



Achim Buckenmaier · Rom

SOLL DAS FEST DER BESCHNEIDUNG JESU WIEDERHERGESTELLT WERDEN?

Eine Antwort aus dem Denken des Thomas von Aquin

Was vergessen wurde und verloren ging

Im Zuge der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde der Titel «Beschneidung des Herrn» aus dem kirchlichen Namen des Neujahrstages gestrichen. Übrig blieb die Kennzeichnung als achter Tag (Ok-tav) nach Weihnachten und als Fest der Gottesmutter Maria. Allerdings war es nur eine teilweise Tilgung: Mit Lk 2, 16–21 als Tagesevangelium blieben am 1. Januar Beschneidung und Namensgebung Jesu weiterhin Thema des Festtages.

Auch wenn die Liturgiker nach dem II. Vatikanum dem Alten Testament wieder einen hörbaren Platz in der Messfeier gegeben haben, spiegelt ihre Reform den Stand des Schriftverständnisses wieder, den die Kirche der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hatte. Historisch-kritische Exegese zu treiben, war gerade einmal ein paar Jahre in der katholischen Theologie möglich. Der Gewinn, auch das Alte Testament in die liturgischen Leseordnungen aufzunehmen, war zwar enorm, aber hermeneutische Fragen nach dem Zueinander von Altem und Neuem Testament in diesem Kontext waren noch nicht am Horizont sichtbar. Ein wirkliches Verstehen der jüdischen Bibel, die viel mehr in sich hat, als nur entsprechend der Kategorie von Verheißung und Erfüllung Stoff für die Glaubenslehren der Christen zu bieten, oder gar ein Bewusstsein, dass das Christentum nicht nur vom Judentum herkommt, sondern sogar seinen Auftrag verliert, wenn es nicht *jüdisch geprägt bleibt*, all das war noch ganz außerhalb der Sichtweite der meisten Theologen. Statt dessen wurde dem 1. Januar das neue, allgemeinere Label eines «Weltfriedenstages» aufgeklebt. Dass für die Katholiken die Verehrung der Mutter Jesu – auch dies ein Inhalt

ACHIM BUCKENMAIER, geb. 1959, Professor für Dogmatik am Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes (Päpstliche Lateranuniversität).





des Neujahrstages – durchsichtig sei auf das Judentum, in das Jesus wie jeder Jude durch eine jüdische Mutter aufgenommen war, muss man allerdings bezweifeln. 2007 haben sechs deutschsprachige Theologen einen Appell an Benedikt XVI. zur «Wiederherstellung des Festes der Beschneidung des Herrn» gerichtet; 2018 hat der Wiener Dogmatiker Jan Heiner Tück diesen Vorschlag erneut vorgebracht.¹

Die Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum trägt weitgehend die Bürde der Diffamierung und Verfolgung der Juden durch die Christen als Signum. Im Konkreten war es auch eine Geschichte der Verleumdung der jüdischen Tradition, vor allem ihrer nachbiblischen Zeugnisse und ihres Lebensstils. Als im April 2019 die Kathedrale von Notre Dame in Paris in Flammen stand, erinnerte ein Rabbiner an jene Flammen, die im Jahr 1242 genau auf dem Vorplatz der Kathedrale emporloderten und 22 Wagenladungen mit über tausend Exemplaren des Talmud – zusammengekarrt aus ganz Frankreich und jedes ein handgeschriebenes Werk – zu Asche verbrannten. Dem war ein zweijähriger «Prozess» vorausgegangen, in dem der Talmud vor Gericht angeklagt und zum Feuertod verurteilt worden war.

Es gab noch einen anderen Strang der Geschichte

Aber die Geschichte war nicht nur schändlich. Ein paar wenige sahen im Judentum und seinen Überlieferungen mehr. Erstaunlicherweise war gerade Paris der Schmelztiegel solcher ungewöhnlicher Anschauungen geworden, die knapp zwei Jahrhunderte lang aus dem Gemisch eines dumpfen theologischen Antijudaismus herausragten. Danach verstummten diese Stimmen und die Theologie hat, was die Sicht auf die Heilsgeschichte angeht, bis *Nostra aetate* nie mehr diese Höhe der Einsichten erreicht. Zu diesen wenigen gehört auch Thomas von Aquin. Weil sich Thomas in ungewöhnlich ausführlicher Weise mit der jüdischen *circumcisio*, der Beschneidung, befasst hat, können wir ihn befragen.

Man sieht Thomas immer nur als einzelne, überragende Gestalt der Theologie. Der Dominikaner Ulrich Horst hat 2017 ein Sammelwerk veröffentlicht unter dem Titel «Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor»² und hat damit auf etwas Entscheidendes aufmerksam gemacht. Nachfolge war für Thomas Scheidung und Auseinandersetzung um der neuen Gemeinschaft willen, reale *imitatio Christi*. Zu Thomas gehört sein Orden, der so radikal in der Kirche seiner Zeit auftrat, dass es die ganze gewalttätige Energie seiner noblen Familie entfachte. Was nur Markus wagt, von Jesus zu erzählen, dass ihn seine Familie «mit Gewalt zurückholen wollte; denn sie sagten: Er ist von Sinnen»



(vgl. Mk 3, 21), hatte auch Thomas erlebt. Es gehören zu ihm die Theologenkollegen seiner Zeit, denen er begegnete und mit denen er in der Lebensgemeinschaft der neuen Familie lebte, und – ihm schon vorausgegangen – jene des 12. Jahrhunderts, die sich als *magistri in sacra pagina* (Lehrer der Theologie) verstanden, deren Unterricht sich nicht mehr an *claustrales* (Klostermönche) wendet, an «Mönche, die für ein privates Leben frommer Betrachtung Nahrung suchen»³, sondern an *scholares*, Kleriker, die in den Städten leben und «in ein aktives Programm apostolischer Eroberung eingespannt»⁴ waren. Als Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Aeterni Patris* 1879 die überragende Stellung des Theologen Thomas von Aquin herausstellte, begründete er dessen außergewöhnliche Bedeutung für die Theologie nicht damit, dass er ein einzigartiges theologisches Genie bei Thomas feststellte, das völlig Neues hervorgebracht hatte, sondern er argumentierte genau mit dem Prinzip der Sammlung und Weiterentwicklung. Das Genie des Thomas bestand nach Leo XIII. in der Aufnahme und Vervollkommnung dessen, was er bereits vorfand.

Thomas wurde nicht zufällig 1245 nach Paris geschickt. Es war nicht nur, weil Albert der Große dort unterrichtete. Paris war die Metropole des neuen Lehrens und Lernens. Das mittelalterliche Paris verstand sich als ein neues Athen. Irgendwie schien das Mönchtum, einmal als Reformkraft entstanden, mit seiner auch im wörtlichen Sinn in den Klöstern zwischen Wäldern, in Tälern oder auf Bergen abgeschlossenen Theologie kraftlos geworden zu sein. Die neuen Bettelorden verbanden sich in Städten wie Paris und Oxford wagemutig und auch unerwartet mit der Institution Universität, was beide grundlegend beeinflusste. Die bedeutendsten Universitätslehrer des 13. Jahrhunderts waren ausnahmslos Bettelmönche.⁵ Hundert Jahre vor Thomas war am *Rive gauche* (dem Pariser Stadtteil auf der linken Seite der Seine) mit dem Kloster St. Viktor eine erste Klosterschule des neuen Typs entstanden. Die Viktoriner waren ein Jahrhundert lang eine erstaunlich kreative Gruppe von Theologen, die weit über das hinaus kamen, was die Theologen ihrer Zeit lehrten. Hugo von St. Viktor (+1175) sanktioniert den Grundsatz vom Primat des Literalsinns innerhalb der Exegese, wenn er sagt: *Fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est* (Grundlage und Prinzip der Theologie ist Geschichte). Das war entscheidend, um zum Alten Testament und zur Geschichte des Gottesvolkes zurückzufinden.

Nur wenig daneben ließ sich ein Jahr nach der Anerkennung als Orden eine winzige Gruppe von Dominikanern nieder und fing in einem kleinen Haus mit ihrem gemeinsamen Leben, Studieren und Lehren an. Die Widerstände der Ortskirche waren beträchtlich, vehement und zugleich erbärmlich kleinkariert. Hugo von St. Cher war von 1230–1235 Rektor dieses Kollegs von Saint-Jacques, und unter seiner Leitung entfaltete eine Art Arbeitsgemeinschaft von Theologen ihre urbane Wirkung. Das Kolleg lag, wie Chenu bemerkt, «am



Beginn jener ‹Straße› nach Compostella, die die Räume des Verstehens und der Liebe weit werden lässt⁶. Die synchrone, aber auch die diachrone Teamarbeit taucht mit Ausnahme der Übersicht Chenus⁷ in keiner Thomas-Darstellung auf, wahrscheinlich, weil sich wenige unter solchen Arbeitsbedingungen und unter einem solchen ‹apostolischen Leben› etwas Konkretes vorstellen können. Dazu gehörte – von den Späteren noch weniger bemerkt und nur in Spezialuntersuchungen Thema – der Kontakt zum Judentum, der uns zwar im Konkreten unbekannt ist, den man aber durch Thomas' detaillierte Kenntnisse des Judentums voraussetzen muss. Räumlich ist er im Wortsinne ‹naheliegend›. Der Pariser *Marais* ist das Stadtviertel, das gegenüber dem heutigen 5. Arrondissement am rechten Seineufer liegt und ab dem 13. Jahrhundert das Zentrum jüdischen Lebens in Paris bildet. Mit den Vierteln um St. Viktor ist es durch die Île Saint-Louis und ihre Brücken verbunden.

Zwischen den Lebenszeiten Hugos von St. Viktor und des Thomas liegt das Leben Mosche Maimons (um 1135–1204), genannt Moses Maimonides oder Rambam, und noch zu dessen Lebzeiten der erste innerjüdische Maimonides-Streit (1180) sowie in der Jugend des Thomas der zweite große Konflikt um Maimonides (1230–1232). Darin rang auch das Judentum um die großen Fragen von Vernunft und Glaube, Autorität und Hermeneutik. Thomas hat nicht nur Aristoteles, den er einfach ‹den Philosophen› nennt, und Averroes, ‹den Kommentator›, rezipiert, sondern auch die Werke des Maimonides gekannt. Einmal nennt er ihn analog zu den beiden anderen einfach ‹den Rabbi›, an 81 weiteren Stellen zitiert er das Hauptwerk des Rambam, den ‹Führer der Unschlüssigen›, manchmal sogar mit direkten Angaben des Werkes.⁸

Wie Thomas dem Unrecht der Zwangstaufe widersprach

Neben Interesse und Rezeption gab es aber offensichtlich – auch in Paris – andere Strömungen. Zur Zeit des Thomas von Aquin war das Fest *In circumcissione Domini* (Beschneidung des Herrn) bereits universalkirchlich rezipiert und vertraut. Die Frage nach seiner Berechtigung stellte sich also für Thomas nicht. Erstaunlich ist aber, dass sich Thomas in seinem immensen Werk mehrfach mit dem jüdischen Ritus der Beschneidung beschäftigt. Dabei sind die Stellen, an denen er vor allem in der *Summa theologica* auf die *circumcisio* zu sprechen kommt, Momente, in denen in das große, etwas nüchterne Gebirge der Rationalität das Licht des *factum historicum* (der geschichtlichen Tatsache), das Licht der konkreten, biblischen Geschichte fällt, das den Argumenten auch durch die häufigen Verweise auf Altes und Neues Testament eine für Thomas ungewöhnliche Lebendigkeit verleiht.



Thomas zeigt dabei eine relativ gute Kenntnis des jüdischen Ritus. Das Thema Beschneidung kann man bei Thomas, gerade weil er ihm erstaunlich viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, nicht ohne den historischen Hintergrund verstehen. Zur Beschneidung gehört in der christlichen Mehrheitsgesellschaft ihr christliches Pendant, die Taufe, zur Zeit des Thomas auch in ihrer pervertierten Form der Zwangstaufe jüdischer Kinder. Zumindest war die Zwangstaufe zu seiner Zeit und besonders in Paris völlig neu und irgendwie auch überraschend – Thomas sagt betont: *de novo* – als Frage aufgekommen und wurde heiß diskutiert.⁹ Es ist für uns kaum möglich, auf bestimmte Theologen zu schließen. Die Quellen sagen für die Zeit des Thomas auch nichts darüber aus, ob bzw. wo die historischen Orte solcher scholastischer Diskussionen gewesen sein könnten, die die Zwangstaufen zu rechtfertigen suchten. Nur in kanonistischen Kreisen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts sind Diskussion, Autoren und Argumente direkt greifbar.

Die Aufmerksamkeit, die Thomas der Frage schenkt, und die Ausführlichkeit seiner Darlegungen zeigen aber, dass es nicht nur um ein akademisches Problem ging. Vielmehr wird im Spiegel des *Quodlibet* und der *Summa* sichtbar, dass es Kreise gab, die die Legitimität von Zwangstaufen jüdischer Kinder beweisen wollten. In der unmittelbaren Zeit nach Thomas sollte es der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus (1266–1308) sein, der in seinem radikalen Antijudaismus und mit zum Teil skurrilen, zynischen Argumenten den gewaltsamen Raub und die zwangsweise Taufe unmündiger jüdischer Kinder forderte.

So behauptete Duns Scotus zum Beispiel: Gott habe ein größeres Recht auf die Kinder als die Eltern. Das würde sogar das Naturrecht aushebeln und es den weltlichen Machthabern zur Pflicht machen, jüdische Kinder ihren Eltern wegzunehmen und sie zu taufen. Diese Denkfiguren waren also schon zu Lebzeiten des Thomas aus dem Giftschränk des Antijudaismus geholt und neu in die sozialen Netzwerke der Scholastik eingespeist worden. Sie bilden den geistesgeschichtlichen Horizont, vor dem man die Gedanken des Thomas über die jüdische Beschneidung lesen muss.

Die Hauptargumente des Aquinaten gegen die Zwangstaufe scheinen dabei fürs erste für uns enttäuschend zu sein: Sie sind historisch und naturrechtlich. Zum einen gab es für Thomas nie einen *Ecclesiae usus* (eine kirchliche Gepflogenheit) der Taufe jüdischer Kinder gegen den Willen ihrer Eltern. Thomas hebt eigens hervor, dass die Kirche das nie praktiziert hat, auch zu Zeiten, als eine ganz enge Verbindung von Kaiser und Bischöfen dies leicht ermöglicht hätte.¹⁰ In diesem Zusammenhang spürt man den erwähnten aktuellen Hintergrund: Thomas nennt es *periculosum*, gefährlich, wenn solche Vorstellungen von neuem artikuliert werden.¹¹



Stärkste argumentative Waffe ist das Naturrecht: Eine Zwangstaufe gegen den elterlichen Willen würde den Verlust der väterlichen Gewalt über das Kind und damit ein Unrecht darstellen, das auch nichtchristlichen Eltern nicht zugefügt werden darf. Thomas gebraucht hier ein schönes Bild: Vor der Geburt gehört das Kind ganz zu den Eltern, weil es im Mutterleib lebt. In der Zeit zwischen Geburt und dem Alter, in dem das Kind seine Vernunft gebrauchen kann, lebt es in einer Art «geistigem Uterus» der Fürsorge der Eltern.¹² In diesen Raum zwangsweise einzugreifen, wäre ein schweres Vergehen *contra iustitiam naturalem* (gegen die natürliche Gerechtigkeit)¹³. Thomas setzt ganz auf die Vernunft und das Naturgesetz und wischt die Argumente für die Zwangstaufe damit vom Tisch: Sowohl die Macht der Fürsten als auch die fromme Intention, «die Kinder vor dem ewigen Tod zu retten», finden am natürlichen Recht der Eltern ihre absolute Grenze.¹⁴

Worin das Überraschende der Sicht des Thomas besteht

Hier spielen die Fragen der Freiheit als notwendige Bedingung für die Sakramente der Kirche (auch für christliche Eltern) und die der Machtbefugnis weltlicher Fürsten über ihre Untertanen eine Rolle, die wir aber hier nicht weiter verfolgen können. «Enttäuschend» ist die Argumentationslinie des Thomas vielleicht, weil sie ganz ohne Rekurs auf die innere Verbindung von Judentum und Christentum auskommt. Aber er führt dann doch fast nebenbei einen neuen Gedanken ein, der später zentral werden wird: Das Neue, das Hilfreiche, Rettende kommt durch den *Glauben* in die Welt, nicht durch einen bloßen Ritus. Kinder nehmen durch den Glauben ihrer Eltern an der Rettung teil, die Gott in die Welt gebracht hat. Der Verweis auf die *pueri antiquorum patrum* (die Kinder der jüdischen Vorfäter) macht deutlich, dass dies nach Thomas für die Beschneidung ebenso wie für die Taufe gilt.¹⁵

Damit hat Thomas die Tür aufgemacht für die Überlegungen, die er im Buch über die Sakramente einfügt: Im III. Buch der *Summa* ist immerhin von den sechs *quaestiones* zur Taufe eine ganze *quaestio* nur der Beschneidung gewidmet, eine außergewöhnliche Gewichtung in der gesamten Sakramententheologie. Wie kommt dies?

Was Thomas über die Beschneidung und ihre Motive denkt

Das Ganze geht Thomas in vier Artikeln an: Sie fragen nach dem Verhältnis der Beschneidung zur Taufe, nach der Einsetzung und Form der Beschneidung



und nach der Wirkung der Beschneidung. Thomas betrachtet die Beschneidung nicht unter religionsgeschichtlicher Perspektive, sondern theologisch. Die *circumcisio* ist *praeparatoria* und *figurativa* für die Taufe¹⁶, vorbereitend und die Form vorbildend. Damit bleibt Thomas zunächst im traditionellen Schema der vorausbildenden Funktion des Judentums und des Alten Testaments. Die Beschneidung bereitet auf die Taufe vor wie der katechetische Unterricht und der Ritus des Exorzismus.

Wie üblich beginnt er mit der Aufzählung der Einwände gegen eine Verbindung von Beschneidung und Taufe. Zuerst: Sie sind in der Form auf keinen Fall ähnlich. Noch gewichtiger ist der Hinweis auf den ersten Korintherbrief: Unsere Väter (also die Juden) wurden nach Paulus «alle auf Mose getauft in der Wolke und im Meer» (1 Kor 10,2). Der gelebte Exodus ist also wichtiger als der vollzogene Ritus, um Gottes Volk zu werden.

Die Frage, warum erst Abraham den Auftrag zur Beschneidung erhält, führt dann wie in der Zurückweisung der Zwangstaufe zum Gedanken des Glaubens. Die Beschneidung ist ein Glaubensbekenntnis (*professio fidei*). Thomas nennt zwei heilsgeschichtliche Gründe, wie es dazu kam: Sie wurde erst notwendig, als Israel inmitten anderer Völker zu leben begann. Die biblische Geschichte der Landnahme fasst Thomas so zusammen: Der Glaube an den einzigen Gott wurde geringer (*diminuita erat fides*), weil sich viele anderen Göttern zuwandten (*ad idololatriam*)¹⁷. Thomas formuliert also ein Stück religionsgeschichtlicher Unterscheidungslehre.

Der zweite Grund ist der Plan Gottes, sich überhaupt ein Volk zu sammeln (*populus autem fidelium congregandus*).¹⁸ Dazu brauchte es ein sichtbares, äußeres Zeichen. Hier erscheint zum ersten Mal die Verbindung von Beschneidung und Volk Gottes. Der Gedanke kehrt später wieder unter dem Stichwort «Bund» und zeigt, worin der Unterschied zur Beschneidungspraxis anderer Völker wie zum Beispiel (nach Jer 9,24) der Ägypter, Moabiter, Ammoniter liegt: Es geht um das Zustandekommen und die Existenz des Volkes Gottes. Das Gebot an Abraham macht aus der allgemein-religiösen antiken Praxis mit ihren anthropologischen (Initiation ins Erwachsenenalter), hygienischen und moralischen Motiven ein spezielles Bundeszeichen. Jüdische Ausleger haben dazu auf das hebräische Idiom «einen Bund schneiden» (*karat berit*) verwiesen. Der Bund wird in Gen 15, 10 durch das Zerschneiden der Opfertiere geschlossen.¹⁹

Die Bundestheologie ermöglicht es Thomas auch, einem starren Ritualismus zu entgehen. Offensichtlich war die Diskussion ritueller Feinheiten angetan, die Beschneidung zu diskreditieren.²⁰ Die Frage nach dem Beschneidungstermin am «achten Tag» gehörte dazu. Thomas beantwortet die zum Teil skurrilen Einwände, die mit scheinbar einander widersprechenden Schriftstellen belegt



werden, mit einzelnen Argumenten aus der allegorischen Exegese, von denen uns einige heute ebenso kurios vorkommen.²¹ Immerhin ragen zwei sehr rationale Entgegnungen hervor: Einmal verweist er auf die zarte Natur der Neugeborenen, die von einer Beschneidung gleich nach der Geburt abbringt und sogar den Termin relativieren kann, zum anderen auf die Schrift (*ex auctoritate Scripturae*) und die übliche jüdische Praxis (*ex consuetudine Judaeorum*).

Wie der Christ Thomas Inhalt und Form der jüdischen Beschneidung betrachtet

Das Verstehen der Beschneidung als Glaubensbekenntnis hat bei Thomas nicht nur eine christologische Färbung. Er liest ganz wörtlich das Alte Testament und findet in Gen 17,10–14 die Anordnung Gottes, alle Männer in Israel zu beschneiden. Damit ist sie auch für die Christen zu respektieren; sie ist eine Anordnung Gottes, dessen «Werke alle vollkommen sind» (Dtn 32,4 Vulg.).²²

Darüber hinaus aber – und das bildet für Thomas die inhaltliche Brücke zur Taufe – ist sie «eine Art Bekenntnis zum Glauben an Christus»²³. Abraham hat als erster diese Verheißung bekommen («Segnen werden sich mit deinen Nachkommen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehört hast.» Gen 22,18) und er hat sich als erster von den Religionen getrennt. Beides, Verheißung und Auszug aus der Welt des Aberglaubens, macht Abraham zum Glaubenden.

Das ist in gewisser Weise Form und Inhalt dessen, was Thomas den Glauben nennt, den er in der Beschneidung bezeugt sieht. Das ist allerdings nur auf den ersten Blick eine christliche Reduzierung. Der Effekt dieser Sicht ist, dass der Glaube ins Zentrum rückt. Er ist das eigentlich Rettende. Thomas zitiert hier Augustinus, der ausdrücklich sagt: «Seitdem die Beschneidung im Gottesvolk eingesetzt war, vermochte sie den kleinen Kindern, die von alters her überkommene Erbschuld (*peccatum originalis*) heiligend zu tilgen; gerade so wie die Taufe (*sicut etiam baptismus*) vom Zeitpunkt der Einsetzung an zur Erneuerung der Menschen wirkkünftig zu sein begann.»²⁴

Dabei geht Thomas aber nicht den Weg, den Gregor der Große gegangen war, den er als Einwand zitiert und der – eine protestantische Position quasi vorwegnehmend – den bloßen Glauben (*sola fides*) Israels als rechtfertigend ansah und damit die Beschneidung als etwas Äußerliches entwertete.²⁵ Thomas denkt in der Kategorie eines Sakramentes. Er verteidigt auch den äußeren Ritus der Beschneidung als sinnvoll, denn dieses Zeichen vermittelt eine Gnade, insofern es ein Zeichen des Glaubens an das zukünftige Leiden Christi ist.

Zur selben Schlussfolgerung kommt er übrigens auch in seinen christologischen Artikeln des III. Bandes der *Summa*. Die *sacramenta legales*, die Sakramente



des Alten Bundes, betrachtet er dort unter dem Gesichtspunkt der Wirkung: Im Anschluss an Aristoteles kommt er zur Aussage, dass diese Zeichen, auch wenn sie nur «Bilder und Schatten der künftigen Dinge» waren, dieselbe Bewegung auslösen wie die Dinge selbst. Und so sagt er von den Juden, dass sie sich «mit demselben Glauben und derselben Liebe zu Christus erhoben» wie die Christen. Folgerichtig hebt er auch das *eine* Gottesvolk hervor und kommt zu einer Spitzenaussage, deren Tragweite in den folgenden Jahrhunderten nie ganz erkannt wurde: «Und so gehörten sie zum selben Leib der Kirche (*corpus Ecclesiae*), dem auch wir angehören.»²⁶ Vielleicht konnte der Satz nicht gewürdigt werden, weil man ihn wie selbstverständlich im traditionellen Vorverständnis der Substitution las und deswegen das Imperfekt («gehörten») als Kennzeichnung eines abgeschlossenen vergangenen Status und nicht als Markierung für ein «Schon-vor-uns» nahm, das von der Aussage über den vorgreifenden Glauben an und die antizipierende Liebe zu Christus aber impliziert wird. Ganz nebenbei treffen wir hier auch auf den erstaunlichen Kirchenbegriff des Thomas, den er mit den Vätern teilt: Die Kirche, durch das Leiden Christi gewirkt, ist im Letzten *ecclesia ab Abel* und besteht bereits als Volk Gottes in Israel.²⁷

Am Schluss der Beschneidungsfrage bleibt dennoch auch bei Thomas eine feine Unschärfe. Was ist dann der Unterschied zwischen Taufe und Beschneidung? Thomas sieht ihn in der Ausrichtung auf die gesamte Menschheit. Das Leiden Christi hat den Zugang zum Gottesreich allen ermöglicht. Er betont noch einmal, dass das erst möglich war *nach* dem Leiden Christi, also nachdem aus seinem Tod die Jüngergemeinde und damit die universale Kirche entstanden war. Vorher wäre die Taufe eine religiöse Waschung gewesen. Die Beschneidung hat gewissermaßen individuell den Zugang zur Heilsgeschichte ermöglicht. Hier bleibt er wenig konsequent, denn vorher hatte er deutlich Gottesvolk und Beschneidung als aufeinander bezogen gezeichnet. Immerhin fügt er einen doppelsinnigen Satz an: «Die Beschneidung aber würde, wenn sie nach dem Leiden Christi noch Geltung hätte, in das Reich einführen.»²⁸

Geltung hat sie, nach dem vorher von ihm Gesagten, nicht mehr für die Christen. Für die Juden hat er sie gegen alle christlichen Verleumder aber als sinnvoll verteidigt.

Inwiefern das Verständnis der Beschneidung vertieft wurde

Was bleibt für unsere Frage? Insgesamt bleibt uns die Welt und das Denken des Thomas in dieser Sache etwas fremd, wie die Reflexionen vieler mittelalterlicher Theologen. Sie lebten in der Selbstverständlichkeit einer Welt, in der Reich Gottes und christliche Reiche deckungsgleich schienen und alle

umfassten – bis auf die Juden. Selbst die Versuche der besten Köpfe, Judentum und Altes Testament zu verstehen und zu achten, erscheinen uns wegen ihrer christologischen Hermeneutik wie feindliche Übernahmen.

Wie kann man heute, in der Zeit einer exklusiven Dominanz des historischen Denkens noch urteilen, Abraham habe den Glauben an das künftige Leiden Christi bezeugt? Das kann nur noch als fromme Phantasie oder als Vereinnahmung verstanden werden. Als in der Theologie die *praeparativa* und die (*prae*)*figurativa* zum Überwundenen und vom Neuen Abgelösten wurden, war eine positive Sicht auf das Judentum verloren. Auch bei Thomas wetterleuchtet diese Gefahr.²⁹ Wenigstens kann von den wenigen, die bisher erwähnt wurden, gesagt werden, dass sie mit ihrer Sicht nicht einer Judenmission das Wort reden, sondern die e i n e Geschichte Gottes mit seinem Volk verstehen wollten.

Für uns ist wichtig, dass Thomas die Beschneidung auf die Ebene der Sakramente gehoben hat. Dass jede Zeit ihre eigenen Sakramente hatte, war von Augustinus her und ausgefaltet vor allem durch die Viktoriner in der Kirche Gemeingut. Die Geschichte war darin interessanterweise unterschieden in die drei Epochen vor dem Gesetz, die Zeit der Tora und die Zeit nach Christus.³⁰ Dahinter stand ein offener Sakramentenbegriff, der eigentlich erst in der Neuscholastik aufgegeben wurde.³¹ Vor allem war danach nicht mehr das Gottesvolk selbst als Gesamtsakrament oder Werkzeug im Blick, sondern nur noch die Kirche, die nicht mehr Instrument und schon gar nicht mehr ein aus der langen Geschichte Gottes mit Israel hervorgegangenes Volk war, sondern eine Art vollendete Gesellschaft, die ihre Herkunft verleugnet und ganz neu in die Geschichte eintritt.

Thomas schätzt die Beschneidung, weil sie eine *professio fidei* ist. Wenn also Jesus beschnitten wurde, haben ihn seine Eltern auf den «Bund» hin, also auf jenes Volk hin beschneiden lassen, in dem allein der Glaube an den wahren Gott bewahrt und unter tausenden Opfern durch ein sichtbares Volk und durch die treue Lebensweise der Einzelnen bekannt wurde. Hier stimmt Thomas ganz mit der jüdischen Sicht auf die Beschneidung überein. Jeremia hat sie – wie auch Ezechiel (vgl. Ez 44,7–9) – nicht als etwas Äußeres relativiert, aber auf ihrem eigentlichen Gehalt bestanden: sie zielt auf den Toragehorsam und auf die Verwirklichung der Sozialordnung im Gottesvolk ab. Deswegen ist immer wieder vom «unbeschnittenen Herzen» (Jer 4,4; 9,25; Lev 26,41) – dem Ort, wo der Mensch über seine Grundrichtung entscheidet – und vom «unbeschnittenen Ohr» (Jer 6,10) – dem Organ, durch das das Andere des Willens Gottes in den Menschen hineinkommt – die Rede. Auch am Schluss des großen deuteronomistischen Geschichtsrückblicks steht wie eine Art Quintessenz als Zielsinn der Beschneidung das toragemäße Leben als Konsequenz aus dem Glaubensbekenntnis, der *professio fidei* Israels: «Der HERR, dein Gott, wird

dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den HERRN, deinen Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast» (Dtn 30,6). Im Neuen Testament kehrt die Kritik an der fehlenden Beschneidung von Herz und Ohr wieder, auch wenn sie dort im Kontext der Auseinandersetzung um das rechte Verstehen der Person und der Nachfolge Jesu steht (vgl. Phil 3,3; Apg 7,51).³² Und umgekehrt: Dort, wo Jesus mit dem Grundgebot argumentiert (vgl. Mk 12,30 parr.), setzt er den in der Beschneidung geschlossenen Bund voraus.

Welche Folgen die Beschneidung Jesu hat

Deswegen bedarf der Vorschlag von Jan Heiner Tück, so wie er jetzt ist, einer weiteren Präzisierung. Das Judesein Jesu darf nicht als eine Art leere Hülse erscheinen. Seine Jüdischheit muss gefüllt, konkret erfasst, dargestellt und in ihren Konsequenzen bejaht werden, damit das Fest nicht nur wiederhergestellt, sondern akzeptiert wird. Dass Jesus Jude war, geblieben ist und auch als Jude eschatologisch gültig sein wird, ist nicht eine bloße Information über seine Person, so wie man von jemand sagt, er sei Italiener oder er stamme aus Hamburg. Es geht bei der Beschneidung natürlich um den konkreten Körper des Knaben Jesus aus Nazareth, damit aber folgerichtig auch um das Jüdischsein der Kirche, die sich als seinen Leib versteht. Selbst wenn Lukas nichts von der Beschneidung Jesu erzählt hätte, wäre sie im ganzen Neuen Testament präsent: ausdrücklich überall dort, wo sich Jesus auf die Tora bezieht und wo er das Grundbekenntnis Israels rezitiert. Wie immer man die einzelnen Worte historisch als Einzelaussagen auf Jesus zurückverfolgen kann, zeigt das Neue Testament, dass Jesus ganz diese *professio fidei* lebt.

An vielen Punkten zeigt sich dies: Wenn er souverän Familie und Clan relativiert: «Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln...» (Lk 8,21). Wenn er die Erwartung der Sündenvergebung durch Gott ganz an die Bereitschaft knüpft, zuerst zu vergeben: «Vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben...» (Mt 6,12). Wenn er realistisch auf die Möglichkeiten des Menschen blickt: «Was nennst du mich gut? Nur einer ist gut...» (Mt 19,17); «Wenn schon ihr, die ihr böse seid...» (Mt 7,11). Wenn er den rechten Gottesdienst ausnahmslos vom Verhalten zum Glaubensbruder abhängig macht: «Dann geh, lass deine Gabe liegen und versöhne dich zuerst...» (Mt 5,24). Wenn er dem Wunder des Gottvertrauens alles zutraut und zugleich alles für die Welt Notwendige in den Händen der Jünger sieht: «Gebt ihr ihnen zu essen...» (Mt 14,16). Dass dies in der Kirche so unbekannt geworden ist, und sie sich in ihrer Lebensweise auf weiten Strecken zurück-



entwickelt hat zu einer Praxis der Religionen, die Gott zum Ersatz und als Ausrede nimmt, hängt damit zusammen, dass sie das Jüdische an Jesus übersah und verneinte und damit das Jüdische an ihrem eigenen Leben verleugnete.

Jean Marie Lustiger (1926–2005), Erzbischof von Paris, hat diese Entwicklung scharf analysiert: «Die Heiden – selbst wenn sie Christen geworden sind – sind ständig versucht, die Sonderheit der Heilsgeschichte und der Auserwählung zu leugnen. Sie neigen dazu, Jesus zur bloßen Projektion des idealen Menschen zu machen, den jede Kultur und jede Zivilisation trägt. [...] Jede christlich gewordene Kultur läuft womöglich Gefahr, aus Jesus ihren Apollo zu machen und ihr eigenes Menschenbild auf ihn zu projizieren, um sich darin zu gefallen. Christus selbst, die Gestalt Christi in ihrer Wirklichkeit, kann jedes Gesicht der Menschheit annehmen, aber er kann dies nur, weil er vor allem anderen der in Bethlehem in Judäa Geborene ist.»³³

Das heißt: Eine Kirche, die auf einen quasi unbeschnittenen Jesus zurückgeht, enthält der Welt letztlich die Erfahrung vor, die nur das ganze geschichtliche Gottesvolk geben kann, die Offenbarung des wahren Gottes. Die Frage «Soll man das Fest der Beschneidung Jesu wieder herstellen?» kann man also eindeutig bejahen. Die Reform der unglücklichen «Reform» vor 40 Jahren kann aber nicht beim neuen Eintrag in den liturgischen Kalender Halt machen.



Anmerkungen

- 1 Jan Heiner TÜCK, *Jesus war Jude. Und es wäre ein starkes Zeichen gegen den Antisemitismus, wenn die katholische Kirche wieder daran erinnern würde*, in: NZZ, 28. Dezember 2018.
- 2 Ulrich HORST, *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn 2017.
- 3 Marie-Dominique CHENU, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg u.a. 1960, 267.
- 4 Ebd.
- 5 Vgl. zum Ganzen: Josef PIEPER, Über die geschichtliche Situation an der Universität Paris zur Zeit des Thomas von Aquin, in: DERS., *Werke in acht Bänden*, Bd. 2, Hamburg 2001, 156–160; 158; DERS., *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, München 1958, 15 f.; 91.
- 6 CHENU, *Das Werk des Hl. Thomas* (s. Anm. 3), 76.
- 7 Vgl. ebd., 271 f.
- 8 Der Breslauer Rabbiner Jakob Guttman (1845–1919) zeigte bereits Ende des 19. Jahrhunderts durch Textvergleiche, wie u.a. Thomas von Aquin Maimonides direkt übernommen hatte: vgl. Jakob GUTTMAN, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Göttingen 1891; DERS., *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902; den Hinweis verdanke ich dem Aufsatz von George Y. KOHLER, *Hermann Cohen und die Aufhebung der christlichen Alleinherrschaft in der Kultur*: https://www.academia.edu/40501247/Hermann_Cohen_und_die_Aufhebung_der_christlichen_Alleinherrschaft_in_der_Kultur (abgerufen am 23.12.2019); vgl. Ludger JANSEN, *Thomas von Aquin liest Maimonides. Eine argumentationstheoretische Analyse*, in: *Kirche und Israel* 19, 121–138; 121 (u.a. Dux I 33 in III Sent. d. 24 q 1 a. 3 c; und Dux III 24 in II Sent. d. 14 a. 2 ad 2); Marteen VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso*, in: *Angelicum* 37 (1960) 336–401; Avital WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maimonide. Un dialogue exemplaire*, Paris 1988; DERS., *Maimonide e Thomas. Un dialogue impossibile*, Fribourg 1989; Görgo K. HASSELHOFF, *Anmerkungen zur Rezeption des Maimonides in den*



- Schriften des Thomas von Aquin*, in: Wolfram KINZIG – Cornelia KÜCK (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*, Stuttgart 2002, 55–73.
- 9 Vgl. zum Ganzen: Ulrich HORST, *Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen*, in: DERS, *Thomas von Aquin. Predigerbruder und Professor*, Paderborn 2017, 201–229. Für die Tatsache einer heftigen Diskussion der Frage in der Zeit Anfang des 14. Jahrhunderts verweist Horst u.a. auf das Werk des Theologen und Bischofs Petrus de Palude (um 1280–1342) *Quartus sententiarum liber*.
 - 10 S.th. II–II q. 10 a. 12: *Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Iudaeorum filii invitis parentibus baptizarentur*.
 - 11 S.th. II–II q. 10 a. 12: *Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere*.
 - 12 Ql II q.5 a.2: *Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiae naturali. Filii enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero*; ebenso: S.th. II–II q. 10 a. 12.
 - 13 Ql II q. 5 a. 2; ebenso: S.Th. II–II q. 10 a. 12.
 - 14 S.th. II–II q. 10 a. 12 ad 2 und ad 3.
 - 15 Ql. q.5 a.2: *Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum: per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis*; S.th. II–II q. 10 a. 12.
 - 16 S.th. III q.70 a.1.
 - 17 Vgl. S.th. III q. 70 a. 2 ad 1.
 - 18 Vgl. S.th. III q. 70 a. 2 ad 2.
 - 19 Vgl. W. Gunther PLAUT, *Die Tora in jüdischer Auslegung: Bereschit. Genesis*, Gütersloh 1999, 173; 130.
 - 20 Vgl. S.th. III q 70 a. 3.
 - 21 Vgl. S.th. III q. 70 a. 3 ad 1 und ad 2.
 - 22 S. th. III q 70 a. 2 sed contra.
 - 23 S. th. III q. 70 a. 3 resp.
 - 24 S. th. III q. 70 a. 4 resp.; zit. wird aus: AUGUSTINUS, *De nupt. et Conc.* 11.
 - 25 S. th. III q. 70 a. 4, 2.
 - 26 S. th. III q. 8 a. 3 ad 3.
 - 27 Vgl. AUGUSTINUS, civ. XVIII, 52; weitere Belege bei: Yves CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, Düsseldorf 1952.
 - 28 S. th. III q. 70 a. 4 ad 4.
 - 29 Vgl. den eucharistischen Hymnus des Thomas «Pange lingua», in dessen letzter Strophe davon die Rede ist, dass der Neue Bund den Alten ablöse: *et antiquum documentum novo cedat ritui*; dazu: Jan Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 239f; Erich Zenger hat den Vers zugespitzt eine «antijüdische «Kampfparole» genannt, deren traditionelle deutsche Übersetzung («der alte [Bund] hat ein End») «theologisch noch viel schlechter» gewesen sei. Auch die neuere Fassung von Maria Luise Thurmair, die vom «Gesetz der Furcht» spricht, sei «beschämend»: Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Kevelaer 2011, 90f.
 - 30 Vgl. S. th. III q. 60 a. 5 ad 3; AUGUSTINUS, c. Faustum 16,17.
 - 31 Vgl. Friedrich Justus KNECHT, *Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte. Mit einer Anweisung zur Erteilung des biblischen Geschichtsunterrichts und einer Konkordanz der Biblischen Geschichte und des Katechismus*, Freiburg 1881, ²²1910, 297, der ganz im Unterschied zur mittelalterlichen Theologie jede rechtfertigende oder heiligende Wirkung der alttestamentlichen Geschichte verneint; zit. bei ZENGER, *Das Erste Testament* (s. Anm. 29), 91; Georg BRAULIK, *Gibt es «sacramenta veteris legis»? Am Beispiel der Beschneidung*, in: Georg BRAULIK – Norbert LOHFINK, *Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 369–401.
 - 32 Vgl. Rudolf PESCH, *Gott ist gegenwärtig. Die Versammlung im Volk Gottes in Synagoge und Kirche*, Augsburg 2006, bes. 144–152.
 - 33 Jean Marie LUSTIGER, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Frz. übers. v. Thorsten SCHMIDT, München 1992, 77f.



Abstract

Should the feast of Jesus' circumcision be restored? An answer from the thinking of Thomas Aquinas

In the course of the liturgical reform after the Second Vatican Council, the title "Circumcision of the Lord" was deleted from the ecclesiastical name of New Year's Day. What remained was the designation as the eighth day (octave) after Christmas and as the feast of Mary the Mother of God. Since then, this has been perceived by many as a deficit. In 2018 the Viennese dogmatist Jan Heiner Tück once again put forward the proposal of a »restoration of the feast of the circumcision of the Lord". Regarding this concern, it is interesting how detailed and how knowledgeable Thomas Aquinas, in his *Summa theologiae*, describes Jewish circumcision qualifying it as a genuine sacrament in which true faith is expressed. In the wide expanse of his thinking also the life of Thomas and his stays in Paris become more relevant. Christology is complete only when the figure of Christ is visible also to Christians as a Jewish figure.

Keywords: New Year's Day – liturgy – Jesus as Jew – circumcision – Thomas Aquinas – Christology

