

Frage auf: Es heißt einmal im 24. Psalm „*Ihm* gehört die Erde“, ein anderes Mal in einem Psalm „Die Erde gab Er den *Menschenkindern*“. Zwischen den beiden Stellen besteht ein offenkundiger Widerspruch; der Widerspruch wird damit gelöst, daß der erste Vers sich auf den Zustand bezieht, bevor der Spruch gesprochen wurde, der zweite auf den Zustand danach. Durch den Segensspruch wird die Erde des Menschen legitimer Besitz.

Wie ist es nun? Ist gerade nur der *Mensch* dazu berufen, jenes Werk der Rückkehr der Welt zu ihrem göttlichen Ursprung in die Wege zu leiten, oder hat auch die *Natur* einen Anteil an dem Erlösungswerk. Auf diese Frage gibt uns ein wenig bekanntes Kapitel des jüdischen Gebetbuches Antwort, das in den größeren Gebetbüchern zu finden ist, z. B. in dem Gebetbuch Avodath Israel, das vor hundert Jahren, 1868, in Rödelheim erschienen und 1937 vom Schocken-Verlag in Photokopie herausgegeben worden ist.

Dort finden wir neben den Segenssprüchen des Menschen, welche sechs Seiten umfassen, auch sechs Seiten von Lobsprüchen für die Natur, für Himmel und Erde, Tag und Nacht, Sonne, Mond und Sterne, für die Wolken, den Blitz, den Wind, Tau und Regen, das Wasser, die Quellen, die Ströme und die Meere.

Wir haben vorher von den Segnungen gesprochen, welche der Mensch zu sagen hat, wenn er das Meer erblickt, hier aber ist die Rede von dem Spruch, den das Meer selbst spricht, seinen Schöpfer lobend, und so die Wüste, oder die Felder. Und so natürlich die verschiedenen Getreidearten, die Bäume auf den Feldern, die verschiedenen Frucht bäume, die Tiere in ihren verschiedenen Arten: die Schlange, der Frosch, der Skorpion, die Katze und die Maus, die Fliege, der Maulwurf, die Ameise, der Hahn und die Henne, die Taube, die Gans und die Wildente, der Adler und der Storch, der Ochs, der Hirsch, das Pferd und der Esel, das Maultier, das Kamel, der Löwe, der Bär, der Wolf, der Fuchs, die Hunde.

Während beim Menschen das Sagen des Segensspruchs ein göttliches *Gebot* ist, das dem Menschen auferlegt ist, wird hier einfach festgestellt, welchen Lobspruch die ver-

schiedenen Teile der Natur sprechen: es sind meist Bibelverse, in denen dieses Tier, diese Pflanze, diese Himmelserscheinung erwähnt werden. Die Taube etwa zitiert das Lied der Lieder: „Meine Taube in den Felsenschluchten, im Verstecke des Steiges, lasse mich dein Angesicht sehen, lasse mich deine Stimme hören, denn süß ist deine Stimme, anmutig ist Dein Gesicht.“

Die Katze bezieht auf sich den Vers aus dem Propheten Obadja: „Schwingst du dich hoch wie der Adler, setzest du zwischen Sternen dein Nest, von dort noch hole ich dich nieder.“

Die Schlange erwartet, daß der Fluch von ihr genommen werden wird, der bei der Vertreibung aus dem Paradiese über sie gesprochen wurde, und daß sie wieder aufrecht gehen wird und in dieser Erwartung spricht sie den Vers aus dem 145. Psalm: „Allen Fallenden ist ein Haltender Er, ein Aufreckender allen Gebückten.“

Dieses ganze „Kapitel des Gesanges“, Perek Schirah, wie es genannt wird, ist ein Stück im Gebetbuch, voll Humor und voll Sonne und erfüllt von tiefer Frömmigkeit.

Wie groß ist der Gegensatz zwischen dem Philosophen Descartes, dem „Vater der neuen Philosophie“, der die ganze Natur, die Tiere eingeschlossen, als Automaten sieht, als Maschinen, welche der Mensch, mit seiner Vernunft einsam in der toten Welt, beherrscht, und zwischen dem betenden Menschen, für welchen die ganze Welt im Wettgesange der Brudersphären, den Schöpfer lobt; ja, wo die Hölle selbst, wie es da heißt, ihren Segensspruch spricht, in welchem sie den Vers aus dem 107. Kapitel des Psalmbuches hersagt: „Danken sollen sie Ihm seine Huld, seine Wunder an Menschenkindern. Daß er sättigt die verschmachtende Seele, die hungernde Seele füllt mit Gutem.“

Selbst die Hölle glaubt an den schließlichen Sieg des Guten, an die Erlösung. Es scheint mir die entscheidende Frage zu sein, welche heute an das Judentum und an jeden einzelnen Menschen gestellt ist: ob wir trotz aller Not, trotz Konzentrationslagern und Gasöfen und Wasserstoffbomben, trotz allem Leid und allen Qualen, die Kraft haben, an den schließlichen Sieg des Guten, an die Erlösung zu glauben, und sie so mit zu vollbringen.

5 Begegnung zwischen christlicher Scholastik und jüdischer Philosophie an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Von P. Marcel (Jacques Dubois) OP, Haus St. Isaias der Dominikaner in West-Jerusalem

Übersetzt von Dr. Christoph Stroux

Der „*Lettre aux Amis*“ der Dominikaner des Hauses St. Isaias (No. 13, vom 14. 9. 1968, p. 12 sq.) entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung des „Hauses St. Isaias“ den folgenden Beitrag und geben ihn, aus dem Französischen übersetzt, wieder.

Der Verfasser, P. Marcel, studiert an der Hebräischen Universität. Er schreibt das Interesse der jüdischen Studenten für den Einfluß von Maimonides auf den hl. Thomas von Aquin sowie die Atmosphäre in dieser Vorlesung des Sommer-Semesters 1968 von Dr. Sermonetta und vergleicht sie mit dem heutigen jüdisch-christlichen Gespräch.

Die Anregung zu dieser Veröffentlichung verdanken wir Professor Dr. Hugo Bergmann, Jerusalem.

Für den an die Hebräische Universität kommenden christlichen Studenten ist das Interesse für die christliche philosophische Tradition und für die mittelalterliche Scholastik, das die Studenten der jüdischen Philosophie

äußern, sicher eine sehr bemerkenswerte Tatsache. Die wahre Bedeutung der Abteilung Philosophie und insbesondere der Abteilung Jüdische Philosophie im Ganzen der Universität zu bestimmen, das wäre eine andere Fra-

ge. Wie es auch eine andere Frage wäre, die Stellung der Philosophie in der jüdischen religiösen Tradition zu bewerten. Was ich hier unterstreichen möchte, wenn ich meine eigenen Eindrücke als Student gebe, ist der Wissensdrang, der die jüdischen Studenten antreibt, sich mit der christlichen Philosophie des Mittelalters, besonders der des Heiligen Thomas von Aquin bekannt zu machen. Für einen, der andererseits die bei den Studenten unserer Seminare herrschende Abneigung vor einer Beschäftigung mit den großen Denkern ihrer eigenen Tradition aus Erfahrung kennt, ist diese Tatsache wahrhaft erstaunlich.

Und doch erscheint das Phänomen bei näherer Überlegung als durchaus verständlich. Denn die jüdischen und christlichen Philosophen des Mittelalters haben ihrerseits das Beispiel für einen gewissen Stil des Austausches und der Konfrontation gegeben. Es ist daher nicht überraschend, daß das Studium ihrer Werke in unseren Tagen noch ihren heutigen Schülern die Gelegenheit gibt, den Dialog wieder anzuknüpfen. Ich möchte dafür einige ermutigende Beispiele nennen.

Zwei Tatsachen haben mich in diesem Jahr besonders beschäftigt in den wissenschaftlichen Seminaren, an denen ich teilgenommen habe, vor allem bei meinem Freund Dr. *Sermonetta*, einem speziellen Kenner der Scholastik und der italienischen Literatur des 13. bis 14. Jahrhunderts. Jede dieser Tatsachen würde ein eingehendes Studium erfordern, aber ihre Existenz allein gibt zu vielfältigen Überlegungen Anlaß.

Zunächst: Versucht man, die Geschichte der Einwirkung der philosophischen Werke von Maimonides auf das Christentum darzustellen, so bemerkt man, daß die Übersetzung des „Führers der Schwankenden“ zu Beginn des 13. Jahrhunderts durch die gelehrten Kreise von Neapel erarbeitet und verbreitet wurde. Welche Beziehungen zu dieser Zeit in Neapel, vor allem im Umkreis der Universität, zwischen Rabbinern und Dominikanern bestanden, das wäre ein erstes sehr interessantes Forschungsthema. Bekanntlich hatte sich zu diesem Zeitpunkt der soeben gegründete Predigerorden in wenigen Jahren schon weit ausgebreitet und in den meisten großen Universitätsstädten Wurzel gefaßt. Trotz der unvermeidlichen Überhitzung, die sein fieberhaftes Wachstum begleitete, war der religiöse und geistige Lebensstil des Ordens verlockend genug, um *Thomas von Aquin*, den jungen Oblaten von Montecassino, anzuziehen. Es scheint beinahe sicher, daß Bruder Thomas als Dominikaner-Novize den Beginn seiner Ordenslaufbahn im Kloster Neapel zubachte, in einer Umgebung, wo einige seiner älteren Klosterbrüder das Erscheinen der lateinischen Übersetzung des „Führers der Schwankenden“ aufmerksam verfolgten und vielleicht an ihrer Ausarbeitung teilnahmen. In welcher Weise vollzogen sich im einzelnen zu jener Zeit die Begegnung und sogar Zusammenarbeit zwischen jüdischen Gelehrten und dominikanischen Lesern? Welchen Einfluß hatte in der Folge dieses geistige Klima auf das Denken des jungen Bruders Thomas? Die Bedeutung einer methodischen Erforschung dieser ganzen Periode in der Geschichte der Gelehrsamkeit ist leicht zu begreifen. Dabei dürfte, wenn schon nicht ein wirklicher Dialog, so doch eine gewisse Art von gelehrter Neugier und wechselseitigem Interesse der Rabbiner und Dominikaner füreinander zutage treten, von der der Heilige Thomas sicher profitiert hat. Seine später geäußerte aufnahmewillige und wohlunter-

richtete Kenntnis des *Maimonides*, dessen Werke er unter dem Namen „Rabbi Moyses“ zitiert, war vielleicht die Frucht dieser allerersten Ordensjahre.

Noch beachtlicher ist die Tatsache, die ein Gegenstück zu der eben genannten darstellt: Vom Ende des 13. Jahrhunderts an und während des gesamten Verlaufs des folgenden Jahrhunderts ist bei den italienischen Juden eine sehr genaue Kenntnis der Werke des Heiligen Thomas zu beobachten. Eine andere Frage wäre in diesem Zusammenhang die nach der Beliebtheit, deren sich der Heilige *Albertus Magnus* bei den jüdischen Gelehrten der Zeit erfreute, eine Frage, die zu dem umfassenden Problemkreis des Anteils der aristotelischen und neuplatonischen Tradition an der geistigen Entwicklung des Okzidents gehört. Wie dem auch sei, der wichtigste Zeuge dieses erstaunlichen Eindringens der thomistischen Lehre in die jüdischen Kreise am Ende des Mittelalters ist ohne Zweifel *Rabbi Jehuda Romano* von Rom. Sein handschriftlich überliefertes Werk ist sehr umfangreich, und nur wenig davon ist bereits veröffentlicht; aber diejenigen Teile davon, die ich im Laufe der zwei letzten Jahre mit Hilfe von Dr. Sermonetta entziffern konnte, zeigen, in welchem Ausmaß der Heilige Thomas in gewissen jüdischen religiösen Kreisen als Autorität betrachtet wurde, oder wenigstens als ein Lehrmeister, auf den man sich vorzugsweise bezieht.

In dieser Beziehung war die von mehreren von uns gemeinsam unternommene Lektüre – aus dem Manuskript – seines langen Kommentars zum Kaddisch ukeduscha besonders erregend. Jehuda Romano kommentiert das Kaddisch (ein traditionelles jüdisches Gebet) in ähnlicher Weise wie unser Meister Eckhart, übrigens annähernd um die gleiche Zeit, vor den Dominikanern des Rheinlands die Schrift auslegte. Jeder Satz, ja, jedes Wort gibt Gelegenheit zu langen philosophischen Ausführungen. Um nun seinen eigenen Gedankengang zu rechtfertigen, bezieht sich Jehuda Romano ständig auf zwei Autoritäten, die er offensichtlich auf die gleiche Ebene stellt: *Maimonides* und *Thomas von Aquin*. Und zwar zitiert er vom ersten den „Führer der Schwankenden“, vom zweiten ganze Paragraphen aus *De ente et essentia* oder der *Quaestio de Ideis*. Es fällt übrigens auf, daß Jehuda bei seiner Bezugnahme auf diese beiden Lehrmeister nicht immer ganz konsequent verfährt. Er folgt bald dem einen, bald dem anderen, verwechselt sie manchmal und unterscheidet sie manchmal, ohne immer die Nuancen zu erfassen oder die Bezüge bestimmen zu können. Zum Beispiel ist es ein Vergnügen zu sehen, daß Jehuda Romano Texte des Heiligen Thomas zitiert und ihnen eine neuplatonische Bedeutung zuspricht! Die Verwirrung nimmt noch zu, wenn es sich um den Kommentar zu *De causis* handelt, ein Werk, das alle Welt als Arbeit des Aristoteles betrachtete, und von dem bekanntlich der Heilige Thomas als erster den neuplatonischen Ursprung und Zusammenhang aufzeigte.

Abgesehen von diesen Verwechslungen, die schon allein für sich eine ausführliche kritische Analyse erfordern, kann uns das Interesse für die Werke des Jehuda Romano ein umfangreiches Material an philosophischen Fachwörtern zugänglich machen. So würden derartige Texte, wenn sie als bedeutende Ereignisse oder Etappen der Geschichte der Gelehrsamkeit unserer jeweiligen Tradition erfaßt werden, schon für sich selbst Gegenstände gemeinsamen Interesses darstellen und Gelegenheit zur Begegnung zwischen jüdischen und christlichen Philoso-

phen unserer Zeit bieten. Dies um so mehr, als gerade die Erfahrung der Wechselbeziehungen von gestern ein anspornendes Beispiel für die Begegnungen von heute gibt. Aber es handelt sich nicht nur um eine Rückkehr – auf getrennten oder vereinigten Wegen – der jüdischen und christlichen Forscher zu den Begegnungen in der Vergangenheit. Es handelt sich nicht nur darum, den Reichtum einer wachsenden Gelehrtenarbeit zu teilen, um jedem die Würdigung seines Erbes zu ermöglichen. Eine gemeinsame Arbeit hieran verspricht einen viel gewinnbringenderen lebendigen Austausch. In der Tat bleiben die Fragen, die die Lehrmeister unserer jeweiligen Tradition stellten, erstaunlich aktuell, und die Antworten, die sie zu ihrem Teil zu geben versuchten, können noch unsere eigene Forschung erhellen. Wenn man mit einem Blick die jüdische philosophische Tradition und die christliche Tradition überblickt, muß eine Erscheinung auffallen, die man als das ständige Vorhandensein einer neuplatonischen Versuchung in der gesamten Geschichte der monotheistischen Offenbarungsreligionen bezeichnen könnte. Als ob im Christentum wie im Judentum und im Islam die religiösen Seelen unaufhörlich dem Drang unterworfen gewesen seien, sich die Absolutheit des transzendenten Gottes durch das verführerische, aber begrenzte Mittel einer Metaphysik der Trennung verständlich zu machen. Etienne Gilson machte kürzlich in einem berühmten Vortrag deutlich, daß die geistige Tradition des Christentums durch die Jahrhunderte hindurch in eine aristotelische und eine neuplatonische Strömung geteilt ist. Man muß sogar sagen, daß sie unaufhörlich zwischen beiden schwankte.

In ähnlicher Weise kann man beobachten, daß im Judentum wie im Christentum die Gefährdung des religiösen Geistes darin besteht, daß er versucht, sich den besonderen Realismus der Offenbarung im Rahmen einer abstrakten Metaphysik verständlich zu machen, oder, was auf dasselbe herauskommt, durch die Gewalt der mystischen Erfahrung die Strenge des vernunftgemäßen Ausdrucks auszuhöhlen.

In dieser Hinsicht bleibt die bei den jüdischen und christlichen Philosophen des Mittelalters so klar erkennbare Spannung zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus, Realismus und Idealismus, Erfahrung und System, Geist und Vernunft, auch in unserer Zeit eine sehr aktuelle Tatsache. Es liegt hier eine Wirklichkeit vor, die von der Tätigkeit des Verstandes nicht zu trennen ist, sobald dieser es unternimmt, den Gegenstand seines Glaubens zu bedenken. Die jungen Juden unserer Generation haben sich darüber nicht getäuscht. Sie haben begriffen, daß dies eine der Schwierigkeiten einer jeden religiösen Philosophie ist. Und es fällt auf, daß gerade diejenigen, die diese Schwierigkeit begriffen haben, im Heiligen Thomas nicht nur den Gesprächspartner der Lehrmeister ihrer Tradition erkennen, sondern auch den Zeugen einer geistigen Haltung, die reich ist an Anregungen für unsere Zeit.

Aus der Darstellung der beiden Sachverhalte, die ich genannt habe, wird deutlich geworden sein, daß es keineswegs unzeitgemäß ist, heute in Jerusalem Thomist zu sein. So bestätigt es jedenfalls in überreichem Maße die tägliche Erfahrung, sowohl im Studium der Lehrmeister von einst wie auch im Dialog mit dem Israel von heute

6 Thomas von Aquino — Seine Stellung zu Juden und zum Judentum

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP

Auf Kosten des reichen Florentiners Mico Guidalotti und unter Anleitung des Priors Jacopo Passavanti schuf 1366–68 Andrea di Buonaiuti für den Kapitelsaal von Maria Novella die spanische Kapelle, das große Freskenwerk, das den Triumph des Dominikanerordens darstellt, repräsentiert in den zu dieser Zeit bereits kanonisierten Heiligen: Dominikus, Petrus Martyr und Thomas von Aquino. Letzterer hält ein offenes Buch in seinen Händen. Die Schrift ist zwar halb verwischt, läßt sich aber noch entziffern: „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium“. (Meine Zunge spricht lautere Wahrheit, Falschheit ist meinen Lippen ein Greuel), jene Worte also aus dem Buch der Sprüche (Prov. 8, 9), die der Aquinate als Einleitung für seine *Summa contra gentiles* seu *de veritate catholicae fidei* wählte. Dazu noch die ersten Worte des Satzes, mit dem Thomas dann fortfährt: „Multitudinis usus, quem.“ Als Verteidiger der Glaubenswahrheit läßt der Maler den Aquinaten seine *Summa contra gentiles* einer Schar von Gegnern weisen, von denen sich einer die Ohren zuhält, ein anderer aber, vom Heiligen offenbar

bereits bekehrt, seine eigene Schrift in Fetzen zerreißt. Zwei deutlich als Juden charakterisierte Männer fallen dem Aquinaten zu Füßen. Mit der Darstellung der beiden Juden spielt der Maler auf eine Konversion an, die der älteste Biograph des Heiligen, Wilhelm von Tocco, im 22. Kapitel seiner Lebensbeschreibung folgendermaßen schildert: „Als der Lehrer in Molara, nahe bei Rom, auf der Burg des Herrn Kardinal Richard, am Feste der Geburt Christi zusammen mit dem Herrn Kardinal verweilte, besuchten ihn – wie gewöhnlich jedes Jahr – zwei bedeutende, gelehrte und reiche Juden. Da bat der Herr Kardinal, der Doktor möge mit ihnen ihre Bekehrung erörtern. Als er mit ihnen länger über das Alte Gesetz gesprochen und das Kommen des Erlösers aus den Worten mehrerer Propheten bewiesen hatte, setzte er ihnen für ihre Bekehrung und ihre Antwort auf das, was er ihnen vorgetragen hatte, eine Frist bis zum nächsten Tag. Als der fromme Doktor um ihre Bekehrung gebetet und vom Sohne Gottes erlehrt hatte, daß sie ihm zur Freude über seine Geburt gewährt werde, siehe, da kamen die Juden nach der Frist zu dem Lehrer, und als