligere quam constat reliquis honestiorem et habiliorem existere*[106]. Diese Art zu argumentieren erlaubt es dem Autor, die Festigkeit des Petrus in seinem christlichen Glauben zu demonstrieren, gleichzeitig wirkt sie sich auch auf die Charakterisierung von Moses aus. Durch den Begriff *persona* im letzten Zitat zeigt sich die Ambivalenz der Figur. Moses übernimmt nämlich zwei Rollen, zwei *personae,* die miteinander in Konflikt treten können: Einerseits erfüllt er eine argumentative Funktion, um die Diskussion voranzubringen, andererseits hat er eigene Überzeugungen. Durch diesen Konflikt, auf den die Aussagen von Moses nachdrücklich hinweisen, wird die Figur für die Leser unzuverlässig.

Seine Unzuverlässigkeit wird dadurch verstärkt, dass Moses an einer anderen Stelle eine Behauptung aufstellt, die offensichtlich unzutreffend ist. In Titulus 12 behauptet Moses, die Apostel hätten die Beschneidung verboten[107]. Damit aktualisiert er eine Szene der Apostelgeschichte (Act. 21,31): Jacobus und die Ältesten berichten Paulus, dass die Juden ihm fälschlicherweise unterstellen, die Beschneidung zu verbieten, und bitten ihn deshalb, durch eine öffentliche Handlung seine Anerkennung des Gesetzes nachzuweisen[108]. Nun ist die Einstellung des Paulus zur Beschneidung eine differenzierte: Er streitet ihre Notwendigkeit für die Heidenchristen ab, erkennt sie aber als heilsgeschichtliches Zeichen und

102) »Was wir im Vorigen in Wechselrede besprochen haben, das haben wir nicht aus dem Bedürfnis, die Wahrheit zu verteidigen, gesagt, sondern vermöge unserer Schachzüge logischen Schließens.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §71, S. 170 f.

103) »Alles, was wir bis dahin gesagt haben, haben wir lediglich im Sinne vernunftgemäßen Argumentierens gesagt.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 3 §85, S. 174 f.

104) »Ich habe nicht nach vernunftgemäßer Bestimmung des Richtigen geantwortet, sondern durch Benützung einer Ausflucht.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §19, S. 26.

105) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §135, S. 80.

106) »Denn um nun die Rolle ihres Sprechers anzunehmen: Deine Wahl hätte unbedingt, vor allen andern, auf sie [*scil.* die Glaubensrichtung der Sarazenen] fallen sollen, steht doch fest, dass sie ansehnlicher und bequemer ist als die anderen.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 5 §1, Z. 14 f., S. 192 f.

107) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 12 §13, S. 378.

108) Act. 21,21.

setzt sie bei den Judenchristen voraus[109]. Für die christliche Kommentierung dieser Stelle vor dem 12. Jahrhundert ist Augustin maßgeblich, dessen Aussage in einem Brief an Hieronymus von Beda in seine ›Expositio Actuum Apostolorum‹ aufgenommen wird: Paulus habe den Juden die Beschneidung nicht verboten, weil er sie als Zeichen der Gesetzesbefolgung und in ihrem prophetischen Charakter anerkannte, aber er habe sie nicht den Heidenchristen vorgeschrieben, denn nur die Taufe vermittle die göttliche Gnade. Die Juden, die ihn angeklagt hätten, hätten aus Missgunst gehandelt, weil sie eine Verfolgung gegen ihn anzetteln wollten[110].

Man könnte natürlich einwenden, dass dieses kein Irrtum des Moses, sondern des Autors Petrus Alfonsi sei. Doch scheint dies unwahrscheinlich, denn Petrus Alfonsi zeigt sich mit dem Neuen Testament vertraut, obwohl er nur selten wörtlich daraus zitiert[111]. Dies lässt vermuten, dass Moses hier die Missgunst verkörpern soll, die die Juden nach Augustin zur falschen Anschuldigung gegen Paulus bewog.

Zeitgenössische Leser dürften auch die Unzuverlässigkeit des Moses mit dem alten Vorwurf der *perfidia* gegenüber den Juden in Verbindung gebracht haben. Petrus Alfonsi selbst wirft den Juden keine *perfidia* vor, er verwendet dieses Wort nicht einmal, dem er *incredulitas* und *incredulus* in der Bedeutung ›ungläubig‹[112] oder spezifisch ›nicht an Christus glaubend‹ vorzieht[113]. Die christlichen Leser hätten die *perfidia* aber in der Figur

109) Vgl. Rom. 2,25–26 und 28–29; Gal. 5,6 und 6,15; 1. Cor. 7,19. Es gibt eine umfangreiche theologische Literatur zu diesen Stellen. Eine neuere Arbeit mit weiterführender Literatur ist Peter-Ben Smit, In Search of Real Circumcision: Ritual Failure and Circumcision in Paul, in: Journal for the Study of the New Testament 40 (2017), S. 73–100.

110) Augustinus, Epistola lxxxii, in: S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae. Pars II. Ep. XXI–CXXIII, hg. von Alois Goldbacher (CSEL 34), Wien 1898, S. 351–387, hier S. 359, Z. 17– S. 361, Z. 5; Beda Venerabilis, Expositio Actuum Apostolorum, hg. von M. W. Laistner, in: Bedae Venerabilis Opera. Pars II, Opera exegetica, Volumen 4 (CC 121), Turnhout 1983, XXI, 21, S. 1–99, hier S. 95, Z. 30 – S. 96, Z. 52. Beda kommt in seine ›Retractatio in Actus Apostolorum‹ nicht mehr auf diese Stelle zurück. Der für unser Thema wichtigste Satz lautet: *Et ideo illi* [d. h., die Juden] *inuidiam et persecutionem concitare molientes, tamquam inimicum legis mandatorumque diuinorum criminabantur, cuius falsae criminationis inuidiam congruentius deuitare non posset, quam ut ea ipse celebraret, quae damnare tamquam sacrilega putabatur, atque ita ostenderet nec Iudaeos tunc ab eis tamquam nefariis prohibendos nec gentiles ad ea tamquam ad necessaria compellendos* (Augustinus, Ep. 82, hier S. 360, Z. 10–16; Beda, Expositio, S. 85, Z. 44 – S. 86, Z. 50).

111) Verschiedene Schriften des Neuen Testaments stehen im Hintergrund folgender Stellen: Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §26, S. 116; t. 2 §31, S. 118; t. 3 §16, S. 146–148; t. 3 §74, S.170–172; t. 4 §10, S. 186–188; t. 7 §2, S. 244; t. 11 §1, S. 358; t. 11 §42, S. 374. Außerdem werden in t. 9 §§30–34, S. 300–312, zur Identifizierung Jesu als Messias dieselben Stellen aus der hebräischen Bibel zitiert, die auch in den Evangelien angeführt werden.

112) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §38 Z. 385, S. 126; t. 5 §28 Z. 297, S. 214; t. 7 §22 Z. 120, S. 252; t. 7 §30 Z. 170, S. 256; t. 11 §31, S. 368.

113) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 9 §14 Z. 201, S. 292; t. 9 §40 Z. 500, S. 314; t. 11 §12 Z. 69, S. 362.

des Moses erkannt, zumal die Assoziation von *perfidia* und *perfidus* mit den Juden durch die Verwendung in der Karfreitagsliturgie allgemein bekannt war[114]. In theologischen Schriften bezeichnet *perfidia* vor allem den Unglauben oder den falschen Glauben (und wird auch von Häretikern oder Heiden verwendet)[115], die antiken Bedeutungen ›Wortbrüchigkeit‹, ›Unredlichkeit‹ bleiben im Mittelalter nichtsdestoweniger in Gebrauch[116]. Gerade im spanischen Kontext wurden beide Bedeutungen in Bezug auf die Juden zusammengeführt, denn bereits kurz nach dem muslimischen Einfall wurde ihnen vorgeworfen, mit den Muslimen kooperiert und so den Fall des Westgotenreiches herbeigeführt zu haben. Die Geschichte des angeblichen jüdischen Verrates taucht auch in hoch- und spätmittelalterlichen Quellen auf, was belegt, dass sie weithin bekannt war[117].

Die angebliche jüdische *perfidia*, die in der Figur des Moses gezeigt wird, besteht im fehlenden Glauben an Christus wie auch in der Unzuverlässigkeit des Diskutanten Moses. Für das Verständnis von *perfidia* als ›Wortbrüchigkeit‹ oder ›Treulosigkeit‹ bringt Petrus Alfonsi ebenfalls Belege, und zwar in Titulus 4, in dem Petrus nachweisen will, dass die Juden nicht mehr imstande sind, das mosaische Gesetz zu erfüllen. Indirekt wird dieser Vorwurf noch vom Rekurs auf die ›jüdische Lehre‹ (*doctrina*) unterstrichen, der Moses folge, als käme ihr dieselbe Autorität wie der Bibel zu (darauf kommen wir im nächsten Abschnitt zurück). Das Bild der Juden, das Petrus Alfonsi hier durch Moses vermittelt, wird letztlich zu einer entscheidenden Wende in der antijüdischen Polemik führen, wenn die Juden nicht mehr nach augustinischem Verständnis als die treuen Bewahrer des Alten Testaments angesehen werden[118].

114) In den *orationes sollemnes* wird für die Bekehrung der *perfidi Iudaei* gebetet. Dieses Gebet ist bereits in den alten römischen Sakramentaren (das ›Sacramentarium Gelasianum‹ und das ›Sacramentarium Gregorianum‹) belegt, vgl. Erik Peterson, Perfidia iudaica, in: Ephemerides liturgicae 50 (1936), S. 296–311; John M. Oesterreicher, Pro perfidis Iudeis, in: Theological Studies 8 (1947), S. 80–96; Andrea Nicolotti, Perfidia iudaica. Die schwierige Geschichte eines liturgischen Gebets vor und nach Erik Peterson, in: Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders, hg. von Giancarlo Caronello, Berlin 2012, S. 511–554.

115) Vgl. Bernhard Blumenkranz, *Perfidia*, in: Archivum Latinitatis Medii Aevi 22 (1951–1952), S. 157–170; Antoon A. R. Bastiaensen, Les vocables *perfidus* et *perfidia* et leur applications aux Juifs dans la Chrétienté latine des premiers siècles, in: Journal of Eastern Christian Studies 60 (2008), S. 215–219.

116) Vgl. Olga Weijers, Some Notes on *fides* and Related Words in Medieval Latin, in: Archivum Latinitatis Medii Aevi 40 (1975–1976), S. 77–102, hier S. 93.

117) Vgl. Alisa Meyuhas Ginio, El concepto de »perfidia judaica« de la época visigoda en la perspectiva castellana del siglo XV, in: Helmantica 45 (1995), S. 299–311.

118) Amos Funkenstein, Reflections on Medieval Anti-Judaism. 3. Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages, in: Viator 2 (1971), S. 373–382, hier S. 378–380, sieht deshalb diese Wende in Petrus Alfonsi, in dessen Werk sich der Hinweis auf den Talmud mit dem Vorwurf der Irrationalität verbindet. Seine These blieb nicht unwidersprochen: So vor allem Cohen, Living Letters (wie Anm. 3), 317–319, der eher auf die mediale Form und die soziale Wirksamkeit der Polemik achtet und deshalb die entscheidende Wende erst in der Mendikantenpredigt des 13. Jahrhunderts sieht. Zuletzt hat

V. Petrus über Moses

Im Gegensatz zu Moses tritt Petrus als eine vertrauenswürdige Figur auf. An keiner einzigen Stelle muss Petrus zugeben, argumentative Winkelzüge angewendet zu haben, an keiner räumt er ein, etwas gesagt zu haben, was er nicht meint. Der Bedingung, nur auf der Grundlage der *hebraica ueritas* zu argumentieren, kommt er nach, indem er in der Argumentation nur Stellen aus dem hebräischen Kanon verwendet[119]. Er lässt Moses die Freiheit zu fragen, zu antworten und zu widersprechen, und nur an einer Stelle hat er Einwände gegen das Vorgehen seines Gegenübers: In Titulus 2, wenn Moses Beweise dafür verlangt, dass der Tod Jesu die Ursache für die Tempelzerstörung und das Exil der Juden sei, merkt zuerst Petrus an, eigentlich müsse Moses Gegenargumente vorbringen, bevor er doch einlenkt und der Bitte von Moses nachkommt[120].

Dies heißt jedoch nicht, dass der Ton des Dialogs nur friedlich wäre. Petrus kann Moses in seinen Fragen ermuntern, aber auch harsch ansprechen. Je nachdem, ob die einen oder die anderen Aussagen in den Vordergrund gerückt werden, erscheint die Beziehung in einem anderen Licht. Wenn man den Text linear liest, variiert der Ton zwischen harmonisch und konfrontativ, ohne je ins regelrecht Feindliche zu kippen; vor allem gibt es einen gewissen Ausgleich dadurch, dass auch Moses gelegentlich Petrus unfreundlich anspricht. Entscheidend sind deshalb nicht die einzelnen Aussagen, die zum Teil nur eine Szene beleben, sondern die sich wiederholenden Muster. Es sind vor allem zwei Themen, die von Petrus wiederholt angesprochen und an Moses exemplifiziert werden: seine *carnalitas*, das heißt, seine Zuwendung zum Diesseits und mangelnde Spiritualität, und die blinde Folgsamkeit gegenüber den jüdischen Lehrern.

Das Thema der *carnalitas* wird gleich im zweiten Prolog eingeführt, wenn Petrus auf die Frage von Moses, warum er die jüdische Gesetzesauslegung als irrtümlich betrachte, antwortet: *Quoniam uideo eos solam legis superficiem attendere et litteram non spiritualiter, sed carnaliter exponere, unde maximo decepti sunt errore*[121]. Letztlich steht hier paulinisches Gedankengut im Hintergrund. Für Paulus steht das Fleisch für die irdische Existenz des Menschen, der Geist hingegen für die Gnade, die er von Gott durch den Glauben an

wieder Schwartz, Images (wie Anm. 28), S. 277, auf die entscheidende Rolle der hispanischen Konvertiten hingewiesen, die ein Bild der jüdischen Wandelbarkeit vermitteln.

119) Nur in t. 6 §33, S. 230, Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), wird das Neue Testament offen erwähnt (und zwar von Moses), doch nicht zitiert. Hingegen wird aus allen Schriften des hebräischen Kanons zitiert (siehe oben Anm. 13 und 14). Obwohl allgemein in der antijüdischen Polemik eher aus dem Alten Testament (auch aus den im Judentum nicht als kanonisch anerkannten Schriften) zitiert wird, ist ein solches Ungleichgewicht ungewöhnlich, vgl. Schwagmeier, Bibelzitate (wie Anm. 13), S. 133–135.

120) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §§27 f., S. 116.

121) »Weil ich sehe, dass sie allein die Oberfläche des Gesetzes beachten und seinen Wortlaut nicht geistig, sondern fleischlich auslegen, und dadurch sind sie schwerem Irrtum verfallen.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), prol. 2 §24, S.16 und 17.

Christus empfängt. Die *carnalitas* bedeutet daher, im Leiblichen verfangen zu sein, nur durch die äußeren Sinne wahrnehmen, nicht in das Spirituelle Einsicht gewinnen zu können[122]. Paulus verknüpft die Dichotomie Fleisch/Geist mit der Auslegung der Heiligen Schrift und stellt dem wörtlichen Verständnis, das durch die menschliche Vernunft möglich ist, eine spirituelle, allegorische Exegese gegenüber[123]. In seiner Folge bezeichnen christliche Autoren die jüdische Exegese unzutreffend als auf der *littera* verbleibend, auf Wort- und Sacherklärungen eingeschränkt, sogar dann, wenn sie sie aus erster Hand kennen. Dies gilt auch für Petrus, der Moses nur solche Interpretationen vornehmen lässt[124] und ihm gegenüber nicht nur die Allegorese, sondern sogar die richtige Interpretation von Metaphern (die ja auch eigentlich zur Auslegung der *littera* gehören) verteidigt[125]. Sowohl Moses als auch Petrus sagen ausdrücklich, dass Moses die biblischen Aussagen nach ihrem wörtlichen Sinn versteht: *Moyses – Nos quippe illud nequaquam nisi simpliciter intelligimus* [...] (mit Bezug auf Isai. 7,15)[126]; *Petrus – Stultissime omnium, o Moyses, intelligis tu istam simpliciter prophetiam?* (über Isai. 11,6–7)[127]. Die *carnalitas* bildet den Hintergrund für den Vorwurf des Anthropomorphismus im Titulus 1, was in der Überschrift (*Titulus 1 – ostendit quod Iudei uerba prophetarum carnaliter intelligunt et ea false exponunt*[128]) herausgestellt wird, und für die Diskussion um den auferstandenen Leib in Titulus 3, obwohl das Wort *carnaliter* darin nicht verwendet wird. Sie gehört zum Kern der Diskussion in den Tituli 4 und 12, in denen die ungenügende Erfüllung des mosaischen Gesetzes durch die Juden, die keinen Tempel mehr für die buchstäbliche Anwendung mancher Vorschriften haben (Titulus 4), beziehungsweise durch die Christen, welche die alten Vorschriften durch neue ersetzt haben (Titulus 12), behandelt wird. Der Vorwurf der mangelnden Spiritualität kommt in allen anderen Tituli vor. Weiter oben wurde der Vorwurf des Petrus in Titulus 11 zitiert, Moses könne nur Grobes und Materielles verstehen[129].

122) Es gibt eine umfangreiche theologische Literatur zu diesem zentralen Thema. Eine gute Einführung bietet Klaus Berger, Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. III. Neues Testament, in: TRE 12 (1984), S. 178–196.

123) Zur Verknüpfung von Anthropologie und Hermeneutik in der paulinischen Dichotomie vgl. Daniel Boyarin, »This We Know to Be the Carnal Israel.« Circumcision and the Erotic Life of God and Israel, in: Critical Enquiry 18/3 (1992), S. 474–505.

124) Dazu siehe oben S. 79.

125) Zur Verteidigung der Allegorese siehe oben Anm. 74. Zum richtigen Verständnis von Metaphern vgl. Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §§96–98, S. 54–56.

126) »Moses – Wir verstehen das durchaus nur dem einfachen Wortsinne nach [...].« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 7 §17, S. 250 und 251.

127) »Du einfältigster von allen, Moses, verstehst Du diese Weissagung so, wie sie ausgesprochen worden ist?« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 9 §42, S. 314 und 315.

128) »Der erste Titel – erweist, dass die Juden die Worte der Propheten in fleischlicher Weise verstehen und unrichtig deuten.« Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), S. 20 und 21.

129) Vgl. oben S. 86.

Der zweite Vorwurf – Moses schenke kritiklos den Rabbinern (*doctores*) und dem Talmud (*doctrina*) Glauben, sogar wenn sie Absurdes behaupten – wird ebenfalls an verschiedenen Stellen im ›Dialogus‹ vorgebracht. Immer wieder nennt Petrus die jüdischen Lehrer und deren Lehre als Quelle ungenauer oder unzutreffender Informationen. Besonders wirft er ihnen vor, Jesus verleumdet und den anderen Juden den wahren Grund für die Tempelzerstörung, nämlich Jesu Tod, verheimlicht zu haben[130]. Damit greift er einen Vorwurf aus dem Matthäus-Evangelium auf. Dort heißt es, dass die Hohepriester Pilatus gebeten hätten, das Grab bewachen zu lassen. Als die Wachen von der Auferstehung berichtet hätten, hätten die Hohepriester sie bestochen, damit sie stattdessen von einem Raub durch die Jünger erzählen[131]. Der Verweis auf die rabbinische Literatur, aus der häufig paraphrasiert wird, ist in diesem Umfang und dieser Genauigkeit in der antijüdischen Polemik neu[132]. Petrus wirft allgemein den Juden vor, ihren Lehrern blind zu folgen, aber durchaus auch Moses persönlich, der sich gelegentlich selbst auf die Lehrer als Gewährsleute beruft[133]. An einer Stelle verweist Petrus sogar auf die Bedeutung einer Passage, die von Moses missdeutet wird[134]. Petrus und Moses diskutieren darin eine haggadische Erzählung, die sich auf Exod. 33,23 bezieht: Gott trage Gebetskapseln mit Texten, die ihn an seine Beziehung zum Volk Israel erinnerten. Sogar wenn Moses dies im Sinai gesehen hätte, sagt Petrus, hätten die Lehrer der Juden es nicht erfahren können, denn es sei nicht schriftlich überliefert. Moses erwidert, dass diese Information durch eine mündliche Tradition, die auf Moses zurückgehe, bekannt sei. Petrus erwidert daraufhin, dass die Lehrer der Juden eine solche Autorität durch mündliche Tradition nicht für sich in Anspruch nehmen, sondern diese Geschichte lediglich zur Auslegung der Bibelstelle verwenden. Hier erscheint Moses wieder besonders am Wortlaut von Aussagen zu kleben,

130) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §30, S. 116–118; t. 2 §36, S. 122–124, t. 10 §52–66, S. 344–348; t. 10 §86, S. 354–356.

131) Vgl. Matth. 27,62–66 und Matth. 28, 11–15.

132) Die patristischen Exegeten, vornehmlich der alexandrinischen und der syro-palästinischen Schulen, haben einige Kenntnis der jüdischen *deuterosis*, d. h., der mündlichen halachischen, exegetischen und haggadischen Traditionen. Unter den lateinischen Autoren ist dies jedoch nur bei Hieronymus der Fall, vgl. Kamesar, Church Fathers (wie Anm. 2). Spätere lateinische Autoren wiederholen mit wenigen Ausnahmen die Aussagen des Hieronymus, vgl. Carlos del Valle Rodríguez, Los primeros contactos de la Iglesia con el Talmud. El significado de la deuterosis, in: »The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious« (Qoh 10,12). Festschrift for Günter Stemberger in the Occasion of his 65th Birthday, hg. von Mauro Perani (Studia Judaica 32), Berlin 2005, S. 299–308, mit Belegen bis zum 12. Jahrhundert. Die meisten Talmud-Stellen im ›Dialogus‹ wurden identifiziert von Joseph Oesterreicher, Die Gespräche des Petrus Alfonsi und ihre haggadischen Bestandteile, in: Fünfter Jahresbericht der Deutschen Landes-Oberrealschule in Göding, hg. von Johann Langer, Göding 1903, S. 3–40. Spätere Untersuchungen wiederholen seine Ergebnisse mit vereinzelten weiteren Hinweisen. Die jetzigen Möglichkeiten der Volltextsuche im talmudischen Text (www.sefaria.org) haben es erlaubt, weitere Parallelen im Text des ›Dialogus‹ zu finden. Näheres wird sich in Band 2 der Edition finden.

133) Zum Beispiel in: Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 9 §53, S. 320.

134) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 1 §§16–19, S. 24–26.

sogar dann, wenn seine Lehrer eine solche Wörtlichkeit nicht intendieren. Dass seine Behauptung, die mündliche Tradition gehe auf den Patriarchen Moses zurück, immerhin für die Mischna zutrifft, und weiter, dass es eine Unterscheidung zwischen Mischna und Auslegung gibt, und in letzterer zwischen verschiedenen Aussagen mit unterschiedlichem Wahrheitsanspruch, wurde von Petrus Alfonsi in keiner Weise vermittelt.

Es ist notwendig, den Umgang von Petrus mit dem Talmud differenziert zu sehen. Während er einige Stellen als Belege für einen irrationalen Glauben[135] oder für die Verbreitung von Lügen in Bezug auf Jesus nennt[136], zieht er in anderen Fällen den Talmud zur Bestätigung seiner Aussagen heran. So paraphrasiert er ausgiebig daraus, um zu belegen, dass zu den Zeiten des Zweiten Tempels rechtschaffene und heilige Männer gelebt hätten[137], dass Gott die Gebete der Juden nicht mehr annehme[138] und dass es nach der Ankunft des Messias ein neues Gesetz geben werde[139]. Vom Standpunkt des Petrus sind die rabbinischen Schriften eine Quelle, mit der kritisch umgegangen werden müsse: Zuverlässig in ihren historischen Anteilen und sogar auch manchmal in Äußerungen zur Doktrin; keine Autorität beanspruchend in den Erzählungen, die an Bibelstellen anschließen; und bewusst täuschend, wenn es um Jesus geht. Aus dem Gespräch mit Moses ergibt sich, dass Petrus vor allem einen unkritischen Umgang mit diesen Schriften als Problem ansieht.

VI. Die Figur Moses und die historische Person Petrus Alfonsi

Nach unserer Detailanalyse können wir auf die Anfangsfragen zurückkehren, nämlich in welchem Verhältnis das Werk zum zeitgenössischen Judentum und zur Biographie des Autors steht, und welches Bild des Jüdischen es dem christlichen Publikum vermittelt.

135) Diese ist die häufigste Verwendung. Nur als Beispiel sei die Kumulierung haggadischer Geschichten am Ende von Titulus 1 genannt, die alle nur den Zweck haben, deren Irrationalität nachzuweisen: Petri Alfonsi Dialogus, t. 1 §150, S. 88–99. Die dort paraphrasierten Talmud-Stellen sind Pesaḥim 119a und Sanhedrin 110a in Z. 978–981; Sota 11a und 13a in Z. 994–1005; Berakhot 54b in Z. 1015–1034; Shabbat 88b–89 in Z. 1047–1057: Ketubbot 77b in Z. 1066–1087.

136) Vgl. oben Anm. 128.

137) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 2 §14, S. 104–109, mit Bezug auf folgende Talmud-Stellen: Yoma 9b in Z. 54; Sanhedrin 64a und Yoma 69b in Z. 56; Sanhedrin 11a in Z. 61–63; Sukka 28a und Bava Bathra 134a in Z. 64–68; Taʿanit 19a und 23a in Z. 69–76; Taʿanit 24b und 25a in Z. 77–94; Taʿanit 19b und 20a in Z. 95–111; Menahot 29b in Z. 112.

138) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 4 §12, Z. 141–147, S. 188, mit Bezug auf Talmud Berakhot 32b.

139) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 12 §96, S. 412, Z. 500 f. Dies findet sich an verschiedenen Stellen in Talmud und Midrasch, vgl. Howard Schwartz, Tree of Souls. The Mythology of Judaism, Oxford 2004, S. 522 f. Es ist nicht klar, auf welche dieser Stellen sich Petrus Alfonsi hier bezieht.

Exemplarisch wurde gezeigt, dass Petrus Alfonsi über die diversen Strömungen in seiner jüdischen Herkunftsgesellschaft bestens im Bilde war: Er bezieht sich auf den Talmud und bedient sich einer philosophischen und wissenschaftlichen Argumentation, die er wahrscheinlich aus Diskussionen eines früheren Lebensabschnittes beherrschte. Möglicherweise kannte er auch die karäische Polemik (darauf werden wir kurz zurückkommen). Allerdings ist die einzige jüdische Quelle, die für die mittelalterlichen Leser erkennbar war, der Talmud, und dies nur ganz allgemein als jüdische Lehre (*doctrina*), die von jüdischen Gelehrten (*doctores*) vermittelt wird. Weder erfahren die Leser, dass diese Lehre unterschiedliche Bestandteile mit unterschiedlichem Autoritäts- und Wahrheitsanspruch hat, noch dass sie innerhalb des Judentums umstritten war. Die Vielfalt jüdischen Denkens, die die intellektuelle Herkunft des Autors darstellt, wird von Petrus Alfonsi selbst zu einer einzigen Figuration des Jüdischen reduziert. Die Lehre, die er als jüdisch kennzeichnet, wird ferner einem christlichen Erwartungshorizont angepasst, entweder indem sie zum Beleg alter Vorwürfe verwendet wird oder indem mit ihrer Hilfe die christliche Doktrin neu begründet und erläutert wird. Ähnliche Mechanismen hat Yossef Schwartz im Werk späterer Konvertiten nachgewiesen[140].

Vordergründig erfüllt die Figur des Moses eine Funktion, die den christlichen Lesern aus anderen polemischen Dialogen vertraut war. In diesen vertritt eine Figur den Autor, während die andere Figur, hier Moses, der Gegner ist. In der Rolle des Gegners gliedert Moses den Text durch seine Fragen und markiert durch seine Zustimmung oder sein Verstummen die zu demonstrierende Überlegenheit der christlichen Positionen. Die Handlungen und Worte des Moses charakterisieren die Figur zusätzlich. Sie entspricht alten Vorwürfen gegen die Juden: *perfidia* und *carnalitas.* Diese Anklagen waren jedoch in sehr unterschiedlichem Ausmaß verbreitet. Der Vorwurf der *perfidia* war durch die Karfreitagsliturgie Gemeingut; die Kritik an der jüdischen *carnalitas* hingegen, die paulinische Wurzeln hat, wurde im Frühmittelalter von Theologen vornehmlich durch die Bibelexegese weiter tradiert. Petrus Alfonsi wiederbelebt nicht nur das Bild des im bloß Leiblichen befangenen Juden, sondern verschärft es noch durch zusätzliche Argumentation – den Rekurs auf rabbinische Schriften – und neue Themen – die Leiblichkeit der Auferstandenen. Dazu gesellt sich ein dritter Vorwurf, der zwar auch im Matthäus-Evangelium schon vorhanden ist, aber lange Zeit nicht vertieft wurde: Moses lasse sich nämlich von seinen Lehrern in die Irre führen, weil er ihnen unkritisch folge und ihre Lehre allzu wörtlich nehme. Dadurch werde er dem Gesetz untreu und missverstehe die Propheten. Treulosigkeit, Verhaftetsein im Äußerlich-Körperlichen, blinde Folgsamkeit – alle drei Wesenszüge des Moses fließen zusammen und verstärken sich gegenseitig. In

140) Schwartz, Images (wie Anm. 28), S. 277–287. Schwartz sieht allerdings einen paradigmatischen Wechsel zwischen Petrus Alfonsi, der sich in erster Linie mit der jüdischen Gemeinschaft auseinandergesetzt, und Pablo de Santa María (um 1352–1435), der vornehmlich das Angebot eines integrativen Wissens an die christliche Gemeinschaft gemacht habe.

Moses greift Petrus Alfonsi auf die Toposfigur des »hermeneutischen Juden« zurück und setzt sie in seine Lebensepoche hinein, indem er sie mit der zeitgenössischen jüdischen Doktrin identifiziert.

Der Talmud wird im ganzen Werk in unterschiedlichen Kontexten herangezogen, spielt aber eine besonders zentrale Rolle in der Argumentation gegen das angebliche anthropomorphische Gottesbild der Juden in Titulus 1. Petrus zeigt sich hier besonders angriffslustig und argumentiert in großer Ausführlichkeit, so dass zu vermuten ist, dass dieses Thema dem Autor besonders wichtig war. Die rabbinische Doktrin wurde damals von den Karäern und aus philosophischen Positionen heraus angegriffen, deshalb könnte man vermuten, Petrus Alfonsi habe der einen oder der anderen Gruppe nahe gestanden. Einige der Belegstellen, die Petrus vorbringt, kommen auch in karäischen Schriften vor[141], auch nimmt er an einer Stelle im Titulus 4 eine karäische Kritik am rabbinischen Gesetzesverständnis auf[142]. Doch lässt sich daraus lediglich ableiten, dass Petrus Alfonsi die karäische Polemik, vielleicht einige karäische Schriften kannte, nicht aber, dass er Karäer war oder auch nur den Karäern nahestand[143]. Wahrscheinlicher scheint, dass seine Kritik aus einer rationalistischen, philosophischen Position heraus erfolgte. Dies würde die Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen seiner Diskussion des auferstandenen Leibes und den kritischen Stimmen, die durch Bar Hiyyas ›Megillat haMegaleh‹ erkennbar sind, erklären. In der Diskussion setzt Petrus sehr häufig wissenschaftliche und philosophische Argumente ein, auf einer in christlichen Schriften seiner Zeit noch ungewöhnlichen, geradezu kühnen Art. Schließlich fällt auf, dass Moses nicht nur Eigen-

141) Die Karäer sind eine Gruppe innerhalb des Judentums, die das mündlich überlieferte Gesetz – die Mischna – und die von ihr abhängige rabbinische Doktrin ablehnt und nur die Tora als Quelle des Gesetzes anerkennt. Zu den Parallelen zwischen dem ›Dialogus‹ und karäischen Schriften vgl. Daniel Lasker, From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi. Studies in Late Medieval Karaite Philosophy (Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy 4), Leiden/Boston 2008, S. 195, Anm. 25; Michael Fishbane, »The Holy One Sits and Roars«. Mythopoesis and the Midrashic Imagination, in: Journal of Jewish Thought and Philosophy 1 (1991), S. 1–21, hier S. 12, Anm. 28.

142) Petrus behauptet, alle jüdischen Frauen sollten als unrein betrachtet werden, da es keine Priester mehr gäbe, die zwischen Regelblutung und Blutfluss unterscheiden könnten, Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 4 §12 Z. 150–154, S. 188 f. Doch wird nirgends in der Tora, in der Mischna oder im Talmud den Priestern eine solche Aufgabe angetragen. Nun findet sich dieselbe Behauptung bei Jacob Al-Kirkisānī (10. Jahrhundert): Leon Nemoy, Al-Qirqisānī's Account of the Jewish Sects and Christianity, in: Hebrew Union College Annual 7 (1930), S. 317–397, hier S. 339–340.

143) Die Kenntnisse über die Geschichte der Karäer auf der Iberischen Halbinsel sind sehr spärlich, vgl. Lasker, Judah Hadassi (wie Anm. 141), S. 125–240 (dieses Kapitel erschien zuerst als separater Aufsatz: Karaism in Twelfth-Century Spain, in: Journal of Jewish Thought and Philosophy 1,2 (1992), S. 179–195). Im 15. Jahrhundert behauptet ein weiterer Konvertit aus dem Judentum, Alfonso de Valladolid, dass die Rabbiner die Karäer als Häretiker verfolgt und zur Bekehrung gezwungen hätten. Diese Aussage dürfte jedoch in den Dienst eigener polemischer Absichten stehen, vgl. Ryan Szpiech, L'hérésie absente. Karaïsme et karaïtes dans les œuvres polémiques d'Alfonso de Valladolid (m. v. 1347), in: Archives des sciences sociales des religions 182 (2018), S. 191–206.

schaften aufweist, die den traditionellen Vorstellungen vom Juden entsprechen, sondern auch eine ganz und gar überraschende: Bereits im zweiten Prolog wird Moses als philosophisch gebildet bezeichnet (*in philosophie cunis enutritus, philosophie uberibus lactatus*[144]) und im Gespräch zeigt er sich durchweg offen für rationale Argumente.

Dieser zweite Aspekt der Figur hat die Aufmerksamkeit der Interpreten geweckt und es wird deshalb generell angenommen, dass die Beschäftigung mit der Philosophie Petrus Alfonsi, wie später andere Konvertiten, dazu gebracht habe, die rabbinische Doktrin anzuzweifeln und zum Christentum überzutreten[145]. Es ist allerdings notwendig, genau darauf zu achten, wie Petrus Alfonsi die Figur Moses charakterisiert und in welcher Form er seine eigene Bekehrung darstellt.

Wolfram Drews ist der Auffassung, dass Petrus Alfonsi mittels der Schaffung der Figur des Moses seine eigene Bekehrung als einen Prozess der rationalen Auseinandersetzung und der allmählichen Zustimmung nachvollziehbar mache, um sich seinen neuen Glaubensgenossen als philosophisch und wissenschaftlich kompetenten Lehrer zu empfehlen[146]. Indes wird im ›Dialogus‹ keine allmähliche Annäherung an das Christentum dargestellt, sondern Moses kann die Argumente von Petrus annehmen oder ablehnen, je nachdem, was diskutiert wird. In der Polemik gegen das Judentum weist er die Argumentation von Petrus vor allem dann ab, wenn sie den Glauben an Jesus als Messias impliziert: In Titulus 2, in dem Petrus die Weigerung, an Jesus zu glauben, als den Grund für das fortwährende Exil der Juden darstellt, und in Titulus 3, in dem die messianische Frage hinter der Diskussion über die Auferstehung steht. Auch in der Darlegung des christlichen Glaubens kann er den Themen, die von der historischen Person Jesu abgekoppelt sind, zustimmen: der Dreieinigkeit in Titulus 6 und den zwei Naturen des Messias als Gott und Mensch in Titulus 8. In Titulus 7 weist er hingegen die jungfräuliche Geburt zurück und in Titulus 9 stimmt er nicht zu, wenn Petrus behauptet, Jesus sei Gott und Mensch gewesen. Wenn man diese neun ersten Tituli betrachtet, ist Thomas Ricklin zuzustimmen, der den rationalen Moses »[...] als literarische Verkörperung einer jüdischen Religiosität, aus der heraus man Christ werden kann«[147] ansieht, aber gleichzeitig

144) Petri Alfonsi, Dialogus (wie Anm. 8), prol. 2 §4, S. 20.

145) Vgl. Funkenstein, Reflections (wie Anm. 118), S. 378. In seiner philosophischen Bildung sehen Blumenkranz und Cohen den Grund für eine heftige Ablehnung des Talmuds, die Petrus Alfonsi vom Judentum entfernt habe, vgl. Bernhard Blumenkranz, Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters, in: Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, hg. von Paul Wilpert (Miscellanea Mediaevalia 4), Berlin 1966, S. 264–282, hier S. 273; Jeremy Cohen, The Mentality of the Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, and Pablo Christiani, in: Jewish Apostasy in the Modern World, hg. von Todd M. Endelman, New York/London 1986, S. 20–47.

146) Drews, Propaganda (wie Anm. 30), hier S. 72–77.

147) Ricklin, Dialogus (wie Anm. 22), S. 154.

den fehlenden Entschluss zur Taufe am Ende der Diskussion betont. Dies zeige, dass eine solche rationale Argumentation nicht zwangsläufig zur Bekehrung führen müsse.

Trotzdem gibt es in den letzten Tituli eine markante Annäherung von Moses an den christlichen Glauben: In Titulus 10 akzeptiert er, dass Jesus in seinen Tod eingewilligt hätte; Titulus 11 beginnt gar mit dem Zugeständnis des Moses, dass Jesus wahrlich Gott und Mensch gewesen sei; in Titulus 12 schließlich bringt er zwar Vorwürfe gegen die Christen vor (die bis auf einen Fall, die Bilderanbetung, die Nichteinhaltung des mosaischen Gesetzes betreffen), akzeptiert aber die Antworten von Petrus. Der ›Dialogus‹ endet mit dem Zugeständnis von Moses, dass Petrus alle seine Einwände vernunftkonform abgewiesen habe: *Immo tu obiectiones meas omnes confutasti ratione*[148]. Darauf antwortet Petrus, indem er diese Fähigkeit als eine Gabe des Heiligen Geistes bezeichnet, die er in der Taufe erhalten habe.

Der Schluss des ›Dialogus‹ erklärt sich aus der inneren Logik der Figur des Moses, die von Petrus Alfonsi als rational, aber auch als moralisch fehlerhaft dargestellt wird: Er sucht im Gespräch nicht die Wahrheit, sondern die Schwächung seines Gegners, befolgt kritiklos seine Lehrer, auch wenn diese Vernunftwidriges behaupten, und kann das Äußerliche nicht überwinden. Ganz anders lässt der Autor seine christliche Figur agieren: Petrus stellt seine wissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse in den Dienst der Wahrheit. Beide Figuren inszenieren so die christliche Doktrin, nämlich dass die menschliche Vernunft erst durch die göttliche Gnade, die in der Taufe empfangen werde, ihre Vollkommenheit erlangen könne. Mit der finalen Aussage des Petrus löst sich am Ende des Werkes der scheinbare Widerspruch zwischen göttlicher Inspiration und vernunftkonformer Argumentation auf, der in den zwei Prologen entsteht, auf. Es ist vor allem die Vernunft, die Moses dazu gebracht hat, einen Teil der christlichen Dogmen zu akzeptieren, aber erst durch die Taufe hätte er das wahre Verständnis erreichen können, das Petrus nun besitzt. Somit spannt der Dialog zwischen beiden Figuren denselben Bogen wie das Gottesbekenntnis im ersten Prolog, der von einem philosophischen Glauben an einen einzigen Gott ausgehend zur Einsicht in die christlichen Dogmen führt und in der vollkommenen Erkenntnis durch die Taufe mündet.

Es ist allerdings nicht mit Sicherheit zu sagen, inwieweit mit dieser Darstellung Biographisches wiedergegeben wird. Petrus Alfonsi hatte offensichtlich eine weite Bildung, die ihn nach einer ersten Zeit der Konformität zu einer kritischen Position geführt haben mag, vor allem in einer Umgebung, in der über die rabbinische Doktrin debattiert wurde. Aber auch die Beweggründe zur Konversion, die nach seiner Aussage im ersten Prolog von seinen früheren Glaubensgenossen unterstellt werden, könnten eine gewisse Berechtigung haben. Der erste ist eine generelle Infragestellung der Religion, die wohl dem Vorwurf einer allgemein kritischen, rationalistischen Einstellung entspricht[149]. Der zweite ist das falsche

148) Petri Alfonsi Dialogus (wie Anm. 8), t. 12 §103, S. 420.
149) Vgl. die Beobachtungen von Schwartz, Images (wie Anm. 28), S. 272.

Verständnis der prophetischen Schriften. Tatsächlich zeigt Petrus Alfonsi im Text des ›Dialogus‹ seine Vertrautheit mit exegetischen Fragen, die ihn womöglich zur Beschäftigung mit der christlichen Exegese geführt hatten. Immerhin beurteilt der große jüdische Exeget Rashi (Salomon von Troyes, 1040–1105) den Kontakt mit der christlichen Exegese als gefährlich, ja möglicherweise zur Apostasie verlockend[150]. Der dritte Beweggrund schließlich ist, sich aus opportunistischen Gründen der Partei der Sieger angeschlossen zu haben. Tatsächlich stand bei seiner Taufe Alfons I. von Aragon Pate, der zu diesem Zeitpunkt sein Reich bereits auf Kosten des muslimischen Königs von Saragossa merklich erweitert hatte und Saragossa selbst bedrohte. Offenbar gehörte Petrus Alfonsi zur Entourage des Königs und mag die Vorteile einer Bekehrung erkannt haben oder sogar einem gewissen Druck in dieser Richtung ausgesetzt gewesen sein. Am wahrscheinlichsten ist es jedoch, dass es für einen solchen lebensverändernden Schritt nicht einen singulären Grund gab, sondern dass verschiedene Faktoren in unterschiedlichem Maße darin eine Rolle spielten.

Im Rückblick, nach der Annahme des christlichen Glaubens, aus dem heraus er im ›Dialogus‹ bereits spricht, kann er seine Bekehrung durchaus so interpretiert haben, wie er sie im ›Dialogus‹ präsentiert. Es kann aber auch sein, dass er sie in seiner neuen sozialen und geistlichen Heimat in Begriffen und Kategorien vermitteln wollte, die für ein christliches Publikum einfach nachvollziehbar, ja zwingend waren. Aus der historischen Distanz haben wir es jedenfalls mit einer Darstellung zu tun, die, literarisch gestaltet und inhaltlich durchdacht, im Dienst einer Apologie des Christentums und der Rechtfertigung eines persönlichen Lebenswegs steht.

Summary: Decoding Moses: The Jew in Petrus Alfonsi's ›Dialogus‹

In Christian polemics, the depiction of Jews mostly fulfils a rhetorical function. Nevertheless, our understanding of these Jewish figures as such ought not to make them alien to their historical context, which they often reflect in some measure; literary representations of such figures, moreover, contribute to the shaping of Christian attitudes towards Jews. This paper analyses a literary character, the Jew Moses in Petrus Alfonsi's ›Dialogus‹, who purportedly represents the Jewish author before his baptism.

On a rhetorical level, the figure of Moses structures the text, as he chooses the subjects and asks alternatively for rational and biblical arguments. He develops his own position only in titulus 3 on the resurrection of the dead, where he defends the rabbinic doctrine as defined by Saadia Gaon. Since Abraham Bar Hiyya uses similar arguments in his ›Megillat haMegalleh‹, the discussion in titulus 3 possibly reflects actual debates in the Sephardic

150) Vgl. Esra Shereshevsky, Rashi's and Christian Interpretations, in: The Jewish Quarterly Review 61 (1970), S. 76–86, hier S. 76 f.

community. In other passages of the work, Moses casts himself as unreliable, since he proffers arguments that he does not endorse himself. Moses is also characterized through the reactions of his interlocutor, who accuses him of carnality and of blind allegiance to the teachings of Jewish *doctores*.

This analysis shows that Petrus Alfonsi was aware of different ideological currents in Sephardic Jewry, but that he blended them into a figuration of the Jew which aligns itself closely with traditional Christian conceptions of a negative sort that he supports with materials, novel to a Christian perspective, with which he was familiar owing to his intellectual background. That being said, there is a trait of Moses which does not correspond with traditional representations: he is open to rational argumentation. The ›Dialogus‹ as a whole suggests to its readers that an openness to philosophy and science, depicted in the authorial figure of Moses, has led the author to Christianity, but it is only baptism, by adding divine grace to human reason, that has given him perfect understanding. This is a deeply Christian interpretation of the trajectory of the author's life, which might represent his own experience, or be a deliberate framing to make his change of faith understandable and acceptable to his new confreres.