

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

sie ihn sahen, bekehrten sie sich unter dem Anhauch des göttlichen Geistes. Sie bekannten also, daß sie dem Geist, der aus ihm sprach, und der Weisheit nicht anders antworten könnten, als daß er sie überzeugt habe. Und es erhob sich eine große Freude über das Fest der Geburt des Herren und das vom barmherzigen Gott gewährte Geschenk der Bekehrung der ungläubigen Juden, und der Herr Kardinal feierte das Doppelfest mit großer Freude.“ Wilhelm von Tocco kann seine Erzählung auf das Zeugnis des Bartholomäus von Capua, des Kanzlers und Protonotars des Königs von Sizilien, im ersten Informationsprozeß in Neapel stützen (Nr. LXXXVI), der sich seinerseits auf den Bericht des Priors der Predigerbrüder von Anagni, Nikolaus von Sezze, berief. Molara liegt südlich von Rom an der Via Latina, nahe bei Rocca di Papa. Dort besaß Kardinal Richard degli Annibaldi († 1274 auf dem Konzil von Lyon) eine Burg. Er war ein Onkel des mit Thomas von Aquino befreundeten Annibaldo degli Annibaldi (Kardinal seit 1262, † 1272). Der Zeitpunkt der Konversion muß auf ein Weihnachtsfest zwischen 1260 und 1268 datiert werden. Weder Wilhelm von Tocco noch sein Gewährsmann, Bartholomäus von Capua, haben die Namen der beiden Juden erwähnt. Diese bleiben auch als Personen in ihrem Bericht ganz blaß. Sollten sie doch lediglich als Beispiel für die Wirkung der Worte des Aquinaten dienen, der zu überzeugen vermochte, weil sich der Heilige Geist seiner als Werkzeug bediente. Die Juden werden als Missionsobjekte geschildert, nur insofern sind sie für den Biographen und seinen Gewährsmann interessant. Thomas aber ist ihm ein Werkzeug des Heiligen Geistes, ein würdiges, durch Heiligkeit des Lebens und der Gesinnung ausgezeichnetes Werkzeug in der Hand Gottes. Darum ist es für Wilhelm von Tocco, aber auch für Bartholomäus von Capua nicht so wichtig festzustellen, welcher Argumente im einzelnen sich der Aquinate bedient, oder zu erforschen, in welcher Disposition sich die beiden Juden befanden, als Thomas mit ihnen über den rechten Glauben diskutierte. Ihnen geht es einzig darum zu erweisen, daß Gott sich seiner als sein Werkzeug bediente. Immerhin erwähnen sie, daß der Aquinate sich auf Verheißungen der Propheten berief – die sie allerdings nicht im einzelnen anführen –, um so aus dem Alten Testament die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen. In der Summe contra gentiles (I, 2) erklärt der Aquinate ausdrücklich, eine Disputation sei mit Mohammedanern und Heiden nur auf der Grundlage von Vernunftbeweisen möglich, mit Ketzern könne aufgrund des auch von ihnen anerkannten Neuen Testamentes, mit Juden aufgrund des auch von ihnen anerkannten Alten Testamentes diskutiert werden. Sein jüngerer Zeitgenosse und Mitbruder, der Spanier Ramon Marti (1220 bis nach Juli 1284), hielt dann freilich das Alte Testament nicht mehr für eine ausreichende Grundlage zum Streitgespräch mit den Juden. Er fand, es sei unentbehrlich, auch die Überlieferung, die mündliche Tradition der Juden zu kennen. Daher machte er von den haggadischen, den legendären Teilen des Talmuds reichen Gebrauch in seiner Kampfschrift *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*. Nun war dem Aquinaten der Talmud nicht gänzlich unbekannt, wurde doch gerade an der Universität Paris, an der er promoviert hatte, seit Nikolaus Donin von La Rochelle den Talmud als antichristlich denunziert und Papst Gregor IX. seine Einziehung für den 3. März 1240 angeordnet hatte, erbittert gegen ihn, genauer noch gegen seine Erhaltung

gestritten. Die spektakuläre Talmudverbrennung in Paris 1242 war zwar ein Höhepunkt in diesem Kampf, keineswegs aber ihr Ende. Aus den 35 Artikeln des Nikolaus Donin scheint Thomas seine – freilich recht vagen – Kenntnisse über den Talmud geschöpft zu haben. Sie wenden sich vor allem gegen die Anthropomorphismen in den haggadischen Teilen des Talmuds. So werfen ihm der 14. bis 17. Artikel blasphemische Ansichten vor, die Unterstellung, daß Gott gesündigt habe, daß er einen Eid, den er im Zorn geschworen habe, bereue, daß er sich verflucht und nachher Lossprechung erbeten habe. In der Summe contra gentiles (I, 95) nimmt auch der Aquinate gegen derartige Anschauungen ausdrücklich Stellung, nennt sie einen Irrtum der Juden, der im Talmud behauptet werde (*Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in Thalmut dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari*). Diese Ansichten stehen nicht nur mit Vernunftgründen im Widerspruch, die Bestimmung Gottes als *summum bonum* läßt nicht zu, ihm Sünde zuzuschreiben, sondern sie widerstreiten auch dem Zeugnis der Heiligen Schrift des Alten Bundes. Thomas beruft sich auf Deuteronomium 32, 4: „Treu ist Gott und kein Böses an ihm“ und Habakuk 1, 12: „Deine Augen sind rein, daß du Übles nicht sehen magst, und dem Jammer kannst du nicht zusehen.“ (Diesen Vers zitiert er allerdings nur zur Hälfte, die vorwurfsvolle Frage, warum Gott dann den Räubern zusehe und schweige, wann der Gottlose den Frommen verschlinge, unterschlägt der Aquinate, weil sie nicht in sein Konzept paßt.) Läßt sich aber der Talmud durch die Bibel widerlegen, dann scheint es nicht erforderlich zu sein, sich Juden gegenüber auf ihn berufen zu müssen. Dann bleibt die Grundlage des Streitgespräches der Wortlaut der Heiligen Schrift des Alten Bundes.

Wieweit Thomas in seinen Anschauungen durch die Erfahrung bestätigt wurde, muß offenbleiben. Nur das eine erfolgreich für ihn verlaufene Glaubensgespräch in Molara hat das Gedächtnis seiner Zeitgenossen und seiner Biographen festgehalten. Nicht einmal auf die Frage, ob anläßlich dieses einen Gespräches es zu engeren, freundschaftlicheren Beziehungen zwischen den Konvertiten und dem Aquinaten gekommen ist, geben sie eine Antwort.

Nur von einem Juden steht es fest, daß er Thomas viel bedeutete. Er schätzte ihn um seines Werkes willen. Persönlich konnte er ihn nicht kennenlernen; denn er war längst tot, als Thomas zu schreiben begann. Moses Maimonides wurde wegen seines Führers der Unschlüssigen vom Aquinaten sehr hoch geachtet. Im Gegensatz zum talmudischen Judentum, dem er entstammt, läßt sich Maimonides auf ein Gespräch mit dem Aristotelismus der Philosophen ein. Im Gegensatz zu den konservativen christlichen Theologen seiner Zeit, die um der Wahrung ihres geschlossenen Weltbildes willen den Führer der Unschlüssigen nicht zur Kenntnis nehmen, auch nachdem er bereits durch Übersetzung zugänglich gemacht wurde und zum ständigen Bildungsgut der Hochscholastik gehörte, im Gegensatz zu diesen konservativen christlichen Theologen läßt sich der Aquinate auf einen virtuellen Dialog mit dem jüdischen Denker ein. Das tat auch Albert der Große. Nur begnügt sich Albert damit, ihn als Philosophen zu werten und zu würdigen. Thomas aber dringt, wie Wolfgang Kluxen überzeugend darlegt (Maimonides im lateinischen Abendland, *Miscellanea Mediaevalia* IV, 163 ff.), zur Anerkennung

des Maimonides, des Rabbi Moyses, selbst im theologischen Bereich vor, in kritischer Auseinandersetzung mit seinen Lehren. „So übernimmt und modifiziert er seine Lehre von der Notwendigkeit der Offenbarung, sofern darin auch an sich natürlich erkennbare Wahrheiten beschlossen sind. Er bezieht sich auf seine Exegese des Tetragrammatons. Er übernimmt Teile der Prophetielehre, so die Stufeneinteilung der Prophetie und die Sonderstellung des Moses; er versteht sie richtig im exegetischen Sinne. Auch die Gesetzeslehre des Dux neutrorum wird sehr eingehend berücksichtigt.“ Der dritte der *Quinque viae* des thomasischen Gottesbeweises geht anscheinend unmittelbar auf den Dux neutrorum zurück. Auch die Schöpfungslehre empfängt von ihm Anregungen. Mit Kluxen darf man feststellen, daß der Rabbi Moyses von Thomas erkannt und anerkannt wurde, daß, „wenn irgendwo, hier von einem Beispielfall christlich-jüdischer Begegnung“ im Mittelalter gesprochen werden darf. Die Begegnung vollzog sich nicht kritiklos. So findet sich im Sentenzenkommentar (In Sent. IV, d. 48, 2, 3) ein Einwand (der 6. des Artikels), der vom Dux neutrorum (II, 29 – Hauptstellen jedoch II, 13 und 25) inspiriert wurde: „Der Werkmeister wäre nicht weise, der das größte Geschirr schüfe, um ein mäßiges Kunstwerk damit zu fassen. Der Mensch aber ist etwas Kleines im Vergleich mit den Himmelskörpern, die mit ihrer ungeheuren Größe menschliches Maß so übertreffen, daß der Vergleich fast unmöglich ist. . . Nun ist aber Gott der Allerweiseste, folglich sieht es nicht so aus, als ob der Mensch das Ziel der Himmelsschöpfung sein könnte, und als ob durch seine Sünde der Himmel in Mitleidenschaft gezogen würde oder durch seine Erhebung zur Herrlichkeit an Wert zunehmen werde.“ Thomas beantwortet diesen Einwand folgendermaßen: „Jener Vernunftgrund stammt von Rabbi Moyses, der es überhaupt versucht abzustreiten, daß die Welt wegen des Menschen geschaffen sei. Daher faßt er solche Stellen, an denen im Alten Testament von der Erneuerung der Welt gesprochen wird, als metaphorisch gesprochen auf, wie wenn im Hinblick auf irgendjemand gesagt wird, die Sonne verfinstert sich, wenn er in große Betrübniß gerät, so daß er nicht weiß, was er tun soll; ein Sprachgebrauch, der in der Schrift üblich ist. . . Aber diese Auffassung widerspricht den Lehrmeinungen und Auslegungen der Heiligen; also muß man auf jenen Vernunftgrund erwidern: wie mächtig die himmlischen Körper die menschlichen Körper auch übertreffen, so übertrifft doch die vernünftige Seele die himmlischen Körper in viel höherem Grad.“ Hans Liebeschütz, der in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (80, – NF. 49 [1936], S. 93–96 „Eine Polemik des Thomas von Aquino gegen Maimonides“) auf die Polemik des Aquinaten gegen Maimonides aufmerksam macht, findet, daß gerade das heilsgeschichtliche Denken es war, das den Dominikaner die Sicht des Alten Testamentes gegen eine Auffassung verteidigen ließ, die sich allein auf naturphilosophische Gründe im Sinne des Aristotelismus arabischer Philosophen stützte. Wie dem auch sei, bemerkenswert ist es jedenfalls, daß der Aquinate nicht nur gegen den Talmud, sondern auch gegen naturphilosophische Erwägungen das Alte Testament in seinem wörtlichen Sinne ins Feld führt, getreu seinem Grundsatz, mit Juden auf der Basis des Alten Testamentes zu diskutieren.

Diese virtuelle Diskussion wird jedoch nicht zu einem Gespräch und kann es auch nicht werden. Der Jude bleibt

für Thomas – darin unterscheidet er sich nicht von seinen christlichen Zeitgenossen – ein outcast. Er sieht in ihm vor allem einen Ungläubigen. Gewiß, Juden sind nicht die einzigen Ungläubigen, die der Aquinate kennt, aber sie sind es doch in einer qualifizierten Weise. Die Juden stehen für ihn zwischen den Heiden, die den christlichen Glauben, den sie noch niemals empfangen hatten, zurückweisen, und den Ketzern, die der Offenbarung der Wahrheit sich widersetzen, nachdem sie den Glauben bereits empfangen haben. Die Juden widersetzen sich dem christlichen Glauben, der ihnen vordeutend, *in figura* doch schon zuteil wurde (S. Th. II–II, 10, 5). Den Widerstand der Juden gegen den christlichen Glauben wertet Thomas als eine schwerere Sünde als den Widerstand der Heiden, als eine geringere Sünde als den Widerstand der Ketzer; denn die Juden haben zwar den Glauben des Evangeliums nie angenommen, wohl aber sein Vorbild (seine *figura*) im Alten Gesetz (*lex vetus*), das sie jedoch verdarben, indem sie es falsch auslegten, meint er in seiner *Summa Theologiae* (II–II, 10, 6). Zwar ist der Abstand der Heiden von der Wahrheit des christlichen Glaubens größer als der der Juden und erst recht der der Ketzer, insofern ist der Unglaube der Heiden größer als der der Juden und erst recht der der Ketzer, aber entscheidend ist für den Aquinaten der Gesichtspunkt der Schuld. Diese wiegt beim Ketzer am schwersten, beim Heiden am leichtesten. Der Jude steht in der Mitte zwischen beiden. In Übereinstimmung mit der Gesellschaft seiner Zeit sah er durch die Ketzer die Gesellschaftsordnung in Frage gestellt und trat daher für Zwangsmaßnahmen ihnen gegenüber ein (S. Th. II–II, 10, 8 ad 3). Die Heiden aber, die noch nicht den christlichen Glauben empfangen haben, dürfen nicht zum Glauben gezwungen werden. Ihnen gesteht der Aquinate die Freiheit der Entscheidung zu. Haben sie aber einmal zum Glauben zugestimmt, dann müssen sie ihm auch treu bleiben. Das gleiche gilt für die Juden: „Wenn sie auf keine Weise den Glauben empfangen haben, dann dürfen sie auf keine Weise gezwungen werden; wenn sie aber den Glauben empfangen haben, dann müssen sie notwendigerweise gezwungen werden, den Glauben festzuhalten“ (S. Th. II–II, 10, 8 ad 2). Der Aquinate richtet sich in dieser Auffassung nach einem Kanon des 4. Konzils von Toledo (633) über die Bekehrung der Juden, den Gratian in *Distinct.* 45, c. 5 unter dem Titel wiedergegeben hat: „*Sicut non sunt Iudaei ad fidem cogendi, ita nec conversi ab ea recedere permittuntur.*“ Der Text des Kanons ist noch schärfer als der Wortlaut bei Thomas; denn er verlangt, daß die Juden auch dann bei dem christlichen Glauben bleiben müßten, wenn sie ihn gezwungenermaßen angenommen hätten, „damit nicht der Name des Herrn gelästert, und der Glaube, den sie empfangen haben, für wertlos und verächtlich gehalten wird“ (Joseph Lecler, *Geschichte der Religionsfreiheit*, Bd. I, S. 158). Dementsprechend fallen nach Ansicht des Dominikanerinkvisitors Bernard Gui – der sich unter anderem auch einen Namen als Biograph des Aquinaten gemacht hat – nur dann Juden unter die Zuständigkeit der Inquisition, wenn sie zum christlichen Glauben übergetreten, später aber wieder abgefallen sind. Der Inquisitor Nikolaus Eymerich ging dann einen Schritt weiter. Er wollte die Juden in den Glaubenslehren dem Gericht der Inquisition unterworfen wissen, die sie mit den Christen gemeinsam haben.

Wiegt auch der Unglaube der Juden – anders vermag der Aquinate ihren Glauben nicht zu beurteilen – schwerer als der der Heiden, so findet doch ihr Kult Gnade in seinen Augen, insofern er den Kult der Zeit des Alten Testaments bewahrt. Den heidnischen Kult aber will er nur dann dulden, wenn seelsorgerische Gründe die Duldung angeraten erscheinen lassen. Nur wegen des einstigen Wertes im Alten Bund, nicht in sich scheint ihm der Kult der Juden etwas Gutes zu sein: „Daraus aber, daß die Juden ihre Religionsgebräuche hüten, in denen einst die Wahrheit des von uns festgehaltenen Glaubens vorgebildet war, erwächst dieses Gute, daß wir von seiten unserer Feinde ein Zeugnis für unseren Glauben haben und daß uns gleichsam im Bilde vor Augen steht, was wir glauben; eben deshalb werden sie in ihren Bräuchen geduldet“ (S. Th. II-II, 10, 11). Aber nicht nur der Kult der Juden interessiert Thomas lediglich, insofern er den alttestamentlichen Kult fortführt, die Juden selbst vermag er nicht losgelöst von ihrer Vergangenheit zu sehen. Stellt man seine Äußerungen über Juden und Judentum zusammen, so ergibt sich ein vieldeutiges Bild, entsprechend den verschiedenen und verschiedenartigen Aussagen, die sich über sie in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments finden. Der italienische Thomist Petrus von Bergamo († 15. 10. 1482 in Piacenza) hat in seinem 1473 erstmals in Bologna gedruckten Index in omnia opera D. Thomae seu Tabula aurea eximii Doctoris die Aussagen des Aquinaten über Juden in drei Gruppen geteilt: In communi – boni – mali. Die Aussagen, die von den Juden im allgemeinen (in communi) gelten, gehen auf ihre Herkunft von dem Stammvater Judas ein (Rom. 2. lect. 4 in princ.) und des weiteren auf ihre Abkunft von Heber (2 Cor. 11. lect. 5 princ.). Dann schreibt Petrus von Bergamo Thomas die Behauptung zu, die Eigenart der Juden sei es, die Gemeinschaft anderer Völker zu meiden, da sie Saturnskinder seien, es freilich auch ihr Gesetz ihnen so gebiete. Nun findet sich allerdings in *De regimine principum* (Lib. 3, c. 6) in der Tat folgende Wendung: „Cum etiam Machabaei, Iudas videlicet, Ionathas et Simon, de genere Iudaeorum, quorum est proprium aliarum nationum aspernari consortium, tum quia Saturnini sunt, sicut Macrobius dicit super Somn. Scipionis, tum quia legibus prohibebatur eisdem . . .“ Doch steht diese Wendung im dritten Buch des eben genannten Werkes. Dieses hat aber nicht mehr den Aquinaten zum Verfasser, sondern stammt von Ptolomaeus von Lucca, einem Schüler also des Heiligen. Thomas mag freilich diese Ansicht geteilt haben. Jedenfalls kann er an der Tendenz der Juden, sich um der Reinhaltung ihres Glaubens willen abzusondern, möglichst in einem geschlossenen Gebiet um ihre Synagoge zu wohnen, sich wegen ihrer Speisegesetze von Gastmählern mit Nichtjuden zu enthalten, kaum Anstoß nehmen; denn in Übereinstimmung mit dem 4. Laterankonzil verlangt er in *De regimine Iudaeorum*, daß Juden ein sie von den Christen unterscheidendes Zeichen tragen. Auch in der *Summa Theologiae* verlangt er, daß Juden und Heiden von den Christen ferngehalten werden. Dafür sind seelsorgerliche Gründe ausschlaggebend. Er fürchtet, daß aus dem Umgang der Christen mit Andersgläubigen, Juden oder Heiden den Christen durch Lästerung, durch Überredung, ja sogar durch offene Verfolgung für ihren Glauben Schaden entstehen könnte (S. Th. II-II, 10, 8-9, ad 2). Diese grundsätzlichen Erwägungen be-

zieht Petrus von Bergamo einseitig auf die Juden und gibt ihnen erst dadurch einen diskriminierenden Sinn, während sie von Thomas tatsächlich nur pastoral gemeint waren. Immerhin verraten die Äußerungen des Aquinaten eine überraschende Ängstlichkeit für den christlichen Glauben. Im Kommentar zum Römerbrief (c. 9, lect. 1 fi. – c. 11, lect. 2, princ.) sieht Thomas die Juden als die Bücherträger der Christen an, da sie die Heilige Schrift in ihrer Ursprache, im Hebräischen, verstehen, dadurch Zeugen des christlichen Glaubens seien. Das war ein Gedanke, den auch schon die Kirchenväter äußerten, so z. B. Augustinus, in seinen *Enarrationes* in ps. 56, 9: „Deshalb aber sind die Juden dazu da, daß sie unsere Bücher zu ihrer Verwirrung für uns tragen. Wenn wir nämlich beweisen wollen, daß Christus vorhergesagt wurde, so werden wir diese Schriften den Heiden vortragen . . . Das Buch trägt der Jude, damit der Christ glauben soll. Sie sind unsere Bücherträger geworden, wie die Sklaven ihren Herren die Bücher nachzutragen pflegen.“ (Vgl. dazu Peter Browe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rom 1942, S. 116 f.)

Positiv bewertet Thomas die alttestamentlichen Juden, soweit sie vorbildlich für das Volk Gottes des Neuen Bundes, also für die Christen, sind. Darum hat Petrus von Bergamo nicht unrecht, wenn er unter den Aussagen über die guten Juden (*boni Iudaei*) an erster Stelle die Sätze anführt, in denen der Aquinate diesen Vorbildcharakter unterstreicht. Nicht nur der Kult, nein auch das ganze Volk hatte in der Zeit des Alten Bundes, wie Thomas mehrfach betont, diesen vorbildlichen, ja geradezu prophetischen Charakter. Im Anschluß an Augustinus (*contra Faustum*, lib. 22, c. 24) betont er diesen Gedanken besonders prägnant in der *Summa Theologiae* (I-II, 104, 2 ad 2) bei der Erörterung des vorbildlichen Charakters der *Praecepta iudicialia*: „Das Volk der Juden war deshalb von Gott erwählt, weil aus ihm Christus geboren werden sollte. Daher mußte der ganze Status, der Zustand, dieses Volkes ein prophetischer und vorbildlicher sein.“ Daraus folgert er, daß auch die *Praecepta iudicialia*, die diesem Volk gegeben wurden, nicht nur einen gesetzlichen, rechtlichen Charakter, sondern auch einen vorbildlichen Charakter haben mußten, und dies weit mehr, als es für die *Praecepta iudicialia* gelten kann, die anderen Völkern gegeben wurden. Ja sogar die Taten und Kriege dieses Volkes sind ihm, wie er an der gleichen Stelle betont, weitaus wichtiger als die Taten und Kriege der Assyrer und Römer, die zwar bei den Menschen größeren Ruhm besaßen, die aber nicht wie allein die Taten und Kriege der Juden sinnbildlich ausgelegt werden können (*mystice exponuntur*). Wenn aber das ganze Volk der Juden in der Zeit des Alten Bundes eine solche vorbildliche Bedeutung für das Volk des Neuen Bundes hat, dann läßt sich seine Sozialethik auch für die Christen erschließen. Thomas war um so mehr daran interessiert, die sozial-ethischen Aspekte in der Heiligen Schrift des Alten Testaments aufzugreifen, als diese im Neuen Testament eine verhältnismäßig geringe Rolle spielen, jedenfalls hinter der Sorge um die persönliche Rettung zurücktreten. Mit Recht hat Hans Liebeschütz diese Seite in den Äußerungen des Aquinaten nachdrücklich hervorgehoben, ohne die anderen Motive zu vernachlässigen. (*Judaism and Jewry in the Social Doctrine of Thomas Aquinas*, in: *The Journal of Jewish Studies*, 8 [1962], 57-82.) Nun las Thomas von Aquino die Texte über die Gesetzgebung am Sinai im Lichte seiner Studien der

aristotelischen Politik, die erst um 1260 durch eine vollständige lateinische Übersetzung, der eine byzantinische Handschrift zugrunde lag, dem Westen zugänglich gemacht wurde; das war nur wenige Jahre, bevor er zu diesen Fragen in der *Summa Theologiae* Stellung nahm. Maimonides, der das Fragen des Aquinaten anregte, hatte noch keine Kenntnis von den politischen Analysen, die dann die Blickrichtung des Aquinaten bestimmten, als er die Sinaitische Gesetzgebung als Meisterplan einer antiken Verfassung der Juden erörterte (S. Th. I-II, 104–105). Liebeschütz nennt dies einen der originellsten Gesichtspunkte der Exegese des Aquinaten, biblische Geschichte vom Standpunkt der politischen Theorie aus zu diskutieren (a. a. O., S. 60). Als Beispiel, wie der Dominikaner den Vorbildcharakter der Gesellschaftsordnung des biblischen Judentums für die christliche Gesellschaftsordnung verstanden wissen wollte, seien seine Ausführungen über die Berechtigung der Forderung des Zehnten in der *Summa Theologiae* genannt (S. Th. II-II, 87, 1). Er erinnert daran, daß von den zwölf Stämmen einer, nämlich der Stamm Levi, der priesterliche Stamm, keine Besitzungen erhielt, sondern von den andern elf Stämmen einen Zehnten. Dementsprechend sei es nicht unbillig, wenn „das Volk des Neuen Gesetzes“ den „Dienern des Neuen Testamentes“ das zukommen lasse, was das „Volk des Alten Gesetzes“ den „Dienern des Alten Testamentes“ gab, zumal das Volk des Neuen Gesetzes zu Größerem verpflichtet sei. In diesem Zusammenhang darf allerdings nicht unerwähnt bleiben, daß auch Thomas von Aquino, wie die Theologen seiner Zeit, deutlich zwischen den *Praecepta iudicialia* und den *Praecepta caeremonialia* unterschied. Die Beobachtung der letzteren ist nach seiner Auffassung in der Zeit des Neuen Gesetzes unerlaubt (S. Th. I-II, 104, 3). Hingegen können die *Praecepta iudicialia* auch dann ohne zu sündigen beobachtet werden, wenn sie in der Zeit des Neuen Gesetzes ihren Verpflichtungscharakter eingebüßt haben. Ja es steht nichts im Wege, etliche sogar zur Beobachtung einzelner dieser *Praecepta iudicialia* zu verpflichten. Dazu sind diejenigen berechtigt, die Gesetze erlassen können. Wenn also ein König entsprechend Exodus 22 bestimmen sollte, daß der Dieb ein gestohlenes Schaf vierfach ersetzen muß, – an der angeführten Stelle ist freilich nur von einem doppelten Ersatz die Rede, – dann sind seine Untertanen verpflichtet, dem zu entsprechen (S. Th. II-II, 87, 1).

Schwierigkeiten bereitete dem Aquinaten die in der Tora kenntliche Unterscheidung zwischen Binnen- und Außenmoral (dazu vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 3: *Das antike Judentum*, Tübingen, 1921, vor allem S. 357 ff.), die erst nach dem ersten Exil ihre volle Bedeutung erhielt. Am augenfälligsten ist sie auf wirtschaftsethischem Gebiet, vor allem beim Verbot des Wucherns bzw. des Zinsnehmens. Ursprünglich, so noch in Exodus 22, 25 und Leviticus 25, 36, handelte es sich dabei um Schutzbestimmungen zugunsten des armen, genauer des verarmten Bruders, des Angehörigen des eigenen Volkes. Später aber wird ausdrücklich zwischen den Angehörigen des eigenen Volkes und den Fremden unterschieden. In Deuteronomium 23, 20 heißt es nämlich (in der Übersetzung von Martin Buber): „Bezins nicht deinen Bruder, Zins von Geld, Zins von Eßware, Zins von allerart Ding, das verzinst wird, den Fremdländer magst du bezinsen, aber deinen Bruder bezins nicht, damit Er dein Gott dich segne bei aller

Beschickung deiner Hand in dem Lande, wohin du kommst, es zu ererben.“ Durch Spiritualisierung versucht Thomas von Aquino nun die Allgemeinverbindlichkeit des Zinsverbotes aus der Tora zu beweisen. So erklärt er (S. Th. I-II, 78, 1 ad 2): „Den Juden war es verboten, Zins zu nehmen ‚von ihren Brüdern‘, das heißt von den Juden; dadurch wird zu verstehen gegeben, daß Zinsnehmen von irgendeinem Menschen schlechthin böse ist; denn wir müssen jeden Menschen als ‚Nächsten und Bruder‘ betrachten (Ps. 35, [34] 14), vor allem im Stande des Evangeliums, zu dem alle berufen sind . . . Wenn aber als Lohn versprochen wird: ‚Du wirst vielen Völkern Darlehen geben können (und von niemandem entleihen müssen)‘ (Deut. 28, 12), so ist Darlehen dort im weiteren Sinne für Leihe genommen . . . Es wird also den Juden zur Belohnung die Fülle des Reichtums versprochen, weshalb sie dann anderen leihen können.“ Gegen die Verleihung von Waren erhebt Thomas keinen Einspruch, auch nicht gegen Kauf und Verkauf, soweit dabei nicht ein unlauterer Gewinn beabsichtigt ist (vgl. dazu S. Th. II-II, 77). Geld und Ware, bei der Besitz- und Gebrauchsrecht getrennt werden können, will er aber nicht auf die gleiche Stufe gestellt wissen. Er erklärt ausdrücklich (S. Th. II-II, 78, 1): „Zinsnehmen für geborgtes Geld ist an sich ungerecht; denn es wird etwas verkauft, was nicht ist.“ Er unterscheidet Sachen, „deren Gebrauch darin liegt, daß sie aufgebraucht werden“, und Sachen, „deren Gebrauch nicht im Verbrauch der Sache selbst liegt.“ Für das erstere nennt er als Beispiele Weizen und Wein, Waren, die beim Gebrauch verzehrt werden. „Beim Verleihen solcher Sachen wird zugleich der Besitz übertragen. Wenn also einer den Wein für sich und den Gebrauch des Weines für sich verkaufen wollte, würde er dieselbe Sache zweimal verkaufen, oder er würde etwas verkaufen, was nicht ist. Demnach würde er offenbar durch Ungerechtigkeit sündigen. Und aus demselben Grunde begeht man eine Ungerechtigkeit, wenn man Wein oder Weizen borgt und sich dafür eine doppelte Gegenleistung ausbittet, die eine, nämlich die Wiedererstattung der gleichen Sache, und eine zweite, den Entgelt für den Gebrauch, den wir Zinsen nennen.“ Für den zweiten Fall nennt er als Beispiel ein Haus, dessen Gebrauch im Bewohnen liegt. Dadurch hört das Haus nicht auf, Wohngelegenheit zu sein. Hier läßt sich Besitz und Gebrauch trennen. Der Besitzer kann einem anderen, dem Mieter, den Gebrauch, das Bewohnen, zugestehen, sich selbst aber das Besitzrecht vorbehalten. Er kann auch den Besitz veräußern, sich selbst aber das Wohnrecht, den Gebrauch also, vorbehalten. „Deshalb kann der Mensch erlaubterweise einen Preis für den Gebrauch des Hauses ansetzen und außerdem das geliehene Haus zurückverlangen (wie das bei der Verpachtung oder Vermietung des Hauses der Fall ist).“ Geld rechnet Thomas zu den erstgenannten Sachen, da es zur Ermöglichung des Tausches erfunden sei: „So besteht der eigentliche und hauptsächlichste Gebrauch des Geldes in seinem Verbrauch oder im Ausgeben des Geldes, sofern es für Tauschgegenstände aufgewandt wird. Und deshalb ist es an sich unerlaubt, für den Gebrauch des geliehenen Geldes eine Belohnung zu nehmen, die man Zins nennt.“ Nimmt ein Mensch dennoch für Geld Zins, so ist er zur Rückerstattung als eines unrechten Erwerbes verpflichtet. Thomas hat als Ideal vor Augen (und vgl. auch Guido Kisch in *Historia Judaica*, wie Hans Liebeschütz in *Judaism and Jewry* überzeugend darlegt) die Stadt, die sich im

allgemeinen selbst zu versorgen vermag. Der Überschuß der eigenen Produkte kann und soll verwendet werden, die noch fehlenden Waren einzuhandeln. Ein Kaufmann handelt nicht unrecht, wenn er sein Geld dazu verwendet, Waren herstellen zu lassen, die er gegen andere Waren eintauscht. Nun hatten im Frühmittelalter die Juden als Fernkaufleute, also im Warenhandel, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Kaufmann und Jude waren geradezu Synonyma (Kisch). Seit dem 12. Jahrhundert aber erwuchs ihnen in der in den Städten aufkommenden christlichen Kaufmannschaft eine um so gefährlichere Konkurrenz, als die christlichen Kaufleute sich zu Gilden zusammenschlossen, die Juden nicht aufnahmen. Die Juden wurden daher aus dem Warenhandel als Großhandel abgedrängt in das Geldgeschäft, in das Gewähren von Darlehen und in die Pfandleihe bzw. den sich daraus ergebenden Verkauf von bereits gebrauchten Waren, also in den Trödel. Nicht in diesen Veränderungen des Wirtschaftslebens sieht der Aquinate den Grund, daß die Juden sich dem Geldgeschäft zugewandt haben, sondern in einem charakterlichen Mangel, der wenigstens einem Teil von ihnen schon in der Zeit des Alten Testaments eigen war, in ihrem Geiz. So meint er (S. Th. II-II, 78, 1 ad 2): „Daß sie aber von den Fremden Zins nahmen, war ihnen nicht gestattet als Erlaubnis, sondern als Zugeständnis, um größeres Übel zu verhüten, nämlich daß sie nicht von den Juden, die Gott verehrten, Zins nahmen aus Geiz, dem sie verfallen waren.“ Zu der Charakterisierung der Juden als Böse, als mali – die dritte Gruppe der Aussagen über die Juden bei Thomas, die Petrus von Bergamo aufzählt –, gehört nicht zuletzt die Unterstellung, die Juden seien von Natur zum Geiz geneigt. Die Notwendigkeit der Gesetzgebung ergibt sich daraus, daß vollkommene Tugend nur bei wenigen gefunden wird, „und vor allem die Juden waren grausam und neigten zum Geiz“ (S. Th. I-II, 105, 1 ad 2). Im Kommentar zu Isaias (33 medio) wirft er den Juden der biblischen Zeit Neigung zu Geiz, Grausamkeit und Wollust vor.

Aus was für Motiven auch immer Juden Geld gegen Zinsen verleihen mögen, der Dominikaner sieht jedenfalls im Zinsnehmen für verliehenes Geld eine Sünde, die zu unterbinden Pflicht der Fürsten ist. Dies ist jedenfalls seine Auskunft in *De regimine Iudaeorum*, einem Schriftchen, das er auf die Anfrage einer Herzogin von Brabant oder einer Gräfin von Flandern verfaßte. (Nach *H. Pirenne*, *La duchesse Aleyde de Brabant et le „De regimine Iudaeorum“ de saint Thomas d'Aquin*, in *Revue néoscholastique de philosophie* 30 [1928], 193-205, ist die Adressatin Herzogin Aleyde von Brabant, die Schrift 1261 verfaßt worden.) Dieser These hat P. Glorieux aufgrund der Erschließung des Inhaltes einer Sammlung von Schriften widersprochen, die sich Gottfried von Fontaines während seiner Studienzeit an der Pariser Artistenfakultät 1270-72, da diese Schriften durchweg auch erst in diesen Jahren angefertigt wurden. Dieser Auffassung schloß sich Grabmann an.

Martin Grabmann (*Die Werke des hl. Thomas*, 3. Aufl., 1949, S. 336-338) datiert dies kleine Werk auf das Jahr 1270 während des Kreuzzuges Ludwigs IX. und vermutet, daß die Adressatin Margarete die Tochter des Königs war, die in diesem Jahr den Herzog Johann I. von Brabant, Sohn der Herzogin Adelheid, heiratete. Wenn aber das Zinsnehmen für geliehenes Geld Sünde, nämlich Wucher ist, dann kann es auch den Fürsten nicht gestattet sein, daß sie sich die Steuern aus den Einkünften

bezahlen lassen, die die Juden durch Wucher erwerben. Dies gilt auch dann, wenn die einzige Erwerbsquelle der Juden der Wucher sein sollte; denn die Fürsten sind ja auch nicht berechtigt, sich Steuern aus dem Gewinn zahlen zu lassen, den ihre Untertanen aus sonstigen Verbrechen wie etwa Räubereien beziehen. Den etwaigen Nachteil müssen die Fürsten sich selber zur Last legen; denn sie haben es dann aus Nachlässigkeit oder anderen ähnlichen Gründen verabsäumt, andere und zwar legitime Erwerbsmöglichkeiten den Juden zu eröffnen. „Denn es wäre besser“, so setzt er hinzu, „daß sie die Juden nötigten zu arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, wie man das in Gegenden Italiens tut, als daß sie müßig leben und sich allein durch Wucher bereichern und so ihre Herren um ihre Einkünfte betrogen werden.“ Tatsächlich waren Juden im Königreich Sizilien z. Z. Kaiser Friedrichs II. im Ausbau staatlich monopolisierter Seideherstellung und Färben, Ausdehnung der Landwirtschaft und verschiedener anderer Handwerke tätig. Thomas denkt offenbar an Handarbeit, sei es in der Landwirtschaft oder im Handwerk, ohne dabei zu berücksichtigen, daß den Juden seiner Zeit der Grundbesitz streitig gemacht, außerdem mit dem Aufkommen der Zünfte, die sich als christliche Bruderschaften organisierten, ihnen überdies auch die meisten ehrbaren Handwerke verschlossen wurden. Die Aufforderung, die Juden zum Arbeiten zu nötigen, entspricht der Ansicht, daß Juden eine Bevölkerungsklasse minderen Ranges und minderen Rechtes darzustellen hätten. In der Tat hegt der Aquinate diese Ansicht. Er teilt sie mit der Kirche seiner Zeit.

Das 4. Laterankonzil 1215 wandte sich in der 67. Konstitution gegen den von Juden geübten Wucher, ohne ihn allerdings gänzlich zu verbieten. Das Zugeständnis wird allerdings in so gewundener Sprache gemacht, daß es nicht überraschen kann, wenn viele Theologen es als ein grundsätzliches Verbot verstanden: „Je mehr sich die christliche Religion in der Eintreibung der Wucherzinsen Einschränkungen auferlegt, desto übermütiger wird darin die Treulosigkeit (perfidia muß hier diesen Sinn haben) der Juden, so daß in kurzer Zeit das Vermögen der Christen erschöpft sein wird. Da wir in dieser Hinsicht Vorsorge treffen wollen, daß die Christen nicht unermesslich von den Juden beschwert werden, so bestimmen wir durch Konzilsdekret, daß, wenn weiterhin die Juden unter welchem Vorwand auch immer von den Christen schwere und unangemessene Wucherzinsen erpressen, ihnen die Gemeinschaft mit den Christen entzogen werden soll, bis sie wegen dieser unangemessenen Beschwerde geziemend Genugtuung geleistet haben. Die Christen aber sollen, wenn es nötig ist, durch kirchliche Zensur nach erfolgter Ermahnung angehalten werden, sich vom Handelsverkehr mit ihnen zu enthalten. Den Fürsten aber machen wir zur Pflicht, daß sie deswegen den Christen nicht gram sind, sondern dafür eifern, daß die Juden sich einer so großen Beschwerde enthalten.“ Die kirchlichen Verordnungen und die Lehren der Theologen und Prediger mußten allerdings wirkungslos bleiben, weil sie den Gegebenheiten der neuen Wirtschaftsformen zu wenig oder überhaupt nicht Rechnung trugen. Die judenfeindlichen Bestimmungen des 4. Laterankonzils müssen wohl auf die Initiative Papst Innozenz III. zurückgeführt werden, der schon 1205 in einem Schreiben an den König von Frankreich sich sehr gehässig gegen die Juden aussprach und sich auch später nicht scheute,

gegen sie schwere Beschuldigungen zu erheben oder kritiklos zu übernehmen, – so unterstellte er ihnen heimtückischen Mord an Christen (vgl. Helene Tillmann, Papst Innocenz III., Bonn 1954, S. 163). Großen Nachdruck legt Innozenz III. auf den *servitus Iudaeorum*. Die Freiheit der Christen dürfe nicht geringer, schlechter sein als die Knechtschaft der Juden, heißt es in der von ihm erlassenen Dekretale vom 16. Januar 1205. (Belege dazu und für das folgende bei Guido Kisch, Mittelalterliche Theorien über die Rechtsstellung der Juden, in: ders., Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, Zürich 1955, S. 62 ff.) Der Ausdruck *servitus Iudaeorum* ist freilich viel älter, wurde bereits von den christlichen Theologen der Antike formuliert und besagte, daß die Juden zur ewigen Knechtschaft verdammt seien als einer gerechten Strafe für ihre Verwerfung Christi und ihre Schuld an seinem Kreuzestod. „Diese Knechtschaft ist von den frühen Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen ursprünglich in einem rein spirituellen Sinne aufgefaßt worden. Aber von der Mitte des 13. Jahrhunderts an – wahrscheinlich unter dem starken Einfluß der steigenden Macht des römischen Rechts, dem das Lehnrecht zur Seite stand – wurde der Begriff der spirituellen Oberherrschaft ersetzt durch das juristische Schema des privaten Eigentums.“ Die juristischen Folgerungen aus der theologischen Konzeption zieht auch Thomas von Aquino. In der *Summa Theologiae* bezeichnet er die Juden gelegentlich der Erörterung der Frage, ob Ungläubige Herrschaft über Christen ausüben können (S. Th. II-II, 10, 10) als Sklaven der Kirche (*servi Ecclesiae*), die über ihre Angelegenheiten (*res*) disponieren könne, wie ja auch die weltlichen Fürsten viele Gesetze hinsichtlich ihrer Untertanen erließen in *favorem libertatis*. In De *regimine Iudaeorum* spricht er den Fürsten ein Verfügungsrecht über die Juden ihres Herrschaftsgebietes zu; denn aufgrund ihrer Schuld (*merito culpaе suae*) sind die Juden zu ewiger Knechtschaft bestimmt. Daher können die Fürsten über das Eigentum der Juden wie über ihr eigenes verfügen (*et sic eorum res terrarum domini possint accipere tamquam suas*), allerdings mit der Einschränkung, daß sie ihnen nicht das zum Lebensunterhalt Notwendige wegnehmen durften. Seine juristischen Schlußfolgerungen mildert er etwas durch pastorale Erwägungen. Er empfiehlt eine humanere Behandlung, oder doch zumindest ein Abstandnehmen von allzu großer Härte, da sich sonst die Juden zu Gotteslästerungen hinreißen lassen könnten.

Solange Juden den Glauben an Jesus Christus ablehnen, sieht Thomas von Aquino sie auf der gleichen Stufe mit denen stehen, die für seinen Tod verantwortlich waren. Er macht keinen Unterschied zwischen den Juden seiner Zeit und denen, die zur Zeit Christi im Heiligen Land lebten. Wenn er die Gnadengaben betont, die den Juden zur Zeit Christi geschenkt wurden, dann deshalb, um zu zeigen, daß die Schuld der Juden um so größer ist. Die Vorzugsstellung der Juden bei der Menschwerdung des Erlösers schildert er in seinem Kommentar zum Johannesevangelium bei der Erörterung der Worte des Prologs: „Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf“ folgendermaßen (Übersetzung von Josef Pieper: Thomas von Aquin, Das Wort, München 1955, 3. Aufl., S. 93 u. 95): „Einige verstehen das so, daß es bedeute: er kam zu den Juden, die freilich in besonderer Weise sein Eigentum waren . . . Zutreffender aber wird

der Satz so verstanden, daß ‚sein Eigentum‘ die Welt bedeutet, die von ihm erschaffen ist . . . Die ‚Seinen‘ sind die Menschen, von ihm gebildet, und nach seinem Eigentum geschaffen. Besser jedoch sagen wir: die Seinen, nämlich die Juden, nahmen ihn nicht auf, indem sie nicht an ihn glaubten und ihm nicht Ehre erwiesen: ‚Ich bin gekommen im Namen meines Vaters, und ihr habt mich nicht aufgenommen‘ (Joh 5, 43). Die Juden nämlich sind die Seinen, weil er sie als Volk in besonderer Weise auserwählt hat; sie sind die Seinen auch kraft leiblicher Verwandtschaft: ‚Aus ihnen stammt Christus dem Fleische nach‘ (Röm 9, 3). Sie sind die Seinen auch deswegen, weil er sie mit besonderen Wohltaten bedacht hat: ‚Söhne habe ich aufgezogen und erhöht‘ (Is 1, 2). Obwohl sie also die Seinen waren, nahmen die Juden ihn dennoch nicht auf. Freilich fehlte es nicht an solchen, die ihn aufnahmen. Darum wird hinzugefügt: ‚Allen aber, die ihn aufnahmen . . .‘ Diese Redeweise aber soll zeigen, daß die Erlösung weiter gegriffen hat als die Verheißung, die ja nur den Seinen, den Juden, gegeben war“ (die Erlösung gilt auch den Heiden, die den Glauben an Christus annahmen).

Für den Tod Christi am Kreuze tragen nach der Auffassung des Aquinaten Juden die Verantwortung. Sie sind schuldig geworden, auch wenn sie nicht wußten, daß sie den Sohn Gottes dem schimpflichen Hinrichtungstod überantworteten; denn ihre Unwissenheit war, so betont der Dominikaner, eine gewollte. Freilich gibt es auch nach seiner Überzeugung unterschiedliche Grade des Schuldigwerdens. In der *Summa Theologiae* (III, 47, 5) unterscheidet Thomas zwischen der Schuld der Gebildeten und der Ungebildeten unter den Juden: „Bei den Juden gab es Gebildete und Ungebildete. Die Gebildeten (*maiores*), die bei ihnen ‚Fürsten‘ hießen, erkannten ebenso wie die Teufel (Mt 9, 34; Lk 4, 41), daß ‚dieser der im Gesetz verheißene Christus ist (vgl. Lk 22, 66 f.). Sie sahen nämlich all die Zeichen an Ihm, welche die Propheten vorhergesagt hatten. Das Geheimnis Seiner Gottheit aber erkannten sie nicht.‘ (Zitat aus dem Ambrosiaster Nov. Test., p. 1, 66, PL 35/2261 B – von Thomas Augustinus zugeschrieben) . . . Man muß jedoch wissen, daß ihre Unwissenheit sie nicht von dem Verbrechen entschuldigte. Denn es war gewissermaßen eine gewollte Unwissenheit. Sie sahen nämlich offensichtliche Zeichen Seiner Gottheit. Aber aus Haß und Neid gegenüber Christus mißdeuteten sie diese und wollten Seinen Worten durch die Er Sich als Sohn Gottes bekannte, nicht glauben . . . Die Ungebildeten (*minores*) dagegen, d. h. die Leute aus dem Volke, die die Geheimnisse der Schrift nicht kannten, besaßen keine volle Erkenntnis von Ihm, weder als dem Christus noch als dem Sohne Gottes, obwohl einige von ihnen auch an Ihn glaubten. Die Masse jedoch glaubte nicht. Und wenn sie bisweilen wegen der Menge Seiner Wunderzeichen und der Macht Seiner Lehre (Joh 7, 31, 41 ff.) zweifelten, ob Er nicht doch der Christus sei, dann wurden sie aber nachher von ihren Fürsten wieder irregemacht (Mt 27, 20), daß sie nicht an Ihn weder als den Christus noch als den Sohn Gottes glaubten. Deshalb sagt auch Petrus zu ihnen: ‚Ich weiß, daß ihr aus Unwissenheit handeltet, wie auch eure Fürsten‘, weil die Fürsten sie verführt hatten.“ „Die gewollte Unwissenheit“, erklärt Thomas (S. Th. III, 47, 6), „befreit nicht von Schuld, sondern scheint vielmehr die Schuld zu vergrößern. Sie zeigt nämlich, daß der Mensch mit Gewalt zur Sünde drängt, da er (lieber) in Unwissenheit

bleiben will, um die Sünde nicht meiden zu müssen. Und deshalb haben die Juden gesündigt, weil sie nicht nur den Menschen Christus, sondern in einem gewissen Sinne Gott gekreuzigt haben.“ Mit der Unterstellung gewollter Unwissenheit wenigstens bei den sogenannten Fürsten der Juden, gemeint sind der Hohe Rat, die Schriftgelehrten überhaupt, kehrt der Dominikaner zur patristischen Tradition zurück, auf die er sich übrigens auch ausdrücklich beruft. In der Frühscholastik hatte es nicht an Stimmen gefehlt, die sich in einem entlastenden Sinne aussprachen. (Vgl. dazu George Lapiana, *The Church and the Jews*, in: *Historia Judaica* XI [1949], vor allem auf S. 125 f.) So unterscheidet Anselm von Canterbury die subjektive und die objektive Seite am Tun der Juden. Sie erkannten die Gottheit Christi nicht und begingen daher nur eine leichte Sünde, ein *peccatum veniale*. Noch weiter ging Petrus Abaelardus, der fand, daß die Juden überhaupt keine Sünde begingen, weil sie glaubten, Gottes Willen zu erfüllen. Sie erkannten nicht, daß Jesus der Sohn Gottes war. Der 10. der 19 auf der Synode von Sens 1141 verurteilten Sätze Abaelards lautete: „*Quod non peccaverunt, qui Christum ignorantes crucifixerunt, et non quod culpae adscribendum est, quidquid fit per ignorantiam.*“ Nach Thomas sind aber nicht einmal die römischen Soldaten, die Christus kreuzigten, von Sünde frei, eine Sünde freilich, die er weit mehr entschuldbar findet als die der Juden, „da sie keine Kenntnis des Gesetzes hatten“ (S. Th. III, 47, 6). Die größte Schuld haben die „Fürsten der Juden“, da sie aus gewollter Unwissenheit handelten, „Ihre Sünde war die schwerste, sowohl von der Art der Sünde her als auch von der Bosheit des Willens.“ Auch die Ungebildeten, die *minores*, unter den Juden „sündigten aufs schwerste in bezug auf die Art der Sünde“. In etwa jedoch sieht der Dominikaner ihre Sünde gemindert durch ihre Unwissenheit. Weniger schwer als die Sünde der Hohenpriester und des Volkes ist in seinen Augen die Sünde des Pilatus (47, 6 ad 2), „der Christus aus Furcht vor dem Kaiser tötete“ und auch die Sünde der Soldaten, „die Christus auf Befehl ihres Vorgesetzten kreuzigten und nicht aus (Geld-)Gier wie Judas, oder aus Neid und Haß wie die Hohenpriester.“ Selbst eine unüberwindliche Unwissenheit zugestanden, bleibt nach Thomas die Kreuzigung Christi für alle Beteiligten eine schwere Sünde, insofern eben diese Unwissenheit selbst schuldbar ist. Das subjektive Bewußtsein, im Recht zu sein, kann nur zum Teil entlasten. Die Ansicht des Aquinaten teilten bis zur Gegenwart viele katholische Theologen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen eine Klärung und Revision gebracht, wiewohl die endgültige Fassung im Gegensatz zur vorausgehenden Fassung die Juden nicht *explicitis* verbis von der Schuld des Gottesmordes entlastet. Die Konzilerklärung wurde noch wenige Monate vor ihrer endgültigen Verabschiedung heftig beföhdet durch den Bischof Luigi Carli von Segni.¹ Kardinal Bea hat darum zu dieser Frage noch einmal Stellung genommen: (Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg i. Br. 1966, S. 63 ff.) „Es besteht kein Zweifel, daß die Verurteilung und Hinrichtung Jesu an sich und *objektiv betrachtet* ein Verbrechen des Gottesmordes ist; denn Christus ist nach

der katholischen Lehre Gottmensch. Andererseits steht ebenfalls außer Zweifel, daß man ein Vergehen des Gottesmordes nur dem zurechnen kann, der es in klarer Erkenntnis der gottmenschlichen Natur Christi begangen hat. Die entscheidende Frage ist: Hatten die Vorsteher des Hohen Rates und das Volk, das sich dazu verführen ließ, Jesu Todesurteil zu fordern, eine solche Erkenntnis.“ Der Kardinal ist der Ansicht, daß man zumindest hinsichtlich der eigentlich Verantwortlichen nicht von einer völligen Unwissenheit und folglich einer völligen Schuldlosigkeit reden könne. Sonst wäre ja auch die Fürbitte Jesu bedeutungslos. Er billigt ihnen aber eine gewisse Unwissenheit zu und folgert, daß man deswegen nicht einmal den Vorstehern und der Volksschar, die am Prozeß Jesu unmittelbar teilgenommen habe, das Verbrechen des Gottesmordes im *formalen* Sinne ohne weiteres zur Last legen könne. Abschließend bemerkt der Kardinal (a. a. O., S. 81): „1. Man kann im Hinblick auf das Verbrechen des *Gottesmordes* nicht von der Schuldhaftigkeit des Volkes sprechen. 2. Wo das Neue Testament ausdrücklich von der Verantwortung für die Kreuzigung Jesu spricht, bezieht es sich, . . . entweder auf den Hohen Rat oder die Einwohner von Jerusalem, niemals auf andere Städte.“

Wenn Thomas so nachdrücklich die Verantwortung des Hohen Rates, aber auch des gewöhnlichen jüdischen Volkes für den Tod Jesu Christi als Sünde bezeichnet, dann deshalb, weil er die Auslieferung Jesu an Pilatus als letztes Ergebnis vorausgehender Sünden wertet. Vor allem wirft er den Juden der Zeit Jesu Lästerung gegen den Heiligen Geist vor (S. Th. II-II, 14, 1). Die Juden lästerten den Menschensohn, schreibt er unter Berufung auf Matthäus (11, 19), als sie ihn einen Fresser und Weinsäufer, der Zöllner und Sünder Gesellen nannten. „Sie lästerten aber außerdem gegen den Heiligen Geist, als sie die Werke, die Er in der Kraft seiner Gottheit und durch das Wirken des Heiligen Geistes tat, dem Fürsten der Teufel zuschrieben.“ Wenn man aber mit Augustinus unter der Sünde wider den Heiligen Geist die endgültige Unbußfertigkeit verstehe, dann habe der Herr ihnen das nicht vorgeworfen; denn sie waren noch nicht endgültig unbußfertig. Er habe sie vielmehr ermahnt, sich zu hüten, ihm vorzuwerfen, er wirke in der Kraft des bösen Geistes, damit sie nicht gegen den Heiligen Geist sündigten.

Wer die verschiedenen Aussagen, die Thomas von Aquino in seinen Schriften über die Juden gemacht hat, überschaut, wird zu dem Ergebnis kommen, daß diese Äußerungen wenig originell sind. Sie sind vielmehr erwähnenswert, weil sich in ihnen so getreu die Anschauungen des christlichen Mittelalters über die Juden spiegeln. Thomas hat nicht versucht, diese Anschauungen zu systematisieren. Zusammengenommen ergeben sie kein widerspruchsfreies Bild. Gewisse Inkonsistenzen sind vielmehr unverkennbar, wie die Anschauungen seiner Zeit über Juden und Judentum nicht ohne Widersprüche waren. So unterscheidet er im Grad der Schuld am Tode Jesu, sieht aber alle Juden als Knechte an, unter der Knechtschaft der Sünde.

Entscheidend aber ist, daß Judentum und Juden niemals, weder in der Zeit des Alten noch in der Zeit des Neuen Testaments noch im Laufe der späteren Jahrhunderte in sich betrachtet werden, sondern stets in ihrem Bezogen-sein auf die Christen als das neue Gottesvolk. Darum kann es zur Partnerschaft nicht kommen, weil in ihr der Partner ja in seinem Anderssein anerkannt werden müßte.

¹ Vgl. FR XVI/XVII, 61/64, S. 31 ff. sowie Msgr. Carli und die Juden. Eine Entgegnung von Heinrich Spaemann. Beilage zum FR Nr. 61/64 (auf S. 37). (Anm. d. Red. d. FR.)

Juden sind nur Missionsobjekte für den Aquinaten. Doch immerhin gilt auch ihnen seine seelsorgerische Verantwortung. Haben auch seine Ansichten im Arsenal der Antisemiten Verwendung gefunden, sein Gerechtigkeitsgefühl und seine Menschlichkeit bewahrten Thomas davor, zum Antisemiten zu werden. Dennoch kann man seine Äußerungen über Juden und

Judentum nicht ohne Beklemmung lesen. Wenn einer der größten Lehrer und Heiligen der Kirche so über die Juden schrieb, darf man sich dann wundern, daß Juden sich nur zögernd auf ein Gespräch mit Christen einlassen! Auch alte Narben brechen leicht wieder auf. Nur wer um die Last der Vergangenheit weiß, darf sich auf ein zukunftsweisendes Gespräch heute einlassen.

7 Israel und die Diaspora bei Leo Baeck

Von Rabbiner Dr. Albert Friedländer, London (Leo Baeck College)

Dieser Vortrag wurde auf der dritten Arnoldshainer Studententagung gehalten, zu der evangelische, jüdische und katholische Exegeten sich vom 4. bis 7. Juni 1968 zur Behandlung des Themas „Israel und die Galut – Das Land Israel und sein Ort in der Theologie“ zusammenfanden (s. u. S. 64 ff.).

Die Ergebnisse dieser Tagung, zu der auch dieser Vortrag zählt, sollen wiederum in der von Prof. D. Dr. Helmut Gollwitzer herausgegebenen Reihe „Abhandlungen zum christlich-jüdischen Gespräch“ im Christian Kaiser Verlag veröffentlicht werden, der auch mit dem Abdruck des uns vom Autor und vom Koordinierungsrat zur Verfügung gestellten Vortrags hier einverstanden ist. – Wir möchten jetzt schon nachdrücklich auf diese überaus wichtige Sammlung hinweisen.¹ Zugleich erinnern wir noch einmal an den im FR (XIX, 69/72, S. 122 ff.) bereits besprochenen und für das Thema „Antijudaismus im Neuen Testament?“² grundlegenden und einzigartigen Band.

In der Zusammenkunft zwischen Juden und Christen in Deutschland muß man doch immer mit den zwei Grundereignissen unserer Zeit anfangen. Wir, die Juden, sind die Geretteten

„Aus deren hohlem Gebein der Tod schon seine Flöten schnitt

An deren Sehnen der Tod schon seinen Bogen strich –
Unsere Leiber klagen noch nach

Mit ihrer verstümmelten Musik . . .“ (N. Sachs).

In einer leisen Zwiesprache mit *Nelly Sachs*, in Stockholm, an einem dunklen, regnerischen Mainachmittag, prägte sie sich mir gegenüber als Flüchtling, nirgendwo zu Hause; aber auch ich wurde in den Bann des Wortes hineingezogen. Etwas existierte zwischen uns, das wenige Worte brauchte: das Leiden Israels. Viele lesen Nelly Sachs, um das Leiden der Menschheit zu verstehen; aber der Anfang des Verstehens findet sich in den „Wohnungen des Todes“^{1a} / Als Israels Leib zog aufgelöst in Rauch / Durch die Luft . . .“ Und der Anfang des jüdischen Lebens in der Neuzeit besteht doch darin, daß wir täglich die Wohnungen des Todes besuchen, um Kaddish zu sagen; daß dies uns nicht von der Welt abwendet, in der wir leben sollen und müssen. Denn der Boden unserer Existenz wird durch diese Erinnerung gesichert und nicht zerstört (aber auch nicht zum Leiden gewählt). Flüchtlinge bleiben wir: aber wir werden auch Botschafter.

So führte uns auch unsere Zwiesprache auf das zweite Grundereignis des heutigen jüdischen Lebens: auf die Gründung des Staates Israel, auf die Rettung und Sicherung des Landes, die im Juni 1967 das goldene Jerusalem

aufs neue den Pilgerfüßen des jüdischen Volkes öffnete. Und so brachte ich Nelly Sachs ein Wort von dem großen Dichter Paul Celan („Wir sind Geschwister“, sagte sie), welches er als Gedicht in dieser Zeit veröffentlichte:

Denk dir:

Der Moorsoldat von Massada

bringt sich Heimat bei, aufs

unauslöschlichste,

wider

allen Dorn im Draht . . .

In diesen Worten (und in der Deutung, die mir Celan dann gab) werden die zwei Grundereignisse eines: jüdische Existenz.

Diese jüdische Existenz in ihrer Polarität ist der Schlüssel zu den Lehren Leo Baecks. Die tausendjährige Geschichte der deutschen Juden endete mit Leo Baeck. Wenn etwas Neues kommen soll, muß es hier anfangen. Denn diese große geistige Gemeinschaft war auf dem Aufstieg zu einem Höhepunkt – Namen wie *Buber*, *Rosenzweig* und *Baeck* zeugen davon –, als das Ende kam. Aufgaben müssen vollendet werden (wie H. L. *Goldschmidt* zeigt). Baecks Lehre zeigt den Weg zu der Vollendung. Baecks Leben ist jüdische Existenz. Er war ein Gast in den Wohnungen des Todes, in Terezín.² Dort lehrte er die Hoffnung. Und die Hoffnung war nicht das Wort vom Jenseits, sondern vom Diesseits. Die Konzentrationslager-Vorlesungen über die griechische Weisheit und über jüdische *chochmah*^{2a} waren eine Widerstandsleistung gegen die verdunkelte Zeit und Welt. Aber sie waren keine Träumerei über eine zukünftige ideale Utopie. Die große Hoffnung lebt in der Welt, um realisiert zu werden. In einem englischen Aufsatz, nach dem Krieg geschrieben („Judaism, the Jew and the State of Israel“, New York 1950), charakterisiert Baeck das jüdische Hoffen in folgender Weise:

„The Jewish mind also dreamed; it could not exist without the dream. But it did not dream of a Utopia, of a place which was not a place but which was only an imagined name. When the Jew dreamed, he heard a real name and saw a real place. He heard the name of Jerusalem, Zion. He saw the land which ever anew the Bible had shown to him. He knew the where and the what. That place he dreamt of was the sphere of his history, it was a land to which the road led . . . a steady stream of vision was here.“

¹ Erscheint voraussichtlich Herbst 1969. Hrsg.: W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr.

^{1a} Vgl. FR XVI/XVII, 61/64. 1965. S. 136 ff. (Sämtliche Anm. d. Red. d. FR.)

² Vgl. Albert H. Friedländer: Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt. New York 1968. Rinhart and Winston.

^{2a} d. h. Weisheit.