

Thomas Buchschuster¹

Jüd:innen schützen zum Nutzen der Christ:innen und aus natürlichem Recht

Die Ambivalenz des Thomas von Aquin

Warum heute Thomas?

Bis heute sprechen weltkirchliches Lehramt und Kirchenrecht der Theologie des Thomas von Aquin (1225–1274) eine Sonderstellung im philosophisch-theologischen Studium zu: Ausdrücklich soll die Darlegung der dogmatischen Theologie »mit dem hl. Thomas als Lehrer« erfolgen.² Mag dieser Auftrag auch nicht an allen Orten gleichermaßen auf Gegenliebe und Erfüllung stoßen, so besitzt das Denken des Thomas doch global betrachtet ungebrochen massiven Einfluss auf die Ausbildung katholischer Theolog:innen. Wenn sich diese dem in ihrer eigenen Tradition immer wieder aufscheinenden Antijudaismus wirklich stellen möchten, werden sie folglich nicht umhinkommen, auch die thomanische Theologie auf diesen hin zu befragen.

In der akademischen Lehre gilt es zudem zu klären, ob (und, wenn ja, wie) Thomas den heutigen Studierenden und Forschenden noch »Lehrer« sein kann, wenn sie zu – und am besten im Gespräch mit³ – Jüd:innen und Judentum wissenschaftlich arbeiten.

Zu letzterem Zweck sollen im Folgenden exemplarisch zwei Texte des Thomas zur Sprache kommen, die für dessen ambivalente Haltung zu Jüd:innen und Judentum repräsentativ sein dürften. Sie gilt es zunächst in ihren geschichtlichen Kontext einzuordnen, dann ihre Aussagen zu rekonstruieren. Wenn sie auf materialer Ebene auch in Vielem eine Jüd:innen und Judentum abwertende Tradition bestätigen, lassen sie doch eine Argumentationsweise erkennen, die Minimal-Kriterien (!) auch für die heutige Theologie beinhaltet.

Zunehmender Antijudaismus

Thomas' 13. Jahrhundert ist in Europa durch Verstärkung sowie verschiedene sozioökonomische wie religiöse Veränderungen gekennzeichnet: In wirtschaftlicher Hinsicht erfolgen eine Intensivierung des Handels, die Ausweitung von Handelsbeziehungen – auch über verschiedene Herrschaftsgebiete hinweg – sowie eine zunehmend arbeitsteilige, spezialisierte Produktion im Handwerk.

In Bezug auf die Wissenschaftskultur lösen zunächst städtische Domschulen, dann aber die neu gegründeten Universitäten die monastischen Klöster als die wichtigsten Zentren von Forschung und Gelehrsamkeit ab. Ebenso lässt sich eine Intensivierung des religiösen Lebens der breiten Bevölkerung beobachten, die zur Zeit des Thomas v. a. auf die neu aufgetretenen Bettelorden und deren Predigt- und Seelsorgerätigkeit zurückzuführen ist.⁴

Die skizzierten Verschiebungen reichen den Jüd:innen hauptsächlich zum Nachteil. Das Aufblühen des christlichen Handwerks und internationalen Handels bedeutet sowohl ein Eindringen in ein Betätigungsfeld, in dem die jüdische Bevölkerung bisher verhältnismäßig prosperieren konnte, als auch ein *Verdrängen* aus diesem Segment: Juden bleibt der Weg in die neuen, christlich organisierten Handwerkerzünfte und Handelsgilden versperrt. Diese schirmen die heimischen Märkte protektionistisch gegen Nicht-Mitglieder ab, so dass jüdische Produkte kaum mehr noch anders als von Jüd:innen gehandelt und an Jüd:innen veräußert werden können.⁵ Eine Ausnahme lässt sich im Königreich Sizilien beobachten, wo Thomas'

1 **Thomas Buchschuster, Mag. theol., M.A.**, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.
2 Zweites Vatikanisches Konzil (1965): *Optatam totius*. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16. Für alle Konzilstexte: Hünermann, Peter (Hg.) (2009): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau. *Optatam Totius* rezipierend c. 252 §3 CIC/1983;

jüngst Papst Franziskus (27.12.2017): *Veritatis Gaudium*. Apostolische Konstitution über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2018): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Bonn, Bd. 211, Nr. 54 u. 64f.

3 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil (1965): *Nostra aetate*. Erklärung über die Haltung zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 4.

Geburtsort und letzter Heimatkonvent liegen: Dort stehen Jüd:innen manche Berufe des produzierenden Gewerbes offen.⁶ In anderen Gebieten Europas jedoch bleibt als letzter zugänglicher Wirtschaftszweig v. a. die Geldwirtschaft bestehen, in der christliche Kaufleute und Banken aufgrund kirchlicher Zinsverbote zunächst eine weitaus geringere Rolle spielen.⁷

Ebenso erweist sich die zunehmende Religiosität unter Christ:innen als schädlich für die jüdischen Gemeinden dieser Zeit. Durch sie wird nach und nach das ambivalente Gleichgewicht prekär, mit dem das Papsttum und die christlichen Herrschenden die Jüd:innen bisher einerseits von der christlichen Gesellschaft segregierten, ihnen aber andererseits ein gewisses Maß an Toleranz, Schutz und Rechtssicherheit zu gewähren vermochten. Diese Politik gründete sich in einer paulinisch und augustinisch inspirierten Theologie, der zufolge dem Judentum auch nach dem Offenbarwerden Christi eine heilsgeschichtliche Funktion zukam. Wenngleich dem Judentum religiöser Wert nur als Vorläufer des Christentums zugestanden wurde, so wurde sein Fortbestand doch gleichzeitig als Erweis der Wahrheit des Christentums interpretiert: Einerseits würde durch die Diaspora die auf das Judentum gekommene Strafe Gottes für die Tötung Christi und die Ablehnung des christlichen Glaubens deutlich. Andererseits besäße das jüdische Leben im Rahmen der göttlichen Vorsehung quasi-musealen Charakter, da es die Wahrheit der Schriften des Alten Testaments sinnfällig vor Augen führte.⁸

Zwar begegnete das Lehramt der Päpste und Konzilien den Jüd:innen zunehmend mit repres-



commons.wikimedia.org | CC-PD-Mark | PD-old-100-expired | gemeinfrei

Thomas von Aquin (1225 – 1274).
Die Darstellung ist Teil des
Altars von San Domenico in Ascoli,
geschaffen von Carlo Crivelli
(ca. 1435 – 1495).

siven Einschränkungen (wie zum Beispiel der Kennzeichnungspflicht, die später im *gelben Fleck* oder spitzen *Judenhut* verwirklicht werden sollte), die sie von der christlichen Mehrheitsgesellschaft schieden.⁹ Doch verblieb die Repression in einem gewissen Gleichgewicht mit Rechtsnormen der religiösen Toleranz und Schutzzusagen.

Ein anschauliches Beispiel für diese Politik stellt die päpstliche Bulle *Sicut Judaeis* dar, die zuerst um 1120 erlassen und dann in ähnlicher Form wiederholt promulgiert wurde. Sie beschreibt dieses Gleichgewicht schon in ihrem Anfangssatz: »Wie den Jüd:innen« zwar nichts über die ihnen zustehende Rechte hinaus gewährt werden dürfe, seien dieselben Rechte aber keinesfalls zu verletzen. In diesem Zuge verbietet die Bulle u. a. die Zwangskonversion von Jüd:innen, die Behinderung jüdischer (gottesdienstlicher) Feiern, die Schändung

4 Für diesen Abschnitt vgl. Hammele, Matthias (2012): Das Bild der Juden im Johannes-Kommentar des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu Bibelhermeneutik und Wissenschaftsgeschichte im 13. Jahrhundert, Stuttgart, S. 55–65; Hood, John (1995): Aquinas and the Jews, Philadelphia, S. 3 u. 22–24 (zu den Grenzen von Hoods Studie s. Yaffe, Martin D. (1997): Aquinas and the Jews by John Y. B. Hood. Book Review, in: Association for Jewish Studies Review, Bd. 22, S. 122–125).

5 Vgl. Hood, John (1995): Aquinas, S. 19–20 u. 23.

6 Vgl. Blumenkranz, Bernhard (1976): Le De Regimine Iudaeorum. Ses modèles, son exemple, in: Verbeke, Gerard; Verhelst, Daniel (Hg.): Aquinas and Problems of his Times, Leuven, S. 101–117, hier: S. 111; Hammele, Matthias (2012): Bild, S. 153.

7 Vgl. Hammele, Matthias (2012): Bild, S. 143.

8 Für diesen Abschnitt vgl. Hood, John (1995): Aquinas, S. 13; Hammele, Matthias (2012): Bild, S. 144.

9 Vgl. Hood, John (1995): Aquinas, S. 32; Hammele, Matthias (2012): Bild, S. 145.

und Plünderung jüdischer Friedhöfe sowie die Anwendung von Gewalt und Raub. Obschon ein Verbot zwar auch immer auf einen realen Anlass zu diesem Verbot hindeutet, kennzeichnet die päpstliche Bulle die genannten Handlungen dennoch unzweifelhaft als für Christ:innen unvertretbar und versieht sie mit der Strafandrohung der Exkommunikation.¹⁰

Ungeachtet dieser – päpstlicherseits nicht immer konsistent vorgetragenen – lehramtlichen Haltung der eingeschränkten Toleranz wächst unter Lai:innen, niederem Klerus und gerade auch im Umfeld der Bettelorden mit der religiösen Begeisterung gleichzeitig auch die Wahrnehmung der Jüd:innen in ihrer Eigenschaft als *Ungläubige*, die es mit Argwohn zu betrachten, andererseits aus apostolischem Eifer zum christlichen Glauben zu bekehren gilt.¹¹ In dieser Zeit finden die volkstümlichen Ritualmordlegenden ihre Verbreitung, die (v. a. zur Rechtfertigung von Enteignungen) Jüd:innen der rituellen Opferung christlicher Kinder bezichtigen.¹²

Als der zum Christentum konvertierte Jude und franziskanische Bettelmönch Nikolaus Donin dem *Talmud* die Verächtlichmachung des christlichen Glaubens vorwirft, entspinnt sich die sog. *Talmud-Kontroverse*, die 1242 mit der Verbrennung einer Vielzahl an *Talmud*-Exemplaren in Paris vorläufig endet. Bemerkenswerterweise versuchen manche Angehörige der betont missionarisch agierenden Bettelorden eben diesen *Talmud* als argumentative Stütze bei ihren Versuchen der Jüd:innen-Mission fruchtbar zu machen. Diese umfassen auch interreligiöse Gelehrten-disputationen (bei-

spielsweise in Barcelona im Jahr 1263), in denen die Wahrheit des christlichen und die Unvollständigkeit des jüdischen Glaubens aufgewiesen werden soll.¹³ Mit der Jüd:innen-Mission erwächst allerdings das Problem des potentiell dabei anzuwendenden Zwanges, was sowohl die Taufe erwachsener Jüd:innen betrifft als auch diejenige unmündiger Kinder; beides wird von manchen Protagonisten der Jüd:innenmission befürwortet.¹⁴

Vor diesem angespannten Hintergrund äußert sich auch Thomas an verstreuten Stellen zu Judentum und Jüd:innen¹⁵: Die *Epistola ad ducissam Brabantiae* soll nun den Einstiegspunkt bilden, sich die Eigenheiten dieser thomanischen Auseinandersetzung mit den jüdischen Zeitgenoss:innen vor Augen zu führen.

Universalismus in Zinsfragen

In *Ad ducissam Brabantiae* (*An die Herzogin von Brabant*)¹⁶ antwortet Thomas auf acht Fragen, um deren Klärung er von einer namentlich nicht genannten Landesherrin ersucht wurde.¹⁷ Von

¹⁰ Vgl. Grayzel, Solomon (1933): *The Church and the Jews in XIIIth Century. A study of their relations during the years 1198–1254, based on the Papal letters and the Conciliar decrees of the period*, Philadelphia, S. 76–78; für den deutschen und lateinischen Text der Bulle s. ebd., S. 92–95; Hood, John (1995): *Aquinas*, S. 29.

¹¹ Vgl. Hood, John (1995): *Aquinas*, S. 22 u. 34–35; Hammele, Matthias (2012): *Bild*, S. 145–148.

¹² Vgl. Grayzel, Solomon (1962): *The Papal Bull Sicut Iudeis*, in: Ben-Horin, Meir; Weinryb, Bernard D.; Zeitlin, Solomon (Hg.): *Studies and Essays in honor of Abraham A. Neuman*, Leiden, S. 243–280, hier: S. 258; Hood, John (1995): *Aquinas*, S. 31; Hammele, Matthias (2012): *Bild*, S. 146.

¹³ Vgl. Hammele, Matthias (2012): *Bild*, S. 62–64 u. 148–150; Hood, John (1995): *Aquinas*, S. 36–35.

¹⁴ Zum Beispiel Johannes Duns Scotus (1894): *Quaestiones in quartum Librum Sententiarum, Opera omnia*, Paris, Bd. 16, d. 7 q. 9 n. 1; s. dazu auch Hood, John (1995): S. 89.

¹⁵ Vgl. Hood, John (1995): S. xiii; Hammele, Matthias (2012): *Bild*, S. 151.

¹⁶ Sämtliche Thomas-Zitate entstammen www.corpusthomicum.org [Zugriff: 16.03.2024]. Die Zitate aus *Ad ducissam Brabantiae* folgen der Turiner Edition von 1954.

¹⁷ Verschiedene Personen werden dahinter vermutet; so Alix von Brabant bei Blumenkranz, Bernhard (1976): *Le De Regimine*, S. 102, und Margarete von Frankreich bei Hood, John (1995): *Aquinas*, S. 37, der sie mit Margarete von Flandern zu vermischen scheint.

¹⁸ Thomas von Aquin: *Ad ducissam Brabantiae, prooem.*; vgl. Hood, John (1995), *Aquinas*, S. 102; Hammele, Matthias (2012), *Bild*, S. 151–152.

¹⁹ Vgl. Grayzel, Solomon (1933): *Church*, S. 10; Hammele, Matthias (2012): *Bild*, S. 301.

diesen Fragen betreffen fünf den Umgang mit den jüdischen Untertanen, weshalb der Text wirkungsgeschichtlich unter dem Titel *De regimine Iudaeorum (Von der Herrschaft über Jüd:innen)* Verbreitung fand. Thomas selbst bezieht sich im Brief jedoch allgemein auf »die Herrschaft über die Untergebenen«. ¹⁸ Sieben der acht Fragen handeln davon, welche Möglichkeiten, die Herrschaft der Herrin zu finanzieren, moralisch statthaft seien.

In diesem Zusammenhang treten die Jüd:innen aus zwei Gründen in Erscheinung. Aufgrund des Topos der »ewigen Knechtschaft« der Jüd:innen, der zur Zeit des Thomas nicht mehr nur als spirituelle Dienerschaft i. S. der Bezeugung des Alten Testaments, sondern in Form der »Kammerknechtschaft« nun auch als juristisch bedeutsam ausgelegt wird ¹⁹, stehen sie erstens in einem besonderen Abhängigkeitsverhältnis zur Herrschaft ihres Gebiets. Deshalb könnten sich die Möglichkeiten der Besteuerung von Jüd:innen und Christ:innen unterscheiden. Den zweiten Grund bildet die wirtschaftliche Abhängigkeit der Jüd:innen von der Geldwirtschaft. Da für Thomas jegliches Zinsnehmen eine Form der Sünde des Wuchers darstellt ²⁰, muss ihm der allergrößte Teil des Geldes der Jüd:innen als unrechtmäßig erworben gelten. Für den Fiskus erwächst daraus das Problem, ob dieses Geld überhaupt in Form von Steuern, Geldstrafen oder Spenden angenommen werden darf.

Zwar antwortet Thomas im Hinblick auf die Besteuerung von Christ:innen restriktiv: Nur »zum Nutzen des Gemeinwohles« sei die Erhebung von Steuern, nur aufgrund gerechten Krieges oder neuer Gegebenheiten die Einführung zusätzlicher

oder neuer Steuern gerechtfertigt. ²¹ Doch bei der Besteuerung von Jüd:innen führt Thomas – zunächst – tatsächlich die Knechtschaft der Jüd:innen ins Feld, die er explizit als juristische Vorgabe kennzeichnet. Da sie Knechte der Herrin seien, sei deren Besitz das Eigentum der Herrin; diese dürfe daher von ihnen nach Belieben Abgaben erheben. ²² An dieser Stelle ist einerseits zu beobachten, dass Thomas Normen und Begriffe des geltenden kirchlichen und weltlichen Rechts schlichtweg übernimmt. ²³ Die beliebige Enteignung der Jüd:innen durch die legitime Herrschaft ist ein folgerichtiger Schluss aus dieser Rechtsfigur.

Andererseits ist jedoch festzustellen, dass Thomas die Radikalität dieses Schlusses sofort auf doppelte Weise einhegt: Erstens dürfe den Jüd:innen nur so viel genommen werden, dass ihnen noch das zum Leben Notwendige bleibt – eine von Thomas nicht näher begründete, aber im Naturrecht wurzelnde Forderung. Zweitens sei zu vermeiden, dass der christliche Glaube bei den Andersgläubigen in Verruf gerate. Da es aber Unmut erregen würde, neue Steuern zu erheben, sei dies zum Wohl des christlichen Glaubens zu unterlassen. ²⁴ Diese religiöse Einhegung lässt den Knechtschaftstopos unbeschadet, tilgt aber letztlich die Möglichkeit zur Steuererhöhung.

Bemerkenswert dürfte auch sein, dass Thomas die Knechtschaft der Jüd:innen zwar auf *ihre Schuld* zurückführt, diese aber nicht näher spezifiziert. Darin scheint Thomas' generelle Distanz zum Vorwurf des Christismordes zum Ausdruck zu kommen, der etwa bei Innozenz III. zur Begründung der Knechtschaft herangezogen wur-

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* (S. th.) II-II q. 78 (alle Zitate aus S. th. folgen der römischen Editio Leonina von 1895). Siehe dazu Becker, Hans-Jürgen (2014): Das Zinsverbot im lateinischen Mittelalter, in: Casper, Matthias; Oberauer, Norbert; Wittreck, Fabian (Hg.): Was vom Wucher übrigbleibt. Zinsverbote im historischen und interkulturellen Vergleich, Tübingen, S. 15–45, hier: S. 15–26.

²¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Ad ducissam Brabantiae*, a. 6.

²² Vgl. ebd., a. 1.

²³ Vgl. Hammele, Matthias (2012): *Bild*, S. 152, 302 u. 390.

²⁴ Vgl. Thomas von Aquin, *Ad ducissam Brabantiae*, a. 1.

²⁵ Für den genauen Wortlaut bei Innozenz III. s. Grayzel, Solomon (1933): *Church*, S. 114–117; vgl. ebd., S. 10.

de²⁵. Thomas lastet die Schuld am Tod Jesu allein den damals lebenden Jüd:innen (und zwar in unterschiedlichen Schweregraden deren Führern und dem gemeinen Volk), aber auch den an der Kreuzigung beteiligten Heid:innen an.²⁶ Um die ewige Knechtschaft der Jüd:innen zu plausibilisieren, führt er daher eine andere, immer noch bestehende Sünde oder Schuld an – die Weigerung, den christlichen Glauben anzunehmen. Mit dem Ausruf »Wir haben keinen anderen König außer dem Kaiser« (Joh 19,15) hätten die Jüd:innen Thomas zufolge die Knechtschaft unter den nicht-jüdischen Herrschenden dem jüdischen (!) König Christus vorgezogen, was durch die fortgesetzte Ablehnung Christi perpetuiert würde.²⁷

Doch bezieht sich die Eingrenzung der Steuererhebung nur auf denjenigen Besitz der Jüd:innen, der nicht unrechtmäßig erworben wurde. Durch Zinsnahme erwirtschaftetes Vermögen dürfte die Herrscherin zweifelsohne einziehen.

Bis hierhin unterstützt Thomas die Begründung einer tatsächlich regelmäßig geübten Praxis.²⁸ Gleichzeitig hält Thomas jedoch fest, dass das so eingezogene Vermögen – entgegen der geübten Praxis – nicht zur Verbesserung der fiskalischen Lage dienen dürfe, sondern an jene zurückerstattet werden müsse, die diese Zinsen unrechtmäßig zahlten, um Geld leihen zu können. Bleiben diese unbekannt, so fordert Thomas weiter, müsse das Geld »zu frommen Zwecken« verwendet werden, deren Bestimmung wiederum nicht der Herrin, sondern dem zuständigen Diözesanbischof obliegen solle.²⁹ Auch bei Geldstrafen und Spenden gelte diese Pflicht zur Rückerstattung.³⁰

Auf den möglichen Einwand, dass so den Herrschenden eine wichtige Einnahmequelle wegbräche, entgegnet Thomas mit einem Gegenvorwurf: Die Untätigkeit der Herrschenden im Hinblick auf die Zinswirtschaft habe erst dazu geführt, dass jüdische Abgaben nicht für die Zwecke der Herrschenden verwendet werden können. Ihre Einbußen seien ihnen folglich selbst zuzuschreiben.³¹ Vielmehr sollten sie die Jüd:innen dazu zwingen, ihren Unterhalt mit Arbeit zu bestreiten, »wie sie es bereits in Teilen Italiens tun« (hier scheinen die Erfahrungen des Thomas aus seiner Heimat zum Tragen zu kommen).³² Obschon Thomas die jüdische Zinswirtschaft wirklichkeitswidrig dem Müßiggang der Jüd:innen und nicht etwa der fehlenden Möglichkeit zuschreibt, konkurrenzfähig Handel oder Handwerk zu betreiben, fordert er damit zumindest eine Maßnahme wirtschaftlicher Gleichstellung ein.

Eine weitere Gleichstellung erfolgt am Ende der fiskalethischen Ausführungen: Thomas stellt ausdrücklich fest, dass sämtliche auf die Jüd:innen bezogenen Aussagen, insofern sie mit dem Nehmen von Zinsen im Zusammenhang stehen, unterschiedslos auch »auf alle anderen zu beziehen sind, die in der Schlechtigkeit des Wuchers verharren.«³³

Trotz dieser universalistischen Stoßrichtung in Fragen des Zinses bezieht sich Thomas mit dem Topos der Knechtschaft der Jüd:innen am Anfang des Briefes auf ein Argument, das auf die *Andersgläubigkeit* der Jüd:innen abzielt. Wie Thomas diese in der *Summa theologiae* bewertet und mit welchen normativen Forderungen er sie verbindet, ist im nächsten Abschnitt zu beleuchten.

26 Vgl. Thomas von Aquin, S. th. III q. 47 a. 4-6.

Siehe zur Verantwortung für die Kreuzigung auch den Beitrag von Michael Theobald in diesem Heft.

27 Vgl. Thomas von Aquin, Super Ioannem cap. 19 l. 3; Hammele, Matthias (2012): Bild, S. 299.

28 Vgl. Hood, John (1995): Aquinas, S. 24; Hammele, Matthias (2021): Bild, S. 153.

29 Vgl. Thomas von Aquin, Ad ducissam Brabantiae, a. 1.

30 Vgl. ebd., a. 2-4.

31 Vgl. ebd., a. 2.

32 Ebd.

33 Ebd., a. 4.

34 Thomas von Aquin, S. th. II-II q. 10 a. 1.

35 Ebd. q. 10 a. 5.

Natürliches Recht und Förderung des christlichen Glaubens

Den Umgang mit den Jüd:innen in ihrer Eigenschaft als Andersgläubige erörtert Thomas innerhalb seiner Tugend- und Lasterlehre in der *Summa theologiae* II-II. In der 10. *Quaestio* betrachtet er den Unglauben als das dem Glauben entgegengesetzte Laster: Unglaube im eigentlichen Sinne stellt für Thomas die sündhafte Weigerung dar, den christlichen Glauben anzunehmen, sofern er der Person bekannt ist.³⁴

Er unterscheidet dabei drei verschiedene Arten: Während sich der *Unglaube der Paganen oder Heiden* (dazu gehören für Thomas auch die Muslim:innen) dem Glauben verschließt, den sie noch nicht angenommen haben, verweigern sich Häretiker:innen dem Glauben, den sie *in der offenen Darlegung der Wahrheit* bereits akzeptierten. Der Unglaube der Jüd:innen jedoch besteht für Thomas darin, dass sie den christlichen Glauben zwar schon »im Vorbild« des Alten Testaments angenommen haben³⁵, nicht aber »den Glauben des Evangeliums«. ³⁶

Aus dieser Unterscheidung folgert Thomas eine Skala der dem Unglauben zukommenden Schuld. Sie fußt auf der Analogie zum Versprechen, wonach »der schwerer sündigt, der nicht erfüllt, was er versprach, als wenn er nicht erfüllt, was er niemals versprach«. Die Schuld der Heid:innen wird von Thomas demnach als geringer betrachtet als die der Jüd:innen, deren Schuld wiederum geringer als die der Häretiker:innen.³⁷

Wenn Thomas anschließend über das rechte Zusammenleben von Christ:innen mit Andersgläu-

bigen handelt, greift er auf die tradierten kirchlichen Vorschriften zurück, versieht diese aber mit zum Teil neuen Begründungen. Der Tenor seiner Argumentation verläuft zwischen den Leitplanken von Schutz und Förderung des christlichen Glaubens einerseits und (naturrechtlichen) Vernunftgründen andererseits.

Letzteres gilt etwa für den Schutz vor der erzwungenen Konversion: Obwohl die Jüd:innen den christlichen Glauben bereits in dessen Vorbild akzeptierten, gruppiert Thomas sie in a. 8 doch zu denen, die ihn letztlich noch nicht angenommen haben. Dies hat eine bedeutende praktische Konsequenz: Da »zu glauben Sache des Willens ist« und der Wille nicht durch Gewalt gezwungen werden kann – was ein *Vernunftargument* darstellt –, darf Thomas zufolge eine Zwangskonversion erwachsener Heid:innen und Jüd:innen »in keiner Weise« erfolgen.³⁸ Im Gegenteil dazu seien Häretiker:innen, »auch körperlich dazu zu zwingen, zu erfüllen, was sie versprochen haben, und daran festzuhalten, was sie einmal angenommen haben«. ³⁹

Auf den *Schutz der Gläubigen vor Verwirrung und Glaubensabfall* stellt Thomas hingegen im Hinblick auf theologische Disputationen und den persönlichen Verkehr mit Andersgläubigen sowie die Beherrschung von Gläubigen durch Andersgläubige ab: Disputationen und Verkehr mit Andersgläubigen seien demnach zwar immer den Gelehrten und im Glauben Gefestigten zu gestatten, den anderen Gläubigen jedoch nur, wenn ihr Glaube keinen Schaden nimmt, sondern Nutzen daraus zieht.⁴⁰ Da Untergebene dazu geneigt seien, ihren Oberen zu folgen, und sich Herrschaftsverhält-

³⁶ Ebd. q. 10 a. 6.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. II-II q. 10 a. 8; vgl. auch I-II q. 6 a. 5 sowie a. 6 ad 1.

³⁹ Ebd. II-II q. 10 a. 8.

⁴⁰ Vgl. ebd. a. 7 sowie a. 9-10.

⁴¹ Vgl. ebd. a. 10 ad 3.

⁴² Ebd. a. 11.

nisse auf alle Lebensbereiche der Untergebenen beziehen, seien zwar Knechtschaft und Untertänigkeit von Christ:innen gegenüber Andersgläubigen zu verbieten. Dies schließe jedoch keineswegs Arbeitsverhältnisse aus, da diese nur das Berufsleben betreffen – solange der christliche Glaube dabei ungefährdet bleibt.⁴¹

Auf die *Förderung des Glaubens* bezieht sich Thomas in der Frage nach der Toleranz gegenüber andersreligiösen Kulthandlungen. Während er allgemein davon ausgeht, dass fremdreligiöse Kulte zu unterbinden seien, da sie »nichts an Wahrheit oder Nutzen beibringen«, unterscheidet er davon die jüdischen Riten, die dem christlichen Glauben insofern von Nutzen sind, da sie »im Vorbild« die Wahrheit des christlichen Glaubens bezeugen. Den jüdischen Gottesdienst gelte es zu tolerieren.⁴²

Wenn Thomas schließlich im letzten Artikel der zehnten Frage diskutiert, »ob die Kinder von Jüd:innen oder anderen Ungläubigen gegen deren Willen getauft werden sollen«, stellt er auch auf den Schutz des Glaubens, viel mehr noch aber auf das philosophische Argument des *Naturrechts* ab.⁴³ Dieses Problem unterscheidet sich insofern von der oben besprochenen Zwangskonversion, als es bei der Kindertaufe nicht auf den Willen der zu taufenden Person ankommt, da diese zur Ausbildung eines solchen noch nicht in der Lage ist. Wie schon die bisherige kirchliche Lehre lehnt Thomas die Kindertaufe unter Zwang ab – jedoch mit bemerkenswerter Vehemenz und Ausführlichkeit: Da bei den größten christlichen Herrschern und Heiligen diese Praxis unterblieb, erscheint ihm ein neuer, gegenteiliger Brauch umso

abwegiger. Knapp argumentiert er, dass es zum Schaden des Glaubens sei, wenn jüdische Kinder getauft würden, aber aufgrund des Einflusses ihrer Eltern in der Volljährigkeit vom Glauben abfielen. Weitaus mehr Aufmerksamkeit widmet er jedoch dem zweiten Grund: Da die Erziehung der Kinder vom Naturrecht her den Eltern zukomme, sei die Taufe ihrer Kinder gegen ihren Willen ein Verstoß gegen das natürliche Gesetz. An dieser Sachlage ändere selbst die Knechtschaft der Jüd:innen im weltlichen Recht nichts. Denn dieses finde am natürlichen Recht seine Grenze.⁴⁴

An der thomanischen Reflexion des Unglaubens ist zweierlei augenfällig: Einerseits lassen viele der behandelten Probleme ihren Sitz im Leben in den Veränderungen im Umgang mit den *Jüd:innen* seiner Zeit erkennen (zum Beispiel in den Disputationen im Rahmen der Jüd:innen-Mission der Bettelorden). Am deutlichsten wird dies bei der Frage nach der Zwangstaufe der Kinder, wo Thomas sich eingangs auf die »Kinder der Jüd:innen und anderer Ungläubiger« bezieht, um dann nur noch von den jüdischen Kindern zu handeln.⁴⁵

Andererseits versucht Thomas aber immer, den Fokus auf *alle Formen des Andersglaubens* zu weiten: Er bezieht sich stets auf Jüd:innen und Heid:innen. Nur wenn die Natur der Sache eine Sonderbehandlung verlangt, sei es aufgrund des Topos der Knechtschaft oder der Deutung des jüdischen als Vorbild des christlichen Glaubens, bezieht sich Thomas explizit auf die Jüd:innen als einzelne Gruppe und tauscht die universelle Stoßrichtung der Argumentation gegen eine partikuläre ein.

43 Ebd. a. 12.

44 Vgl. ebd.

45 Ebd.

46 Vgl. Hood, John (1995): Aquinas, S. 109.

47 Gayraud, Hippolyte (1896): L'antisémitisme de St-Thomas

d'Aquin, Paris, S. 335–337 (vgl. hierzu die Studie von Catalão, Helena B. (2023): Thomas d'Aquin dans les Ténèbres de l'Antisémitisme. Considérations sur le faux témoignage dans la théorie de la justice, in: Revista Portuguesa de Filosofia, Bd. 79, S. 693–708); ähnlich wie Gayraud (wenn auch gemäßiger): Deploige, Simon (1896): Saint Thomas et la question Juive, in: Revue néo-scholastique, Bd. 3, S. 358–379.

48 Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Nostra Aetate, Nr. 4; vgl. dazu Boschki, Reinhold; Wohlmuth, Josef (Hg.) (2015):

Wie Thomas rezipieren?

Die Rezipienten des Thomas haben seine Schriften bis ins 20. Jahrhundert hinein bereitwillig als Fundgrube zur Rechtfertigung des eigenen Antijudaismus verstanden. Nicht umsonst verbreitete sich *Ad ducissam Brabantiae* unter dem nicht-thomanischen Titel *De regimine Iudaeorum* und diente so zum Beispiel in Ulm gegen Ende des 15. Jahrhunderts vermutlich als ideologische Vorbereitung der Vertreibung der Jüd:innen aus der Stadt.⁴⁶ Doch auch neuscholastische und ultramontanistische Stimmen der beiden vergangenen Jahrhunderte vereinnahmten Thomas zur Verteidigung ihrer antijudaistischen Überzeugungen, um »die Juden auf den ihnen [...] zukommenden Platz zurückzusetzen«.⁴⁷ Entgegen dieser Lesart folgt aus den Argumenten des Thomas jedoch viel eher, dass das ins Wanken geratene bisherige Schutzniveau der Jüd:innen zwar nicht erweitert, aber doch aufrechterhalten werden sollte.

Als Vertreter einer Theologie mit langer Tradition, die im Judentum allein das *Vorbild* des christlichen Glaubens sowie eine *sündhafte* Form des *Unglaubens* erkennen will, ist Thomas material mit Sicherheit nicht auf der Höhe der Zeit der katholischen Israel-Theologie und methodisch weit davon entfernt, »gegenseitige [...] Wertschätzung [...] durch brüderliche Gespräche« zu üben, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in *Nostra Aetate* wünscht.⁴⁸ Dennoch dürfte seine *Argumentationsweise* einen Teil eines ethischen Minimal-Kriteriums umschreiben, antijudaistischem Erbe innerhalb der katholischen Theologie zu begegnen. Dazu gehört, dass Thomas stets darum bemüht ist, *keine verschiedenen Maßstäbe* anzulegen,

sondern vielmehr prüft, ob sich Aussagen über Jüd:innen auch auf andere Personengruppen beziehen lassen. Eine an Argumenten überprüfbare (Selbst-)Kontrolle auf einen antijudaistischen Bias dürfte einen ersten wichtigen Schritt bilden, der in der christlichen Theologie auch heute immer noch nottut, wenn diese Aussagen über das Judentum tätig.

Ebenso hegt Thomas denkbare Zugriffsmöglichkeiten auf Jüd:innen durch das *Naturrecht* ein, das eine vernunftbasierte und von Glaubensüberzeugungen unabhängige Begründungsfigur darstellt. Sie sieht die andere Person in ihrer Eigenschaft als Mensch, der von Natur aus über Rechte verfügt. An diesen findet die Staatsgewalt ihre Grenze; sie werden von der Gnade Gottes nicht aufgehoben, allenfalls vollendet.⁴⁹ Insofern dürfte die Arbeitsweise des Thomas der heutigen Theologie die Beschäftigung mit dem philosophischen Menschenrechtsdiskurs auftragen. Dies betrifft u. a. das Eintreten sowohl für die innere als auch die (bei Thomas prekäre) äußere Religionsfreiheit – gerade auch von Jüd:innen, deren religiösem Leben sowie bloßer Existenz bis heute mit Hass und Gewalt begegnet wird.⁵⁰

Schließlich fragt Thomas nach der *Plausibilität religiöser Topoi* in Bezug auf Jüd:innen und Judentum. Im Gegensatz zu Thomas, der unplausible Topoi zu plausibilisieren versucht, aber sie gleichsam aufgrund der Lehrtradition übernimmt, gilt es heute, mehrere Schritte weiter zu gehen und die eigene theologische Haltung zum Judentum daraufhin zu befragen, ob sie religiös verbrämte Stereotype oder Affekte enthält, die als »Manifestationen des Antisemitismus [bzw. Antijudaismus]«⁵¹ dringend aufgegeben werden müssen.

Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie, Paderborn, sowie den Beitrag von Felix Maier in diesem Heft.

49 Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I q. 1 a. 8 ad 2;

Yaffe, Martin D. (1997): Aquinas, S. 124.

50 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil (1965): *Nostra Aetate*, Nr. 4 u. 5; Zweites Vatikanisches Konzil (1965): *Dignitatis Humanae*. Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 12.

51 Vgl. Anm. 48.