

## THOMAS VON AQUIN UND DAS JUDENTUM

SEBASTIAN LALLA

Freie Universität Berlin  
Institut für Philosophie  
Habelschwerdter Allee 30  
D-14195 Berlin  
Deutschland  
sebastianlalla@web.de

Die Untersuchung zu Thomas von Aquin und dem Judentum zeigt anhand dreier Bezugspunkte (*De regimine judaeorum*, *Summa theologiae* und zwei philosophischen Beispielen), daß Thomas hinter einer Position anscheinender Kritik dem Judentum hohe Wertschätzung entgegenbrachte. Zwangstaufe und Ungerechtigkeiten den jüdischen Gemeinden gegenüber werden abgelehnt, dafür betont Thomas die Sonderstellung der jüdischen Religion im Zusammenhang rationaler Freiheit des natürlichen Gesetzes: Juden sollen ihre Bräuche ausüben und sind als Gesprächspartner im philosophischen wie theologischen Dialog gefragt.

Wenn man bedenkt, daß Thomas von Aquin als einer der einflußreichsten Denker des Mittelalters auch in die Diskussion um interreligiöse Fragestellungen involviert gewesen ist, muß man feststellen, daß es relativ wenig Forschung speziell zu Thomas' Ansichten und Auffassungen zum Thema „Judentum“ gibt. Abgesehen von der Studie, die John Hood vor einigen Jahren veröffentlicht hat,<sup>1</sup> beschäftigen sich die anderen Untersuchungen weitgehend mit den genuin theologischen Fragen zu diesem Themenkomplex.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> J. Y. B. Hood: *Aquinas and the Jews*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

<sup>2</sup> Erwähnt werden muß hier gleichwohl der Aufsatz von H. Liebschütz: 'Judaism and Jewry in the social doctrine of Thomas Aquinas', in: J. I. Dienstag (ed.): *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas*, New York: Ktav Publishing House, 1975: 140–164, dem die Grundlinie dieses Aufsatzes verpflichtet ist.

Das bedeutet gleichwohl nicht, daß in dieser Hinsicht keine interessanten Ergebnisse zu erzielen sind—denn auch wenn es nahezu kein Gebiet der thomasischen Lehre gibt, das nicht schon dargestellt wäre, lassen sich doch bemerkenswerte Einsichten in Aquins differenzierte Form der Betrachtung machen, gerade wenn man die Äußerungen zum Judentum untersucht.

Zu Beginn der Analyse soll daher das kurze Werk *De regimine judaeorum* im Mittelpunkt stehen, weil es ohne Zweifel Thomas' einflußreichste und entschiedenste Stellungnahme zu Belangen der politischen und wirtschaftlichen Behandlung der Juden bereithält. Anschließend lohnt sich ein genauerer Blick auf Thomas von Aquins philosophische Bemerkungen hinsichtlich der jüdischen Denktradition, vor allem in der *Summa theologiae*; dies führt schließlich zu der Frage, in welcher Weise eine jüdische Interpretation der antiken Philosophie in den Schriften Thomas' rezipiert und repräsentiert wird. Dabei muß die Erörterung der Kommentare Aquins zu den jüdischen Gesetzesvorschriften des Alten Testaments unberücksichtigt bleiben, weil hier nur ein genereller philosophischer Überblick gegeben werden soll. Zuletzt aber nicht ganz unbedeutend sollte aus dem hier Dargelegten die Überlegung entstehen, in welchem Maße eine möglicherweise antijüdische Haltung—oder eine philojudaische—seitens Thomas von Aquin eine Einschätzung moderner Tendenzen dieser Art in ein neues Licht stellt.

Zunächst aber geht es um den klaren und offensichtlich stigmatisierenden Brief, den Thomas an Herzogin Margarete von Brabant<sup>3</sup> schrieb, die ihn um einen Kommentar zu einzelnen kopfzerbrechenden Fragen gebeten hatte. *De regimine judaeorum* betrifft nicht ausschließlich Fragen zur Herrschaft über die Juden, ist aber größtenteils diesem Problem gewidmet.

Die Hauptfrage in dieser Abhandlung bezieht sich darauf, ob es gerechtfertigt ist, Juden zu besteuern—und wenn ja, in welchem Ausmaß und unter welchen Bedingungen. („[. . .] si liceat vobis aliquo, et quo, exactionem facere in Judaeos“). Es ist wenig überraschend, daß es keine Hinweise auf irgendwie geartete Zurückhaltung seitens der Herrscher gibt, Geld bei jüdischen Gemeinden einzutreiben, so daß der Anlaß der Frage selbst zunächst erklärt werden muß (andernfalls hier Selbstverständlichkeiten erörtert würden). Tatsächlich fokussiert Thomas seine

<sup>3</sup> Es hat verschiedentlich Kontroversen darüber gegeben, wer genau der Adressat diese Briefes war, an den Thomas geschrieben hat. Einzelheiten hierzu bei P. Glorieux: ‚De regimine judaeorum. Hypothesen und Klärungen‘, in: K. Bernrath (ed.): *Thomas von Aquin*, Darmstadt: WBG, 1978: 132–143.

Antwort auf den Spezialfall, daß es keine anderen Möglichkeiten des Gelderwerbs gibt als den der Zinseinkommensbesteuerung. Das heißt, Thomas von Aquin versteht das von der Herzogin an ihn gerichtete Anliegen eigentlich so: ist es legal und legitimiert, mit fiskalischen und politischen Mitteln (zumal auch gewaltsam) das anzunehmen, was durch die zinstechnische Unterdrückung anderer erworben worden ist? Die mögliche Alternative hierzu wäre für einen in Geldnot steckenden Herrscher, sich Geld von Juden auszuleihen—eine Option, deren Erörterung überflüssig wäre, wenn sichergestellt wäre, daß jenes Geld auf unmoralische (das heißt: durch Wucher) Weise zusammengesammelt worden wäre. Drei verschiedene Aspekte müssen hier bei Thomas' Antwort im Blick bleiben. Erstens die grundsätzliche Einstellung Thomas zur jüdischen Religion und demnach auch zum Judentum als Einheit, zweitens die detailliertere Analyse des Problems der Zinsnahme und drittens die Implikationen, die aufgrund der prinzipiellen Opposition des Thomas von Aquin zu jeder Form eines Geldleihsystems als Mittel des Lebensunterhaltes aus diesen Anmerkungen gezogen werden können.

In Bezug auf den ersten Aspekt bietet Thomas eine deutliche Antwort ohne große Suche: die Juden sind zu ewigem Gehorsam verpflichtet (es ist eine seinerseits strittige Frage, ob man hier den Ausdruck „Sklaverei“ setzen möchte, wie es das lateinische *servitus* gegebenenfalls auch nahe legte)—aufgrund ihrer ebensolchen Schuld. Als eine Konsequenz aus dieser Abhängigkeit fielen theoretisch alle Besitztümer der Juden in den freien Verfügungsbereich der Herrschenden: „[...] Judaei merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti, et sic eorum res terrarum domini possint accipere tanquam suas.“<sup>4</sup> Im Prinzip wären damit alle finanziellen Probleme der Fürsten gelöst—aber nichtsdestotrotz ist es bezeichnend, daß Thomas diesem einfachen Lösungsweg gerade nicht folgt.

Im Gegenteil—Thomas empfiehlt zu keiner Zeit die wirtschaftliche Ausbeutung (zumal nicht im Sinne der Zerstörung) jüdischer Gemeinden, wie man aus dem soeben Zitierten schlußfolgern könnte. Vielmehr plädiert er für einen „moderaten Einsatz der Ausführungsmittel“ (*servato moderamine*), um alle für den Lebensunterhalt notwendigen Güter der Juden unberührt zu lassen. Während ordnungsgemäßes Bezahlen der Steuern es im Normalfalle nie so weit gebracht hätte, daß das Vermögen irgendeines Mannes ausgelöscht worden wäre,

<sup>4</sup> Zitate sind—wenn nicht anders gekennzeichnet—nach *De regimine judaeorum*, aufgrund der Kürze dieses Textes ohne weitere Angaben.

war offenbar die Behandlung der Juden in dieser Hinsicht nicht immer so rücksichtsvoll. Juden vom eigenen Territorium zu vertreiben (oder vertreiben zu lassen), war eine der effektivsten Möglichkeiten für einen verschuldeten Herrscher, sich seiner Verbindlichkeiten zu entledigen. So scheint es auf den ersten Blick eine Ermutigung zur Ausbeutung der Juden zu sein, wenn Aquin in seinen allgemeinen Bemerkungen auf die legitime Gehorsamspflicht der Juden pocht, wohingegen es in Wirklichkeit eine implizite Ermahnung ist, die nackten Tatsache der Bedürftigkeit aller Menschen nicht aus dem Auge zu verlieren und zu vernachlässigen. Denn es ist Gott selbst, den man nicht geringschätzen darf—und insoweit sein Name zu allen Menschen reicht, findet sich Thomas in Übereinstimmung mit Paulus hinsichtlich des unerschütterlichen Gebotes, mit allen Völkern auf Grundlage wechselseitiger Freundschaft in Kontakt zu sein. Deshalb findet sich in dem Schreiben an Margaret auch kein Wort des Hasses gegen Juden, ebensowenig wie auch nur eine Andeutung von Gewaltanwendung gegenüber den Juden. Es ist ziemlich offensichtlich, warum Thomas auf seine Sicht einer relativ liberalen Koexistenz mit dem Judentum insistiert. Die Präponderanz des freien Willens in seiner Philosophie erlaubt es nicht, eine gewaltsam erzwungene Handlung oder Ansicht für eine aus freiem Willen genauso getroffene äquivalent zu halten. Deshalb würde es nach Thomas auch keine wirkliche Lösung des Problems darstellen, wenn es dem Herrscher gelänge, mit aller Macht des Gesetzes und des Schwertes, alle Forderungen—sowohl die finanziellen wie die spirituellen—einzutreiben, denn die solchermaßen extrem unterdrückten Juden wären in Folge nur umso bereitwilliger, das Seelenheil der Christen zu stören. Hier offenbart sich eines der (im vorliegenden Text *De regimine*) am besten versteckten Vorurteile Thomas' gegenüber dem Einfluß des Judentums auf die christliche *ecclesia*. Sein Glaube, daß jüdische Aktivitäten inmitten des normalen Volkes (also der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung, der keinerlei theologische Bildung nachgesagt werden konnte) schwächere Gemüter nicht nur in Verführung bringen könnten, sondern notwendigerweise auf Abwege führen, war ein von den meisten mittelalterlichen Denkmern geteilter Ansatz: häretische Tendenzen oder geradewegs die Ablehnung des christlichen Glaubens als solchem waren die Gefahren für christliche Seelen, die man jüdischem Wirken unterstellte. Es gab in den Vorstellungen jener, die solche Befürchtungen teilten, etwas an Unbekanntem und Gefährlichem im Umkreis der Juden—und während sich die polemischen Gerüchte der Christen auf der niederen Ebene anhand der Vorwürfe von Ritualmord oder Blasphemie gegen

die Heilige Messe konkretisierten (Anschuldigungen, die Thomas nie ernstnahm, zumindest nicht ausweislich seiner Schriften, in denen sie schlicht nicht erwähnt werden), fürchtete das theologische Establishment die Abweichung vom einzigen Weg zum Heil. Dabei betrachtet Thomas von Aquin die Juden gleichzeitig auch als einen notwendigen Teil des Heilsplanes: er vertritt die Ansicht, die Konversion der Juden sei einfach die letzte Bedingung, die erfüllt werden müsse, damit Christus ein zweites Mal erscheine. Das Judentum war demnach kein rein defizientes Moment, das es auszuschalten galt, um sich dann in christlicher Homogenität einzurichten, sondern ein theologisch wichtiger Bestandteil der göttlichen Heilsordnung. Das war wahrlich kein Trost für die „kämpfende Kirche“, die in schweren Zeiten durchzuhalten suchte, bis die Apokalypse ihren Anfang nähme. Ebenso kann es von Thomas nicht als Befriedigung empfunden werden zu sehen, daß trotz aller Anstrengungen seinerseits (und der seiner Vorgänger) kein wesentlicher Einfluß des christlichen theologischen Denkens auf der Basis rationaler Argumentation auf die Juden stattzufinden schien. Auf der anderen Seite wurde dennoch die bloße Existenz jüdischer Gemeinden inmitten der christlichen Welt als eine Bedrohung der biblisch zugesicherten Exklusivität einer christlichen Weltordnung angesehen. Um daher die Dinge auf einer metaphysisch unkomplizierten und politisch handhabbaren Schiene zu halten, schlägt Thomas in der (für das Heil letztlich wenig relevanten) Frage der Besteuerung vor, die Juden so vorsichtig angemessen wie bislang zu behandeln — wobei es nicht ganz klar ist, ob Thomas tatsächlich der Auffassung war, die Herrscher hätten sich hier zurückhaltend benommen oder nur den Wunsch zum Ausdruck bringt, sie hätten dies tun sollen. In jedem Falle ist nicht das Problem der Besteuerung des Eigentums, sondern das des Geldverleihs gegen Zinsen der eigentliche Streitpunkt.

Da es für Juden sehr schwer war, in anderen Wirtschaftszweigen als Handel und Bankwesen ihr Auskommen zu finden, war es durchaus üblich, jüdische Finanziere zu haben, die Geld gegen Zinsen verliehen — und wie Thomas dem Anschreiben an ihn entnimmt, war dies für die Juden von Brabant anscheinend die einzige verlässliche Quelle des Einkommens.<sup>5</sup> Bei der Besteuerung dieser Einkommen profitierte der Herrscher nicht allein indirekt von dem Wohlstand, den er sich selbst erarbeitet hatte (ein Fall, der wahrscheinlich selten genug war . . .), sondern erwürbe Reichtum auf der Basis einer doppelten Illegitimität.

<sup>5</sup> Th. von Aquin: *De regimine judaeorum*: „[...] quod Judaei terrae vestrae nihil videntur habere nisi quae acquisierunt per usurariam pravitatem [...]“ (p. 489).

Die erste wäre natürlich die des deutlichen Wuchers, für den die Juden kritisiert wurden; und Thomas hat eine sehr rigide Interpretation von „Wucher“: mitunter scheint es, als gebe es bei ihm keinen Unterschied zwischen Zins und Wucher, so daß jeder Kredit ein wirtschaftlicher Betrug am Schuldnehmer ist. Der zweite Aspekt jener moralischen Zweifelhaftigkeit solcher Besteuerung besteht in der Kenntnis des möglicherweise dubiosen Hintergrundes der Herkunft jener Einkommen und der Entscheidung, das Geld dennoch zu behalten. Insofern der Herrscher dem öffentlichen Wohl verpflichtet sei, ist es ihm erlaubt, von seinen Untergebenen Geld einzusammeln, aber — da er selbst lediglich nur ein Diener Gottes ist, darf eine solche Aktion nicht den geringsten Ruch der Ungerechtigkeit in sich tragen. Daher äußert sich Thomas in der Grundsatzfrage sehr klar: solange es sich um Geld handelt, was durch Wucher erworben wurde, kann es nur eine mögliche Entscheidung geben: das Steuergeld denen zurückgeben, von denen es einst ungerechtfertigt genommen wurde.<sup>6</sup> Selbst in den Fällen, in denen Juden Geld zu hohen Zinssätzen an Könige oder Prinzen ausgeliehen hatten, ist es nach Thomas nicht gerechtfertigt, sich dieses Geld durch das Mittel ebenso überhöhter Besteuerung zurückzuholen. Die Entscheidung, die Thomas hier an den Tag legt, legitimiert keineswegs die in der Vergangenheit erfolgten finanziellen Transaktionen zwischen jüdischen Bankiers und der politischen Führung — und genauso wenig eröffnet es nun eine Tür für fiskalpolitische Rache oder die Reduzierung der Verpflichtungen und Schulden. Was durch Wucherzinsen erwirtschaftet sein mag und nicht an die ursprünglichen Eigentümer zurückgegeben werden kann, soll an die Bischöfe verteilt und unter die Auflage der Fürsorge gestellt werden. Die Konklusion, die aus dieser Erörterung gezogen werden kann, ist für Margarete und andere Personen in ihrer Lage bitter: Steuern auf Zinseinkommen sind kein legitimes Mittel der Bereicherung oder des persönlichen Wohlergehens, insofern alle Einnahmen, die so in die Kasse fließen und nicht an den früheren Besitzer zurückgegeben werden können, dem Gemeinwohl zukommen sollen. Dieselbe Anwendung trifft auf Zahlungen aus finanzieller Bestrafung zu: der Herrscher hat das Recht, aufgrund bestehender Gesetze Geldstrafen zu verhängen — und Thomas geht so weit, sogar die finanzielle Enteignung in Betracht zu ziehen — aber niemand sollte jemals auf diese Weise enteignete Güter zum eigenen Wohl benutzen. Um diesbezüglich unmissverständlich zu sein: all diese Anordnungen, die

<sup>6</sup> *Op.cit.*: „[...] unde si inveniuntur certae personae a quibus extorserunt usuras, debet eis restituere.“

Thomas hier erörtert, sind in keiner Weise an die Religion gebunden, Juden sind daher nicht anders zu behandeln als andere, die in Fragen der Besteuerung von Zinseinkommen unter dem Veracht des Wuchers stehen oder Geldstrafen zu leisten haben.<sup>7</sup>

Es dürfte schwer sein, einen Text vergleichbarer Kürze zu finden, in dem Thomas so viele Säulen zum Einsturz bringt, auf die mittelalterlicher Könige und Fürsten ihren Antijudaismus zu gründen wünschen konnten. Wie bereits gezeigt gibt es keine Rechtfertigung für jedwede Ungleichheit in den zentralen Punkten der Finanzierung und Besteuerung, noch kann irgendjemand theologische Vorurteile (die es zweifelsohne gab) gegen Juden als Basis politischen Realismus vorbringen und sich damit im Einklang mit Thomas von Aquin wissen wollen. Aber Thomas' Position ist noch offensiver als es die eingangs erwähnten Ausführungen zum Status der *servitus* erwarten ließen. Der exzessive Mißbrauch des Zinsinstrumentariums ist genauer betrachtet für Thomas nur ein Symptom der tieferliegenden Korruptibilität (und der tatsächlichen Verdorbenheit) zentraleuropäischer Gesellschaften. Es soll hier keineswegs der Eindruck erweckt werden, Thomas sei ein revolutionärer Vertreter der Judenemanzipation. Natürlich befürwortete er die Statuten der Kirchenkonzilien, die die Judenpolitik betrafen, aber dennoch ist sich Aquin der Gründe für so viele Störungen im interreligiösen Zusammenleben sehr bewußt: jener Gründe, die oftmals auch auf ökonomischen Verschiedenheiten basierten und in Mißtrauen, Haß und Neid endeten. So ist er ein weiteres Mal eindeutig: es wäre besser, den Juden zu erlauben, für ihren Lebensunterhalt zu arbeiten, anstatt sie in ein Kreditsystem abzudrängen, das intrinsisch auf Wucherzinsen als quasi einziges Mittel der Lebenssicherung aufgebaut ist.<sup>8</sup> Die strengen Vorschriften, die in Oberitalien teilweise schon als überkommen außer Kraft waren, standen noch nicht zur Überprüfung an—aber Thomas erinnert implizit an eine simple Wahrheit: nicht die Juden sind für Mißbrauch im Finanzierungssystem schuldig zu erklären, vielmehr ist es das profitorientierte Modell selbst, das seine Benutzer dazu auffordert, die natürlichen Grenzen gerechtfertigter Ordnung von Kredit und Zins zu überschreiten. Deshalb war eine Schuldzuweisung an die Juden auch verbunden mit einer Berücksichtigung der Abhängigkeit in

<sup>7</sup> *Op.cit.*: „Quod autem de Judaeis dictum est, intelligendum est de Cahorsinis vel quibuscumque aliis insistentibus usurariae pravitati.“

<sup>8</sup> *Op.cit.*: „Melius enim esset ut Judaeos laborare compellerent ad proprium victum lucrandum, sicut in partibus Italiae faciunt, quam quod otiosi viventes solis usuris didentur [...]“

einem bestimmten System. Diese Abhängigkeit macht nach Thomas die christlichen Herrscher mindestens genauso verantwortlich für die Exzesse bei der Suche nach Wohlstand wie die Juden, denen dies vorgehalten wurde.

Es gibt einen weiteren interessanten Punkt, der in den Kommentaren Thomas' Beachtung verdient. Juden waren aufgefordert, Zeichen an ihrer Kleidung zu tragen, um sich als Juden erkennbar zu machen.<sup>9</sup> In einer kurzen letzten Bemerkung seines Briefes akzeptiert Thomas diese Praxis — wie bereits erwähnt, teilt er die Ansicht, von den Juden gehe angeblich eine Gefahr aus —, aber seine Zustimmung ist ziemlich unemphatisch unter Berufung auf die Beschlüsse des Laterankonzils. Vorsicht ist also angebracht, wenn man antijudaistische Einstellungen mit den Verfolgungen späterer Zeit in Verbindung bringen möchte, die der Zusammenhang der vorgeschriebenen Kleidervorschriften allzu leicht nahelegt. Bevor Thomas' Ausführungen zur jüdischen Religion innerhalb christlicher Gesellschaften nicht überprüft worden sind, wäre eine solche Engführung der Begründungsmuster verfrüht. Was man an den Kleiderordnungen ablesen kann, ist eine offenbare Reaktion auf einen Anhang in der Judenpolitik seitens der Kirche, um die Vermischung klar getrennter Gruppen in der Gesellschaft zu verhindern. Die italienischen urbanen Zentren waren anscheinend kurz davor, die alte und starre Ordnung einer Unterteilung in Bauern, Klerus und Adel so zu modifizieren, daß im Zusammenhang mit der neuen Entstehung einer Klasse des Bürgertums die Sorge bestand, Juden oder ganze jüdische Gemeinden könnten in das Schema der sozialen Hierarchie dort einsteigen, wo ihnen bislang der Zugang verwehrt gewesen ist. Als eine Konsequenz wurde äußere Unterscheidung als Mittel der Unterstützung innerer Homogenität favorisiert. Diese mögliche Erklärung des Hintergrundes geht allerdings über den Text hinaus, in dem Thomas keinen Anlaß bietet, mehr in der Frage der nötigen Kennzeichnung jüdischer Kleidung zu sehen als er es in seiner Antwort aufgegriffen hat: pragmatische Lösung einer an ihn gerichteten Anfrage.<sup>10</sup> Erhellender

<sup>9</sup> *Op.cit.*: „Ad quod plana et responsio, et secundum statutum Concilii generalis, Iudaei utriusque sexus in omni Christianorum provincia et in omni tempore aliquo habitu ab aliis populis debent distingui. Hoc est etiam in lege eorum mandatur, ut scilicet faciant fimbrias per sibi angulos palliorum, per quas ab aliis discernantur.“

<sup>10</sup> Eine mögliche Verbindung zwischen der Theologie Aquins und den Verfolgungen der Juden im 19. und 20. Jahrhundert kann nicht im Rahmen dieses Aufsatzes untersucht werden. Bei allen scheinbaren Ähnlichkeiten ist eine direkte Linie doch eher unwahrscheinlich. Im übrigen ist fraglich, inwieweit etwa die Regel zur Kennzeichnung der Kleidung wirklich das Erscheinungsbild jüdischer Gemeinden geprägt hat, die auch

ist deshalb ein Blick auf die grundlegenden Erörterungen in der *Summa theologiae*.

Anhand zweier Punkte soll Thomas' Einstellung zum Judentum verdeutlicht werden. Die erste Frage, die im Zusammenhang mit der Konfrontation mit Menschen anderen Bekenntnisses auftaucht, ist das Problem der Missionierung. Wenn das Christentum beansprucht, den einzigen und exklusiven Weg zum Heil und zur Wahrheit zu haben, dann ist es offensichtlich notwendig, anderen Menschen vom eigenen Glauben zu verkünden. Missionarische Aktivitäten sind dann nicht eine Angelegenheit des individuellen Erfolges für denjenigen Christen, der es geschafft hat, die Zahl der an Christus Glaubenden zu erhöhen, sondern entstehen aus der Verpflichtung der Nächstenliebe für die noch Ungeretteten. Tatsächlich bedarf es zusätzlicher guter Gründe für die Toleranz gegenüber anderen Religionen, wenn man an der Einzigartigkeit einer wahren Religion als Bedingung der ewigen Heilsgewißheit potentiell aller Menschen festhalten möchte. Für die mittelalterliche Kirche bestand die Hauptproblematik weniger darin, daß verschiedene andere Religionen oder Konfessionen eine Bedrohung der Christenheit darstellten (auch wenn manchmal die angenommene „Gefahr“ drohender empfunden wurde, als dies aus heutiger Sicht notwendig gewesen wäre), sondern in der andauernden Diskussion darüber, ob es die Kirche wagen könne zuzulassen, irgendjemanden außerhalb ihrer selbst zu ertragen, wenn dies mit der ewigen Verdammnis desselben einhergehe. Eine mögliche Option, das Risiko des Schuldigwerdens an der Verdammung anderer zu reduzieren, wurde in der erzwungenen Taufe gesehen. Die Gegenposition—hier mit der extrapolierten These: „Besser ein unwilliges Glied der Kirche weniger zu haben als einen gläubigen Juden zwangsweise zu bekehren“ paraphrasiert—zeigt, welche Herausforderung eine Argumentation gegen die Missionierung um jeden Preis zu gewärtigen hatte, wenn sie für die Freiheit der eigenen Wahl in religiösen Angelegenheiten plädierte. Thomas von Aquin suchte nicht nur diese Herausforderung, er stellte sich ihr und bestand; seine unmißverständliche Antwort lautet wie folgt: die Annahme des christlichen Glaubens kann nichts anderes sein als ein Akt der freien Wahl. Der Respekt vor der individuellen Seele verlangt eine angemessene Behandlung derselben, mit Rücksicht auf die Methode zur Erlangung dessen, was erzielt werden soll; und die Wahl der Mittel dienen ebenfalls als Kriterien der Beurteilung, ob eine Handlung gerechtfertigt ist oder

---

ohne diese äußeren Formen der Diskriminierung innerhalb relativ transparenter Gesellschaftsformationen klar unterschieden werden konnten.

nicht. Es ist ganz einfach so, daß nach Thomas hier keine Ungerechtigkeit gegenüber wem auch immer akzeptabel ist („[. . .] nemini facienda est injuria [. . .]“). Auf die Lage der jüdischen Religion unter Christen angewandt bedeutet dies: gewaltsame Bekehrung würde das Recht der Juden auf freie Annahme unter eine wie auch immer geartete Religion verletzen (und ist daher abzulehnen, so die unausgesprochene Konsequenz). Thomas entwickelt diese Haltung an dem speziellen Fall der möglicherweise gegen den Willen ihrer Eltern zu taufenden jüdischen Kinder (und es dürfte wenige Fälle gegeben haben, in denen die Eltern Juden blieben und ihre Kinder freiwillig ohne die Androhung von Gewalt seitens der Autoritäten zu Christen taufen ließen...). In seiner *Summa theologiae* Teil II-II stellt Aquin die Frage so: „Utrum pueri Judaeorum et aliorum infidelium, sint invitis parentibus baptizandi?“ (q. 10, a. 12) Es ist bemerkenswert, daß die Fragestellung auch andere Religionen als das Judentum einschließt, auch Menschen ohne jeden Glauben—ein Punkt, der dafür spricht, daß Thomas nicht im strikten Sinne nur das Judentum im Blick hatte.

Man könnte einwenden, daß kleine Kinder, insofern sie keinen freien Willen besitzen, der in der erzwungenen Taufe verletzt werden könne, den einfachsten Fall darstellen, weil keine falsche Entscheidung getroffen werden könne: eine Alternative für oder gegen bietet sich gar nicht. Als Folge daraus verlören jüdische Kinder in der Zwangstaufe auch kein theologisches oder kulturelles Erbe, weil sie nie zuvor eine Religion gehabt hätten. Und insoweit es keine Frage der Annahme durch den Willen, sondern die Weitergabe der Tradition der Eltern auf das Kind ausmacht, was religiöse Bildung bedeute, ließe sich die Taufe und Unterweisung im Christentum als „Missionierung anstelle der Geburt als Christ“ verstehen. Diese Argumentationen sind weit davon entfernt, Unterstützung durch Thomas von Aquin zu erlangen. Er besteht auf dem Recht der Eltern, frei welche Religion auch immer für ihre Kinder zu wählen, solange diese nicht selbst über die rationalen Fähigkeiten verfügen. Dies schließt namentlich die Wahl der Religion ein, die aus dem genealogischen Prinzip der traditionellen Beibehaltung erwächst. Einer der beiden Hauptgründe für Aquins Begründung ist bereits genannt: es würde den kostbaren Wert des Glaubens selbst beschädigen, wäre er nur unter Druck angenommen—und der mögliche Schaden, der aus einer eventuellen späteren Verwerfung des so angenommenen Glaubens resultierte,<sup>11</sup> wäre größer als das Ergebnis, das

<sup>11</sup> Thomas war offensichtlich skeptisch, ob eine Religion, die gegen die Autorität des freien Willen des Kindes (hier vertreten durch die Eltern) angenommen wurde, den

man durch die Zwangstaufe junger Juden erzielen könnte. Noch wichtiger ist der zweite Grund: Thomas sieht die erzwungene Taufe als nicht kongruent mit dem natürlichen Gesetz an.<sup>12</sup> Daher hat es Priorität, an einem religiösen Leben überhaupt teilzuhaben (sei es das einer Kirche oder eine Synagoge). Dies ist für Thomas bedeutender als die optimale Religion — nach der Ansicht der Christen — als solche zu haben, wäre es gegen die Entscheidung der Eltern, solange das Kind der rationalen Kompetenz noch entbehrt: „[. . .] unde contra justitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur [. . .].“<sup>13</sup> Es ist nicht schwer zu errahnen, warum Thomas es vorzieht, das jüdische Kinder Juden bleiben, ohne um ihre Seelen fürchten zu müssen: aufgrund der intrinsischen Inklinaton ist der Mensch definitiv zu Gott hingeeordnet, wie Thomas es im selben Artikel zweifelsfrei formuliert: „[. . .] homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest.“<sup>14</sup> Jede künstliche Manipulation vor der Zeit, wenn die *ratio* das Regiment übernimmt würde die wahre Chance des naturgegründeten inneren Willens verderben, Gott aufgrund des Verlangens nach Erkenntnis zu finden — es verkehrte sie in eine rein zufällige Wahl des „richtigen Weges“. Deshalb sollen Kinder in der Obhut und Entscheidungsfreiheit ihrer Eltern bleiben, die als Wächter und stellvertretend Glaubende für das Kinde agieren und so die natürliche Ordnung aufrecht erhalten.<sup>15</sup>

Thomas wirbt hier nicht für religiöse Irrelevanz, wenn er sich für das Recht auf freie Wahl der Religion für Juden ausspricht: sobald diese erwachsen sind (das heißt: über *ratio* verfügen) muß man ihnen von der Überlegenheit des Christentums hinsichtlich der ewigen Errettung erzählen. Doch auch hier gelten die gleichen Prinzipien: keine Gewalt, sondern der Appell an die notwendig überzeugende Kraft der Wahrheit. Überredung ist der Schlüssel zur Missionierung, nicht das Schwert.

---

Anfechtungen des späteren Lebens standhalten könne: *Summa theologiae* II-II, q. 10, a. 12: „Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum suscipere, postmodum, cum ad perfectam aetatem pervenirent, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt.“

<sup>12</sup> Die mehr oder weniger versteckten patriarchalischen Präsuppositionen der Argumentation sind nicht Gegenstand dieser Untersuchung. So interessant diese sein mögen, hier geht es primär um die unbedingte Erfüllung des natürlichen Gesetzes.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Op.cit.*: „[. . .] naturalis ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subjacet: et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.“

Es wird deutlich, wie konsequent Thomas an dieser Meinung festhält, auch gegen den Einwand, die Juden seien Untergebene ihres Herrschers und als solche nicht nach der freien Wahl ihrer Entscheidung gefragt. Der Aquinate gesteht den Status der *servitus* zu, wie gesehen, aber dies ist nur eine Beschreibung des bürgerlichen Zustandes. Daher ist die *servitus*—welche Form auch immer sie im Mittelalter angenommen haben mag—kein Ausdruck des Mangels an Rationalität oder der Fähigkeit, von dieser *ratio* Gebrauch zu machen und daraus Rechte ableiten zu können—viel mehr und im eigentlichen Sinne ist es nur eine untergeordnete Einteilungsform der weitaus wirkmächtigeren Bestimmung, Gott und dem Gesetz der Natur untergeben zu sein. Der Status der *servitus* schließt die unabdingbaren Rechte der Menschen hinsichtlich der Möglichkeit, ihren Seelen die Seligkeit zu ermöglichen, nicht aus. Wenn Freiheit nötig ist, um die Option zu haben, in freier Entscheidung Christ zu sein oder zu werden, dann sind auch die Sklaven frei.<sup>16</sup>

Toleranz ist gleichwohl keine Tugend unabhängigen Wertes, und ihre Stellung hinsichtlich anderer erfordert immer eine genaue Bestimmung jener Anordnung. Die Forderung, Juden inmitten der christlichen Gemeinden zu akzeptieren ist daher primär—neben der Tatsache, daß gewaltsam getaufte Juden (seien es Kinder oder Erwachsene) die Gemeinschaft der Christen spirituell nicht stärken—eine Konsequenz der thomasischen Überzeugung von der Unerschütterlichkeit des Vorrangs des freien Willens als dem einzigen Modus, sich dem göttlichen Vorbild durch intellektuelles Bekenntnis als Mensch (und so als *imago Dei*) anzuzähnen. Das eröffnet zwei Perspektiven: die theologische bestätigt den Aufschub der apokalyptischen Zeitalters, denn Christus kann nicht wiederkehren, solange nicht alle Völker endlich bekehrt sind. Die eher praktische verlangt Beachtung; sobald es erst einmal unbestritten ist, daß Juden nicht einfach mit dem Voranschreiten der Zeit „verschwinden“, muß jeder Herrscher kohärente Konzeptionen entwickeln, wie politisch mit den jüdischen Gemeinen umzugehen ist. Thomas von Aquins hauptsächliches Anliegen ist hier der Gottesdienst, denn eine Vernachlässigung des vorgeschriebenen Ritus und heidnisches Brauchtum wurden als fast identisch begriffen. Daher ist es wichtig, den Juden die Möglichkeit zu geben, ihren religiösen Traditionen nachkommen zu können.

Wenn aber nichtchristliche Praktiken des Kultes als Einwand gegen die wahre Form des Gottesdienstes gesehen wurden und Juden,

<sup>16</sup> *Op.cit.*: „[...] Judaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini.“

denen es erlaubt werden sollte, ihren Sabbat weiter zu begehen, die Synagogen zu besuchen und ihre Kinder gemäß der jüdischen Religion zu unterweisen offensichtlich in zentralen theologischen Fragen mit dem Christentum nicht in Konsens standen, wie ist es dann um die Wahrheit des Christentums als exklusive Form der wahren Religion bestellt? Und wie ist der Aufruf zur Missionierung zu verstehen, wenn die Juden gleichwohl nur sehr moderat einbezogen, letztlich aber *de facto* unberührt bleiben sollten? Es scheint sich um die gleichen Fragen zu handeln, die eingangs aufgeworfen worden waren — aber nun werden feine (jedoch bedeutende) Differenzierungen in der Struktur der Antwort erkennbar. Aquin betont, daß es in der Tradition der Kirche zwei Handlungslinien gegeben habe: eine gegenüber den Juden und eine andere gegenüber allen anderen nichtchristlichen (also nicht rechthgläubigen) Tendenzen innerhalb und außerhalb der Kirche. Während dabei normalerweise nicht approbierte Formen des Kultes und der theologischen Interpretation abgelehnt, verworfen und bekämpft worden seien,<sup>17</sup> handele es sich bei dem Judentum um einen Spezialfall.<sup>18</sup> Thomas ist hier sehr dezidiert: es ist die Ähnlichkeit der Wahrheit in der jüdischen Religion, die als Präfiguration der entfalteten Wahrheit des Christentums samt seiner Theologie fungiert, und so die Juden zu Trägern einer früheren Form der Erkenntnis jener Geheimnisse macht, die vor der Geburt Christi noch nicht offenbar waren. Obwohl die Juden für Thomas also keine volle Einsicht in die göttlichen Anordnungen besitzen und ihre Kenntnis der Trinität, der Inkarnation und des Heilsplanes bestenfalls begrenzt ist, liegt der wesentliche Grund eigener theologischer Reflexion doch in der vergegenwärtigenden Erinnerung an Gottes erste Zusage an die Welt (eben in Gestalt des Ersten Bundes). Daher sind jüdische Riten die Vorläufer der christlichen Religion, aber sie sind nicht überflüssig, sobald die Offenbarung den Menschen zuteil geworden ist, denn sie stellen nach wie vor ein Bild — Aquin sagt: die Repräsentation — dessen dar, woran zu glauben ist: „[...] et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus.“<sup>19</sup> Man sollte sich durch die terminologische Feindseligkeit nicht verwirren lassen, die in der vorangehenden Passage vermutet werden kann: „Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei

<sup>17</sup> *Op.cit.*: „Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aequaliter tolerandi [...].“

<sup>18</sup> Entgegen der oben weiteren Behandlung der Frage wird nun deutlich, daß Thomas dem Judentum doch eine gesonderte Rolle zuerkennt.

<sup>19</sup> *Ibid.*

quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostri habemus ab hostibus, et [...].“<sup>20</sup> Die Wortwahl „hostes“, die Thomas für die Juden findet, sollte in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden, denn sie kann die deutlich bezeugte Anerkennung der jüdischen Religion (nicht als solcher, sondern als hochangesehene Form der Verehrung Gottes in Verbindung mit der Tatsache, Wurzel des Christentums zu sein) nicht wirklich schmälern. Diese Lesart ist natürlich nicht unangefochten, aber sie berücksichtigt, daß Thomas nicht ohne guten Grund aus der gregorianischen Dekretaliensammlung zitiert: „Omnes festivitates suas, sicut hatenus ipsi et patres eorum per longa colentes tempora tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.“<sup>21</sup> Sowohl rationale Gründe als auch die Erinnerung an die Tradition leitet die Kirche dazu an, jüdische Gemeinden respektvoll und mit dem Geist der Gnade und Liebe zu behandeln.<sup>22</sup>

Ein Beispiel (und mehr kann hier nicht gegeben werden) dafür, wie bedacht die Konfrontation zwischen Juden und Christen auf einer philosophischen Ebene von Thomas ausgeführt wird, kann an verschiedenen Aspekten seiner Schriften gezeigt werden. Nur zwei sollen hier genannt werden. Relativ umfangreiche Studien liegen zum Verhältnis von Thomas und Maimonides vor.<sup>23</sup> In Thomas' „Quaestio disputata de potentia“ ist die Erwähnung des *Rabbi Moysis* explizit und auch wenn Thomas nicht in allen Punkten mit Maimonides übereinstimmt, weil er über die im „Dux perplexorum“ grundlegende Prämisse hinausgeht, Erkenntnis von Gott sei nur eine Reflexion über negative Prädikation, ist die Nähe doch mehr als nur zufällige Gemeinsamkeit. Die Tatsache, daß Aquin sich auf das Werk des Maimonides stützt, zeigt mehr als eine bloße Übereinstimmung in Detailfragen philosophischer Erörterungen. Die gleiche Einstellung findet sich in „De substantiis separatis“,<sup>24</sup> wo Thomas ausführlich die Frage nach der Existenz einer spirituellen Materie gemäß den Auffassungen des Salomo ibn Gabirol (oder: Avicbron) in dessen „Fons vitae“ diskutiert. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es dabei wieder weniger entscheidend, was Thomas von Aquin dabei erörtert, als es wichtig ist, daß er und wie er mit den Tex-

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Thomas beruft sich hier—wie oftmals—auf die Tradition (*op.cit.*): „[...] dicendum quod maxime habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda.“

<sup>23</sup> Sie die unter Anm. 2 genannte Literatur als ersten Zugang.

<sup>24</sup> Vgl. Th. von Aquin: *De substantiis separatis*, cap. V–VIII.

ten ibn Gabirols umgeht. Man kann zunächst vermuten, die gesamte Passage sei wenig aussagekräftig, weil sie für die Frage nach einer jüdischen Philosophie wenig Eintrag habe—aber dreht man den Blickwinkel um, ist das Ergebnis beachtenswert: es ist gleich, ob der jeweilige Gesprächspartner des Thomas ein Heide, ein Jude oder ein Christ ist (solange er nicht explizit häretisch oder blasphemisch argumentiert), was allein zählt, ist das für die Thematik des Problems präsentierte Position. Das bedeutet, es hat für den Wert einer philosophischen Ansicht keine Bedeutung, von welcher religiösen (theologischen?) Haltung sie vertreten wird. Unglücklicherweise (so könnte man hier sagen) wird ibn Gabirols Ansicht verworfen, vielleicht hätte es die hier skizzierte These der philosophischen Liberalität in Verwendung religionsverschiedener Ansichten gestärkt, hätte Aquin sie übernommen, so wie es mit den Überlegungen Maimonides' zum Teil der Fall war. Aber noch einmal *ex negativo*: es gibt keinen Hinweis darauf, daß Thomas religiöses „Mißverständnis“ als Ursache für unangemessene philosophische Denkansätze verantwortlich machen möchte. Solches muß nicht einmal erwähnt werden, weil es für den Diskurs keine Rolle spielt, der allein der rationalen Argumentation verpflichtet ist.

Es sollte mit diesen kurzen Andeutungen besser sichtbar werden, was an der Oberfläche der Texte manchmal verborgen bleibt: Thomas denkt über das Judentum oft anders als es die Form des Schreibens vermuten läßt. Als Entschuldigungen für die anderweitig vertretenen anti-jüdischen Äußerungen gelten solche Eingemeindungen jüdischer Denker in die wissenschaftliche Gemeinschaft keinesfalls. Aber sie können als klares Zeichen verstanden werden, daß Thomas ein bleibendes Interesse an einem kontinuierlichen Dialog mit den Juden hat—und darüber hinaus auch an einer Gemeinschaft (*communio*—nicht im eucharistischen Sinne). Diese Zeichen waren auch zu Aquins Zeit erkennbar.

Es besteht kein Zweifel: die Kirche hat nicht immer gemäß dieser Grundeinstellung gehandelt und es läßt sich nicht leugnen, daß die Realität für die jüdischen Gemeinden im Mittelalter (so wie später, unter Rekurs auf die Tradition) hart und schwer gewesen ist. Aber nichtsdestotrotz sollte man die Fakten nicht als einzige historische Option betrachten—Aquin's Überlegungen zeigen, daß es zumindest teilweise andere Denkansätze gegeben hat, was die Behandlung der Juden angeht. Seine theologischen Vorurteile, seine Neigung dazu, die Vorläuferrolle der Juden gegenüber der christlichen Offenbarung auf Kosten der stets lebendigen Zeugenschaft für die Wahrheit des von Gott erwählten Volkes zu betonen, und vor allem die Einstellung Thomas', angesichts des

Heilsplanes der jüdischen Religion eschatologisch eine untergeordnete Position zuzuweisen mögen seine visionäre Sicht verdunkelt haben. Aber dennoch sind seine Ausführungen zum Judentum ein klares Indiz für das Bewußtsein der versteckten oder offenen Ähnlichkeit zwischen Juden und Christen. Thomas wußte um das Mehr dieser Gemeinsamkeit als bloß historischer Kontingenz. So oft er die christologische „Schuld“ der Juden verurteilt (aufgrund der Kreuzigung) so oft bezeugt und besteht er (nicht zuletzt durch den eigenen Rekurs auf jüdische Traditionen und Philosophie) darauf, daß das Christentum dem Judentum innerlichst verbunden ist.