

Die Gewalt in der Geschichte der Kirche

Von Juan Maria Laboa

Der Begriff Gewalt ist mehrdeutig. In unserer so verworrenen heutigen Gesellschaftssituation bezichtigen die Armen die Reichen, die Unternehmer die Arbeiter, der Staat die Terroristen, die ETA die Institutionen, der Klerus den Papst, die ethnischen Minderheiten die Bildungspolitik der zentralisierten Staaten der Gewaltanwendung.

Kann eine Institution wie die Kirche tätig sein und sich entfalten, ohne irgendeinen Druck auszuüben, ohne Strafen aufzuerlegen, ohne aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen? Kann eine Gesellschaft, die mehrere hundert Millionen Mitglieder zählt, sich entwickeln, ohne sich auf repressive Gesetze zu stützen? Wird eine Religionsgemeinschaft, die sämtliche Menschenklassen umfaßt, nicht das Bestreben haben, den Glauben der Schwachen zu behüten; wird sie sich nicht verpflichtet sehen, sich schützend vor die vielen ihrer Mitglieder zu stellen, die nicht über die nötige Bildung verfügen?

Das Thema ist verwickelt; man muß sich vor Vereinfachungen hüten. Einerseits ist zuzugeben, daß ein tiefer Umschwung in der psychischen Einstellung, ja in der vertretenen Lehre stattgefunden hat: von der Religion des Geistes und der sittlichen Kraft der ersten Christengemeinden ging man zu einer Kirche über, welche die Kreuzzugspredigt zu einer Institution macht, die Inquisition einführt, Unduldsamkeit praktiziert. Auf der anderen Seite haben wir über bereits in den ersten Zeiten vorhandene Keime und Anzeichen nachzudenken, welche spätere Situationen und Tätigkeiten nicht nur in sich bergen, sondern grundlegen und rechtfertigen.

Selbstverständlich behaupte ich nicht, ein umfassendes Panorama der betreffenden Episoden und Theorien zu bieten. Ich will einfach einige Fakten oder Themen der Geschichte der Kirche vorlegen, in denen ein Element der Gewalt, des Zwangs und der Unduldsamkeit vorherrscht, und die Argumente, Lehren und Beweggründe angeben, die dieses Verhalten rechtfertigen sollten.

Von einer verfolgten Kirche zu einer unduldsamen Kirche

Wie aus den auf uns gekommenen Dokumenten hervorgeht, gab in den ersten Jahrhunderten die reine Gewaltlosigkeit der Haltung und dem Empfinden der einzelnen Christen und Christengemeinden ihr Gepräge.

Was die persönliche Gewalttätigkeit betrifft, so nimmt man das Gebot, nicht zu töten, in absolutem Sinn; man läßt keine Ausreden und Ausnahmen zu. Der Christ darf nie und auf keine Weise die Gewalt erwidern, deren

Opfer er ist. Nicht einmal Rache ist erlaubt, weil diese Tod bringt. Christentum und Gewalt erscheinen unvereinbar.

Diese Haltung führt zu einer nahezu einmütigen Verwerfung des Kriegs und des Militärdienstes. Am Ende des zweiten Jahrhunderts verurteilt Tertullian, daß Christen sich ins Heer eingliedern. Maximilian formuliert die Einstellung der Christen so: »Ich darf nicht Soldat sein, ich darf nichts Übles tun, denn ich bin ein Christ.« Auch die »Apostolische Überlieferung« Hippolyts behauptet kategorisch: »Ein Soldat, der seinen Vorgesetzten untersteht, hat kein Recht, zu töten; wenn er den Befehl dazu erhält, darf er ihn nicht ausführen, und wenn er sich weigert, sich an diese Pflicht zu halten, muß er aus der Kirche ausgeschlossen werden.«

Der Konstantinische Frieden ändert die Haltung von Grund auf. Das Konzil von Arles (314) wird sogar dem ursprünglichen Motiv untreu und bedroht Soldaten, die desertieren, mit der Exkommunikation, »denn der Staat ist jetzt kein Verfolger mehr«. Natürlich tritt der Wandel nicht von heute auf morgen ein. Noch geraume Zeit später rät der heilige Basilius Soldaten, die sich die Hände mit Blut besudelt hatten, sich drei Jahre der Buße aufzuerlegen, und noch etwas später belobigt der heilige Ambrosius die Amtspersonen, die sich nach dem Fällen eines Todesurteils von sich aus der Sakramente enthalten.

Doch der Gesinnungswandel tritt in tausend Einzelheiten zutage. In einem Ausbruch von Läuterungseifer richteten die Mönche des Niltals in den Städten Zerstörungen an und geißelten die Leute in den Straßen. Im Bestreben, Christus nachzuahmen, der die Händler aus dem Tempel trieb, trugen sie keine Bedenken, den Sittenzerfall mit so groben Mitteln zu bekämpfen. Die Christen griffen die heidnischen Heiligtümer an und zerstörten sie, ohne auf diejenigen Rücksicht zu nehmen, die voller Vertrauen die Tempel aufsuchten. So verschwanden das berühmte Serapeion von Alexandrien (391) und so viele andere Tempel und Kunstdenkmäler; so kam es zu Ermordungen wie die der Hipatia in Alexandrien (415), und Akte der Unduldsamkeit rissen ein.

Man denkt nicht mehr an die Zeiten von einst, sondern erschwert den heidnischen Kult, begünstigt das Christentum und drängt es auf. Theodosius erläßt einige Gesetze, welche die neue Reichsreligion auch von der Staatsgewalt her und mit ihrer Hilfe stützen: »Es ist unser Wille, daß sämtliche Ortschaften, die durch unsere mildreiche Verwaltung regiert werden, die Religion bekennen, die der erhabene Petrus, der Apostel, den Römern gab . . . Wir verordnen, daß diejenigen, die sich an diese Regel halten, katholische Christen genannt werden. Die übrigen hingegen, die unseres Erachtens wahnsinnig und verrückt sind, werden die Schmach der häretischen Dogmen erleiden . . . Sämtliche Häresien sind durch die Gesetze Gottes und des Reiches verboten und müssen für immer ein Ende nehmen.«

Justinian erklärte alle Ungetauften für rechtlos und Häretiker für rechtlich unfähig, irgendein Amt zu bekleiden. Wir begegnen im Grunde schon hier der Auffassung des Mittelalters, wonach bloß Katholiken Bürger im Vollsinn sind und jeder Angriff auf den Glauben und die Kirche auch ein Angriff gegen den Staat ist.

Eine vollständige Umstellung war eingetreten. Man bestimmte aufgrund der staatlichen Gewalt, worin die Rechtgläubigkeit bestehe; man gab den Bischöfen und Priestern, den Kirchen und Bistümern Vorrechte, während man Häretiker und Heiden benachteiligte und strafte. Man wechselte wohl die Religion, nicht aber die Methoden; es waren zwar andere Personen, nicht aber andere Strukturen dar. Der Römische Staat verfolgte weiterhin Religionen und Sekten. Der Unterschied bestand lediglich darin, daß man jetzt auf die Mitarbeit der Christen zählte.

Freilich dachten gewiß nicht alle gleich. Schon im Altertum und im Mittelalter wußten der heilige Augustin, Ramón Lull, Petrus Venerabilis, Seripando u. a. m. zwischen der Verurteilung des Irrtums und der Verurteilung des Irrenden einen Unterschied zu machen. Diese Männer wiesen die Anwendung von physischer Gewalt bei der Bekämpfung des Irrtums zurück. Darin war eine echt christliche Auffassung über das Wesen der Religion enthalten: diese besteht in innerer Gerechtigkeit und im Geist und in der Wahrheit.

Unter dem Einfluß des Islams?

Die Kreuzzüge und der Heilige Krieg erscheinen in unseren Augen als höchst befremdliche Schauspiele des Mittelalters. Mit dem Schrei »Gott will es« verließen viele Christen Heim und Familie, um sich den Häretikern und Ungläubigen mit Gewalt zu widersetzen. Es kommt sogar zu der fesselnden und rührenden Episode des Kinderkreuzzugs. Die *Reconquista* in Spanien, die Kreuzzüge im Orient, die Kriege gegen die Katharer und Albigenser bilden klare Beispiele der Verquickung von Gesellschaft, Politik und Religion, doch dürfen wir nicht die streng religiöse Komponente vergessen, die dabei vorhanden ist. Der heilige Jakob persönlich kämpft in den Schlachten in Spanien mit; man gewährt denen, die sich auf das Schlachtfeld begeben, Ablass; denen, die im Krieg gegen die Ungläubigen sterben, sichert man, wie den Märtyrern, das Paradies zu, weil sie bei der Verteidigung der Christen sterben.

Der Krieg gegen die Ungläubigen galt als solcher von vornherein für gerecht. Das *Decretum Gratiani* (1160) legitimierte den Krieg und die Verfolgung der Nichtchristen und Irrgläubigen in der Meinung, wer sich der Wahrheit widersetze, sei zu verfolgen. Die gewöhnlichen Christen sahen den Mili-

tärorden und die mörderischen Kriege für das einzige Mittel an, um die Christen aus ihrer Unterdrückung durch die heidnischen Feinde zu befreien. Man hielt dies für einen Fall berechtigter Notwehr.

Meines Erachtens sind dies die beiden entscheidenden Beweggründe, die im Lauf der Jahrhunderte so oder so stets wiederkehren. Erstens die Rechte der Wahrheit, die zu schützen und zu erzwingen sind. Zweitens die Freiheit der Christen. Die Kirche und die Heiligen Stätten waren von den Barbaren bedrängt; die *Reconquista* schüttelte deren despotisches Joch ab, ein Joch, das nach den Chroniken dem gleichkam, unter dem die Welt vor der Erlösung durch Christus schmachtete. Die *Reconquista* war nicht nur ein Befreiungskampf, ein Krieg zur Verteidigung der Kirche, sondern auch ein missionarischer Krieg, um die Grenzen des Gottesreiches weiter hinaus zu schieben, freilich nicht durch Überzeugungsmacht, sondern durch Waffengewalt.

Allerdings waren nicht alle von der Güte dieser Methode überzeugt. Ramón Lull vertrat den Grundsatz, daß das gewaltsame Vorgehen durch eine andere, schon vom heiligen Franziskus vorgelegte Methode zu ersetzen sei: »Ich sah die weltlichen Ritter nach Übersee ins Heilige Land gehen in der irrigen Meinung, es sei mit Gewalt zurückzuerobern, bis schließlich alle dort zugrunde gingen, ohne daß sie ihr Vorhaben verwirklichen konnten. Deswegen dachte ich, daß diese Eroberung nicht anders vor sich gehen sollte, als wie Du, Herr, es mit Deinen Aposteln gemacht hast, das heißt durch Liebe, Gebete und Vergießung von Tränen. So sollen sich also die heiligen Glaubensritter auf den Weg machen, den Ungläubigen die Wahrheit der Passion verkünden und aus Liebe zu Dir das tun, was Du aus Liebe zu ihnen getan hast.«

Auch der heilige Dominikus wurde sich im Verlauf des Krieges gegen die Katharer bewußt, daß sich im Christentum die Wahrheit nicht mit Gewalt aufzwingen läßt, sondern daß man sich der Methode des Zuredens und Überzeugens bedienen muß, und aus dieser inneren Gewißheit ging der Predigerorden hervor. Roger Bacon vertrat ebenfalls die Auffassung: »Der Glaube ist nicht mit Waffengewalt in diese Welt getreten, sondern offensichtlich auf dem Weg schlichter Predigt.«

Doch herrschte die Überzeugung vor, daß es beider Methoden bedürfe. Gregor IX. sagt, es sei in den Augen des Erlösers ebenso gut, Ungläubige zu bekehren, wie mit den Waffen die Niedertracht der Sarazenen zu bekämpfen. Deswegen gewährte er den Dominikanern und Franziskanern, die nach Übersee entsandt wurden, den Kreuzzugsablaß. So sind die Forderung nach friedlichen Mitteln und die Überzeugung, daß der Glaube etwas Freiwilliges sei, mit der Meinung verquickt, daß der Krieg gerecht sei und daß die Feinde sich bloß mit Gewalt überwinden ließen.

Moralische Gewalt bei der Evangelisation

Wie steht das Christentum in der ersten Zeit da? Als eine Gemeinschaft, die ohne Sünde ist oder wenigstens mit all ihren Kräften ringt, sie zu überwinden; als eine Kirche der Nächstenliebe, die durch eine Gemeinsamkeit von Interessen, Absichten, Anstrengungen charakterisiert ist. Im Lauf der Jahre erkennt man die Christen dem Wort der Schrift gemäß daran, »wie sie einander lieben«. Die Kirche breitet sich kraft einer echten *metanoia* von Person zu Person aus.

Das Edikt von Mailand brachte die Gefahr mit sich, zu einer Zeit, da die Religion einer der wichtigsten Einheitsfaktoren war, das Christentum zur Staatsreligion zu machen. Bald versteht man die Nichtchristen nicht mehr und läßt sie nicht mehr zu.

Es ist lehrreich, die Geschichte der drei großen Evangelisationen durchzugehen. Unter Konstantin wird das Reich offiziell christlich, und Scharen von Leuten entschließen sich, kaum dazu vorbereitet, zur Taufe. Unter Chlodwig beschließen die Franken, unter Rekkared die Westgoten, unter Theodolinde die Langobarden, gemeinsam zum Katholizismus überzutreten. Es handelt sich stets um Massenbekehrungen der verschiedenen Barbarenvölker, denen immer die Taufe ihres Anführers vorangeht. Zwar griff man nur in höchst seltenen Fällen – in Norwegen, Island, Sachsen – zu physischer Gewalt, und selbstverständlich müssen wir mit dem Stammesdenken dieser Völker rechnen, doch können wir zweifellos nicht leugnen, daß eine Art moralischer Gewalt angewandt wurde, die der Praxis der ersten Jahrhunderte sicherlich zuwiderlief. Die Briefe Gregors d. Gr. an Augustin von Canterbury zeigen uns, daß es auch damals solche gab, die sich bewußt waren, daß die Bekehrung persönlich und verantwortlich zu geschehen habe.

Die damalige Haltung hatte verschiedenartige Beweggründe. Ich möchte auf ein Motiv hinweisen, das sich im Lauf der Geschichte immer wiederholt: die Überzeugung nämlich, daß die Religion die tiefste Kraft des Menschen und der Völker darstellt und daß infolgedessen, wenn man eine tiefe politische Einheit anstrebt, zuerst eine religiöse Einheit zu schaffen ist. Wenn die christlichen Fürsten des Mittelalters Gebietseroberung und Christianisierung in eins sahen, so taten sie das auch aus politischen Erwägungen, obschon auch rein religiöse Überlegungen nicht fehlten, vor allem die Überzeugung, daß das Wesen des Christentums den Charakter der Ausschließlichkeit besitzt.

Gleich verhielt es sich bei der Evangelisation Amerikas. Die Identifikation des Christentums mit dem mächtigen Kolonialherrn, dem Verteiler von Strafen und Gunsterweisen, stellte einen der negativsten, wenn auch andererseits unvermeidbaren Aspekte dieser Evangelisation dar. Statt zuerst zu evangelisieren und erst danach zu taufen, förderte man die Massentaufen in der

Überzeugung, daß eine nachfolgende Katechese die offensichtlichen Mängel dieses Systems beheben würde.

Das Zahlendenken war stärker als die Sorge um die Echtheit der Beweggründe. Die Überzeugung, daß einheimische Christen dem Kolonisationsland treuer seien, und selbstverständlich auch das Verlangen, daß die christliche Botschaft genommen werde, konnten viele Bekehrungen um ihre Echtheit bringen, da bei ihnen mehr das Interesse Spaniens und Portugals vorherrschte als die Einsicht in die Glaubwürdigkeitsmotive.

Eine westliche, irgendwie provinzielle Kirche

Wir dürfen das kulturelle Element nicht vergessen. Die heutige Geschichtsschreibung legt ihre Aufmerksamkeit nicht selten darauf, wie die einheimischen Kulturen Amerikas und Afrikas praktisch vernichtet worden sind, und schiebt die Hauptschuld daran der Kirche zu. Dazu ist folgendes zu sagen:

Da das Christentum eine geschichtliche Religion ist, die stark auf die Überlieferung Gewicht legt, haben seine semitischen Ursprünge und die ersten griechisch-römischen Einflüsse auf die Ausarbeitung seiner Lehre und die Bildung seiner Institutionen einen entscheidenden Einfluß ausgeübt. Doch obschon dies überaus wichtig ist, liegt das geschichtliche Problem nicht hier.

Die katholische Welt hat sich selbst in ihren unbedeutendsten Traditionen mit dem europäischen Kontinent, mit der lateinischen Sprache, mit der römischen Liturgie, mit einigen fränkischen und sächsischen Bräuchen identifiziert. Dieser Sachverhalt und die auf das Tridentinum zurückgehende Versteifung auf überwachte Einheit haben zu einer unduldsamen, engen Einförmigkeit geführt. In Europa sind die besonderen Riten – der gallikanische, der ambrosianische, der mozarabische Ritus – verschwunden, und auf anderen Kontinenten wurden die westlichen Bräuche, die Sprache des Römischen Reiches (für die dort keine Tradition vorlag), lateinische und europäische Riten aufgezwungen, trotz des Widerstrebens, das die neuen Christen gegenüber einigen dieser Bräuche empfanden.

Die Auseinandersetzung um die chinesischen Riten ist dafür beispielhaft. Mögen dabei auch Eifersüchteleien und Streitigkeiten zwischen verschiedenen Ordensgemeinschaften mitgespielt haben, mögen auch einzelne Maßnahmen angebracht gewesen sein, so zeigt sich dabei doch die Tendenz, mit Gewalt Entscheide über Dinge aufzuzwingen, die das Wesen der Religion nicht berühren, aber die Eigenpersönlichkeit der Völker und ihre Verbundenheit mit einheimischen Gebräuchen und Kulturen beeinträchtigen.

Gandhi warf den christlichen Missionaren einmal vor: »Ich habe nichts gegen das Bestreben einzuwenden, ohne Bedauern und Kompromisse mit dem

Alten zu brechen, das sich als etwas Schlechtes erweist; ich halte es aber für ein Verbrechen, daß man auch dann, wenn es sich um etwas handelt, das nichts Schlechtes an sich hat, um eine alte Gepflogenheit, die an und für sich empfehlens- und lobenswert ist, den Christen auffordert und antreibt, es aufzugeben. Dies gilt erst recht, wenn man weiß, daß dann, wenn man es aufgibt, die empfindlichen Gefühle der Rassengenossen, Verwandten und Freunde verletzt werden.«

Selbstverständlich spielen bei diesem so wichtigen Thema die jeweiligen Auffassungen über Einheit und Anpassung eine Rolle sowie der Sinn und Respekt für die Religiosität und Kultur der anderen Menschen. 1659 gab die Kongregation für die Glaubensverbreitung die Weisung: »Ihr sollt nicht darauf ausgehen und keine Argumente dafür vorbringen, andere Völker zu bewegen, ihre Riten, Bräuche und Gepflogenheiten zu ändern, außer wenn diese offensichtlich im Widerspruch zu der Religion und Moral stehen. Gibt es denn etwas Widersinnigeres, als die französische, spanische, italienische Geistesart oder die irgendeines anderen europäischen Volkes nach China zu verpflanzen? Führt nicht unsere Länder in ihr Land ein, sondern bringt ihnen einfach den Glauben . . .«

Man mag zweifeln, ob dies damals überhaupt möglich war. Auf alle Fälle war dies im allgemeinen nicht der Fall, obgleich einerseits kein Zweifel besteht, daß, wenn heute verschiedene Sprachen in Amerika am Leben geblieben sind und wenn wir heute die Geschichte und Bräuche der Inkas, Mayas und Azteken kennen, dies den Missionaren zu verdanken ist. Andererseits aber ist es verwunderlich, daß die liberalen europäischen Regierungen die Missionare in Übersee unterstützten, während sie gleichzeitig im eigenen Land die Kirche verfolgten. Darin kam ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß die Evangelisation sich in den Kategorien des Abendlandes abspiele und so dazu beitrage, die westlichen Kultur- und Lebensformen einzupflanzen.

»Cuius regio, eius et religio«

In der Unduldsamkeit des Mittelalters erblickt man im allgemeinen das Ergebnis einer zugunsten der Kirche allzuengen Verbindung zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Bereich. Die Reformation änderte die Richtung und stellte, nun zugunsten des Staates oder des Fürsten, eine Verbindung gleicher Art wieder her.

Das Grundprinzip, das im Augsburger Frieden aufgestellt wurde, ist im Grunde heidnisch, denn darin wird die Religion des Geistes der äußeren Gewalt unterworfen. Allerdings darf die kategorische Formulierung uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß seine Substanz erst dann vorhanden ist, wenn die staatliche Gewalt mit weltlichem Arm handelt. Was sonst bedeutet dann

das Augustinische »compelle intrare!«? »Diejenigen, die sich auf den Straßen und an den Zäunen befinden, das heißt in der Häresie und im Schisma, sind wegen der Gewalt, die die Kirche vermittlems der Religion und des Glaubens der Könige zur rechten Zeit von Gott erhielt, einzutreten verpflichtet.« Der Sinn, den diese Worte Augustins haben, liegt auf der Hand: Der Kaiser ist verpflichtet, diejenigen, die sich widersetzen, mit Gewalt zur katholischen Einheit zurückzuführen, und es besteht kein Zweifel, daß dieser Grundsatz je nach den Zeiten und Umständen auf diese oder jene Art in die Praxis übergeführt wurde.

Nachdem man einmal diese Richtung eingeschlagen hat, sind nur Machtmittel verwendbar, weil sie praktisch die einzig wirksamen sind: Gewalt, Unterdrückung, Zwang, Folter, Todesstrafe. Papst Gregor IX. schreibt 1231 die kaiserliche Verfügung Friedrichs II. von 1224 in sein Register ein, worin dieser die Häretiker um des Verbrechens der Majestätsbeleidigung willen zum Tode verurteilte, denn »es ist viel schwerwiegender, die ewige Majestät zu beleidigen als die zeitliche«. Von hier ist es nur noch ein Schritt bis zur Schaffung der Inquisitionsgerichte. Es sind gemischte, nicht selten unklare Gerichte, die aber auf jeden Fall voraussetzen, daß die religiöse Wahrheit durch politische, staatliche Machtmittel geschützt wird. Jahrhunderte zuvor schrieb Papst Julius (337–352) an sämtliche Bischöfe einen Brief, dessen Worte wie ein schmerzlicher Abschiedsgruß an die alte Freiheit der Martyrer klingen: »Meine Lieben, in der Kirche werden die Rechtsurteile nicht mehr dem Evangelium gemäß gefällt, sondern sie drohen mit Verbannung und Tod.« Es sind Worte, an die man in manchen Phasen der Geschichte der Kirche hätte denken sollen.

Von der Reformation an und vor allem im neunzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert gerät dieses Prinzip (»Cuius regio, eius et religio«) in Konflikt mit dem Kampf um das Erringen der Kultusfreiheit. Die Diskussionen über die Gewissensfreiheit haben gezeigt, wie eng die innere Freiheit und die Freiheit des äußeren Tuns zusammenhängen. Die menschliche Person muß ihre Überzeugungen nach außen manifestieren. In den Kultriten und -zeremonien findet diese Äußerungsbewegung ihren geläufigen Ausdruck. Wenn wir die Argumente durchgehen, mit denen am Zweiten Vatikanischen Konzil über die Vorlage über die Religionsfreiheit diskutiert wurde, so ersehen wir nicht nur die verschiedenen Haltungen, sondern vor allem auch die Begründungen, mit denen unsere Kirche gefochten hat, um ihre Ausschließlichkeit zu verteidigen. 1869 hat ein Bischof, der am Ersten Vatikanischen Konzil teilnahm, klar auf das Hauptargument hingewiesen: »Die Gewissensfreiheit zulassen heißt dem Irrtum die gleichen Rechte und Vorrechte geben wie der Wahrheit.« In einem Brief an Zar Alexander brachte Papst Gregor XVI. die Kehrseite dieser Befürchtung zum Ausdruck: »Gewissensfreiheit bedeutet nicht die Freiheit, gewissenlos zu sein.«

Die Unterstützung durch den Staat hatte zur Folge, daß die Kirche sich sehr oft mehr auf die Polizei als auf die persönliche Überzeugung der Gläubigen verließ, wenn diese das Sonntagsgebot halten sollten, daß sie mehr auf die Macht des Staates als auf das Verantwortungsbewußtsein der Gläubigen, mehr auf die Inquisition als auf ihre Überzeugungsfähigkeit vertraute. Der liberale Staat zwang die Kirche, die nun keine Mittel des Zwangs mehr besaß, an pastorale Methoden zu denken, die mit der Freiheit des Individuums rechnen und die christliche Botschaft so darzustellen suchen, daß sie zu packen und zu überzeugen vermag.

Auf diese Weise ging man dazu über, ein Prinzip zur Geltung zu bringen, das in der Theologie stets verteidigt, aber in der Praxis nicht nur mißachtet, sondern aufgegeben wurde, das Prinzip nämlich, daß der Glaube ein freier Akt des einzelnen Menschen ist. Sobald und so lange die politische Macht und die Religion ein unauflösliches Zwiegespann bildeten, konnte diese Freiheit kaum gegeben sein.

Gewalt und Macht

Bringt nicht jegliche Macht einen Anfang von Gewalt mit sich? Muß die christliche Kirche nicht von dem Moment an, da sie irgendwie zu einer Macht wird, sich dazu verurteilt zu sehen, Gewalt auszuüben, um diese Macht aufrechtzuerhalten und zu steigern? Der große Test, um die Grundhaltung einer Sekte oder einer Kirche zu prüfen, ist die Machtprobe.

Von seinem Wesen und seiner Struktur her war der Römische Staat der Auffassung, die Religion habe dem Staat zu dienen. Die Freiheitskraft der Kirche gegenüber dieser Auflage zeigte sich in einem heiligen Athanasius, einem heiligen Johannes Chrysostomos, einem heiligen Ambrosius und noch anderen. Sobald aber diese Kirche den Gipfel der Macht erklomm, verlor sie ihre Freiheit und fiel in die Versuchung, den Staat in ihren Dienst zu nehmen.

Für Eusebius von Caesarea stellt der Friede des Römischen Reiches die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments dar. Mit seiner Deutung verlegte er in die politische Sphäre, was nur im religiösen Bereich Geltung haben kann; die religiöse Eschatologie wird so zu einer politischen Vision, die nicht auf die Zukunft bezogen wird, sondern sich im Römischen Reich verwirklicht wähnt. Im römisch-christlichen Imperium verbinden die Christen den Glaubensgedanken mit dem Autoritätsbegriff und schreiben dem Kaiser, der »*Dei gratia*« regiert, eine religiöse Sendung zu.

Die gregorianische Reform – die »*dictatus papae*« bilden das auffälligste und bezeichnendste Element – und die Bulle »*Unam Sanctam*« des Papstes Bonifaz VIII. markieren die Umkehr der Bewegung: Es ist nun die geistliche

Macht, die jetzt auch das weltliche Schwert besitzt, sich seiner bedient, es verwendet. Dieser Gedanke war stets eine unselige Versuchung für die Kirche. Das Reich Jesu Christi ist nie von solchen Bischöfen aufgebaut worden, die ebensowohl Staatsbeamte und Politiker waren. Die Freiheit wird hervorgebracht durch Kampf, durch Unabhängigkeit, durch Treue zum Evangelium.

Meines Erachtens müssen wir die Behauptung »Extra Ecclesiam nulla salus« in diesem Rahmen sehen. Als das Christentum zur Macht gelangte, wirkten sich deren Methoden auf diesen Grundsatz aus, was zuerst theoretisch und dann physisch zum Ausdruck kam. In einer Zeit, wo die natürliche Ordnung mit Gewalt der übernatürlichen unterworfen wurde, wo der Sinn für die bürgerlichen und individuellen Rechte, für die soziale Gerechtigkeit und ihre berechtigten Forderungen gering war, konnte die Überzeugung, es gebe außerhalb der Kirche kein Heil, wenn man dazu noch im Besitz der Macht stand, zu allerlei Übertreibungen und Verirrungen führen, und sie führte auch tatsächlich dazu.

Aus diesem Grund war die Haltung der Christen und des Christentums manchmal nicht so umgestaltend, wie sie es sein könnte und sollte. Denken wir, um ein Beispiel zu nehmen, an die Stellung zur Sklaverei. In der Urgemeinde konnte der Sklave, der Arme sich dem Mächtigen und Reichen gleichgestellt wissen, wenn er seine Situation im Licht Christi neu verstand, doch diese neue Wirklichkeit war nicht in Rechtsnormen gefaßt. Der Mächtige und Reiche mußte seinerseits den Sklaven mit anderen Augen ansehen, ohne daß er ihn auch bürgerlich freilassen mußte. Die Tragik war nun die: Als etwas mehr als zweihundert Jahre später die Christen zur Macht gelangten, ihr erster Eifer erkaltet war und sie sich von dieser Macht bestimmen ließen, gestalteten sie die Rechtsordnung nicht nach bestem christlichen Geist, und so wurde die Abschaffung der Sklaverei von einer menschlichen Bruderschaft und nicht von einer Bruderschaft in Christus inspiriert. Jeder menschlichen Macht wohnt eine Dynamik inne, die nach und nach Zwang ausübt und fast immer – immer? – dem Evangelium widerstreitet.

Noch Jahrhunderte später blieb die Ekklesiologie Bellarmins durch dieses politische Modell bestimmt, und die Kirche, die er uns präsentiert, gleicht mehr dem Staatswesen von Venedig als einer Gemeinschaft von Gläubigen. Es war schwierig, das Bewußtsein zu überwinden, eine perfekte Gesellschaft, eine weltliche Institution zu sein, mit allen möglichen Organen und Einrichtungen ausgerüstet, die sich mehr zum Befehlen als zum Dienen, mehr zum Zügeln als zum Lenken eignen. Die Institution Rosminis in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts blieb unberücksichtigt, ja wurde verurteilt. Erst als die Kirche verfolgt, aufgegeben und an den Rand gedrängt wurde, nahm sie gezwungenermaßen eine Umstellung vor und entdeckte in ihrer Überlie-

ferung Haltungen und Lehren, die nicht ganz vergessen, aber verdrängt und um ihre Wirkung gebracht worden waren.

Die Gewalt des Integralismus; das Wüten gegen den Modernismus

Die Geschichtswissenschaft entdeckt im Schoß der Kirche selbst nicht weniger auffällige, nicht weniger klare beklagenswerte Äußerungen von Intoleranz. Dadurch, daß man eine konkrete Spiritualität, eine besondere Form des Verständnisses des Christentums für das Christentum als ganzes nahm, kam es zu ständigen innerkirchlichen Verstößungen und Verfolgungen.

Die jansenistische Kontroverse und das uns näher liegende Beispiel des Opus Dei veranschaulichen die Gefahr, daß sich eine Ordensgesellschaft, ein Institut oder eine Gruppierung mit dem Wohl der Kirche identifiziert. Dies führt stracks zu Unduldsamkeit: man verwirft die in der Christengemeinde bestehenden unermesslichen Möglichkeiten, die Botschaft des Evangeliums unterschiedlich auszulegen je nach der Geisteshaltung, kulturellen Prägung und geschichtlichen Sensibilität, die im Lauf der Jahrhunderte zu verschiedenen Schulen der Spiritualität und Weisen des Christseins geführt haben. Die Kirche wird dann zu einer monolithischen, unbehaglichen Gesellschaft, statt daß sie eine brüderliche, freudige Gemeinschaft ist.

Diese Gefahr verschärft sich in Situationen der Krise und der Spannung. Auf das grellste Beispiel stoßen wir in der Krise der Unterdrückung des Modernismus. Dabei soll es hier nicht um die theologischen und exegetischen Fragestellungen gehen. Ich möchte nur an die bange Atmosphäre erinnern, die damals in der Kirche herrschte. Wir alle sind der Auffassung, daß nicht nur die Theologen Rechte haben, sondern daß das gläubige Volk ihnen gegenüber Anspruch darauf hat, nicht verwirrt und desorientiert zu werden. Doch damals wurde der Forschung, der Reflexion, dem Studium der Weg verstellt. Nicht nur wurde jede neue Auffassung abgewiesen, jeder Zweifel als sündhaft angesehen, sondern es konnte sogar als verdächtig betrachtet werden, wenn man nicht einfach jeden Brauch, jede Routine akzeptierte. Die Kirche scheint sich mehr vor dem Ärgernis zu fürchten, das die Schwachen, das gläubige Volk nehmen könnte, als vor dem Anstoß, der den Starken – den Theologen und Gebildeten – bereitet werden könnte, und sie handelt wie es scheint dementsprechend. Nur ist ihre Verantwortung ungeheuer, wenn sie belanglose, zufällige Bräuche, Gepflogenheiten und Überlieferungen mit Kanonen verteidigt oder sich evangeliumswidriger Methoden bedient, um die Wahrheit oder die authentische Lehre zu schützen.

Die Überzeugung von ihrer Exklusivität hat die Kirche mit Recht zum Bestreben veranlaßt, sich nicht von andern religiösen Strömungen anstecken zu lassen, sich von Synkretismus freizuhalten. Innerkirchlich hat damit die

Versuchung bestanden, diese Exklusivität auf eine der möglichen Optionen zu übertragen. Wie viele ungerecht Verstoßene oder Verurteilte hätten das kirchliche Leben bereichern können, wie viele von ihr Verbannte wären freudig im Schoß der Kirche verblieben! Carranza, Lamennais, Newman, Genocchi, de Lubac und so viele andere hätten die Kirchen wahrscheinlich mit neuen Einsichten bereichert, wenn ihre Einstellung nicht in einem gegebenen Moment verworfen worden wäre. Selbstverständlich darf niemand der Kirche das Recht absprechen, ihre Lehre und den Wesensgehalt der Botschaft Jesu zu schützen; ich weise nur auf die Gefahr hin, sie ausschließlich mit einer der möglichen Optionen zu verteidigen und jeden Erneuerungs- oder Reformgedanken, der außerhalb des Apparates aufkommt, als Auflehnung, Verruchtheit oder Irrtum zu bezeichnen.

Die Unduldsamkeit des Progressismus

Der Integralist fürchtet sich vor dem Progressisten und betrachtet ihn als feindlichen Eindringling, während der Progressist den Integralisten verachtet und ihn als ungebildet und nicht auf der Höhe stehend beurteilt. Ihre Unfähigkeit zum Dialog tritt in der Geisteshaltung zutage, die für sie charakteristisch ist.

Die progressistische Mentalität war oft elitär, aufgeklärt, der Volksfrömmigkeit gegenüber unduldsam, überfordernd. Montanus, Tertullian und viele weitere Puritaner, die es im Lauf der Geschichte gab, wollten die Schwachen, Unreinen, ungenügend Gebildeten aus der Kirche ausschließen. Sie verlangten eine absolute Einsatzbereitschaft, Hingabe und Sündelosigkeit, und verachteten diejenigen, die unsicher einhertappten oder ihre Religiosität widersprüchlich äußerten. Wie die Integralisten, wenn auch aus anderen Beweggründen, teilten sie die kirchliche Gemeinschaft manichäisch in Gute und Böse ein und verherrlichten die einen und verteufelten die andern.

Oft führt diese Haltung zu religiösem Individualismus und wird offen intolerant, vor allem gegenüber der Kirche, die ihren Gliedern eine genau gefaßte Dogmatik, eine rigorose Disziplin auferlegt. Sie weist nicht nur die Institution zurück, sondern auch diejenigen Mitglieder, die sich ihr fügen und in ihr bleiben. Katharer, Albigenser, Montanisten und viele andere haben sich schließlich in geschlossenen Gruppen, in Sekten geflüchtet, die der Selbstzufriedenheit frönen in der Überzeugung, die einzigen echten Christen zu sein. Da sie vermeinen, mit der Wahrheit identisch zu sein, sind nach ihrer Ansicht nicht sie es, die aus der Kirche austreten, sondern wird die Kirche sich selbst untreu, wenn sie nicht ihren Ratschlägen folgt.

In unserer heutigen Zeit steht dieser Progressismus in der Nachfolge der Bourgeoisie des neunzehnten Jahrhunderts. Er ist sehr um die Freiheit der

Forschung, der Theologie und der innerkirchlichen Menschenrechte besorgt, kümmert sich aber wenig um die soziale Lage und die wirklichen Sorgen des Volkes und begreift sich als Gruppe elitärer Intellektueller.

Rechtfertigung von Lehren und Haltungen

Beide Linien, die tolerante und die rigorose, stoßen im Alten und im Neuen Testament gleich auf Beispiele und Texte, die ihre Behauptungen bestätigen. Einerseits läßt sich aufzeigen, daß die ganze Heilsgeschichte von Gewalttaten begleitet war: was Abraham tat, um Lot zu befreien, war Gewalt; was von Israel in Ägypten berichtet wird, war Gericht; die Auszugserzählungen strotzen von Gewalt; die Besetzung Kanaans durch Israel war nichts anderes als ein Akt der Gewalt gegen die rechtmäßigen, friedlichen Besitzer; was Israels Richter verübten, war Gewalt, und zweifellos waren die Propheten nicht selten Agitatoren. Auch in den Evangelien begegnen wir Stellen, die diese Haltungen bestätigen könnten, obschon die pazifistische Linie deutlich obenaufschwingt. Die Parabel vom Unkraut im Weizen mit der Schlußfolgerung, daß man zuwarten und nicht voreilig sein müsse, rechtfertigt zweifellos diese Einstellung. Auf alle Fälle führte die Textmanipulation zur Verhärtung der gegenteiligen Positionen. So erblickten die verschiedenen christlichen Kirchen in den schrecklichen Strafen, die das alte Gesetz gegen Gotteslästerer, Götzendiener und falsche Propheten vorsah, Gebote, die immer noch Geltung hatten gegenüber den Häretikern.

Innerhalb der Kirche erhält das »compelle intrare!« eine unmittelbare Deutung: die Exkommunikation. Die Begriffe gut und böse, rechthgläubig und häretisch, heilig und sündig benennen eine sicherlich wichtige Realität, enthalten aber zweifellos einen Keim zwangsläufiger Spaltung.

Eusebius von Cäsarea behauptet, das Römische Reich sei die sichtbare Erscheinungsform des Gottesreiches. Diese Gleichsetzung des Staates, der nicht ohne institutionalisierte Gewalt auskommt, mit dem Gottesreich führt zu unseligen Konsequenzen: nicht nur sind die Feinde des einen auch Feinde des andern, sondern auch die Pläne sind die gleichen, die Mittel und die Ziele sind die gleichen. Konstantin wird zum Pontifex für die äußeren Angelegenheiten, aber der Papst behauptet, er besitze beide Schwerter, das weltliche und das geistliche. Ein Glaube, eine Kirche, ein König. Diese verquickte Einheitsgesellschaft konnte weder Häretiker noch autonome Menschen zulassen, sie konnte Dissidenten im Sprechen, im Tun oder Denken nicht zulassen.

Vom Leben im »contemptus mundi« geht man dazu über, sich bei der Evangelisation weltlicher Methoden zu bedienen. Dabei spielt das Denken an die Erbsünde, an die Schwäche des Menschen mit sowie die Auffassung, man

müsse diesem behilflich sein, die Versuchung und die Sünde zu überwinden. Man ist von der ausschließlichen Wahrheit des Christentums überzeugt und von dem, was dies erfordert. Die Kirche schützt von vornherein die Rechte des Christen und so verurteilt sie fast zwangsläufig die fortschrittlicheren Theologen, die Häretiker, verstößt die »Neuerer«, will von Experimenten nichts wissen, verwirft die Methoden, die sich noch nicht bewährt haben. Die Verwendung von Methoden der »Macht« führt notwendigerweise zum Gebrauch von Methoden des Aufzwingens und Unterdrückens, mit einem Wort der Gewalt. Von dieser Auffassung kommt man leicht, ja fast unwillkürlich zur Idee einer Religion, die Polizei spielt, einer Religion der Ordnung, eines Christentums des Gesellschaftsfriedens. Napoleon und weitere Politiker nach ihm haben sich der Religion in diesem Sinne bedient: als eines Mittels, Unzufriedenheit, Auflehnung, Insubordination zu zügeln, als eines Instruments, das die Gesellschaft stabilisiert.

Im Mittelalter konnte die Evangelisation nicht Wurzel schlagen, wenn ihr nicht eine politische Eroberung vorausging, und diese verfestigte sich, wenn die Sieger und die Besiegten die gleiche Religion hatten. Unsere europäische Geschichte in diesen Jahrhunderten ist eigentlich die Geschichte der Bildung einiger Völker dank zahlreicher Einigungen und Integrierungen durch das, was dann die Religion für das auf diesem Weg hervorgehende Volk war. Neben dem missionarischen Eifer spielt also bei der Evangelisationsarbeit zweifellos auch eine politische Komponente mit.

Für die Kirche ging nämlich der Friede aus der religiösen Einheit hervor. Es herrschte eben die allgemeine Auffassung, daß die Religion die Grundlage der politischen Einheit bilde und daß es zwangsläufig zu schlimmster Unordnung führe, wenn im Staat eine Vielzahl von Bekenntnissen bestehe. Der Dissident wurde somit als eine Gefahr für den Staat und für die Kirche angesehen. Der Politiker fürchtete sich vor jedem Spaltungselement, und der Häretiker galt als solches. Schon im Römischen Reich wurde eine umfassende Gesetzgebung gegen die Häretiker promulgiert. Wegen der Verstockung und der Brutalitäten der Donatisten änderte der heilige Augustinus seine Auffassung und trat für die Anwendung äußerer Gewalt gegen die Häretiker ein. Auch die Inquisition, die Repression, die Religionskriege, der Grundsatz »Cuius regio, eius et religio« gingen aus dem Bestreben hervor, die religiöse und die gesellschaftliche Einheit aufrechtzuerhalten.

Thomas von Aquin vergleicht den Häretiker mit dem Falschmünzer. Er ist für die Gesellschaft ein Übel, das mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln auszumerzen ist. An anderen Stellen sagt er, man dürfe ein Übel, das »ein größeres Gut verschaffen oder ein noch schlimmeres Übel verhüten lasse, nicht gutheißen, aber tolerieren«, doch sagt er dies in bezug auf Heiden und Juden. Jahrhunderte später, als in einer Welt, die kriegsmüde ist, der Toleranzgedanke aufkommt, wird dieses Argument auf die Haltung gegenüber

Häretikern übertragen. Man fragte sich: Wäre es nicht besser, diese Protestanten so zu behandeln, als ob sie Ausländer wären, und auf sie die Verhaltensmaßregeln anzuwenden, an die sich schon seit langem die Päpste gegenüber den Juden und ihrem Kult hielten? Erst das Zweite Vatikanische Konzil wird in der Auffassung über die Religionsfreiheit zu einem radikalen Wandel führen.

Im Verlauf der Geschichte läßt man es an Respekt vor dem Menschen fehlen. In der Geschichte der Kirche gilt die Wahrheit oft mehr als ihr Subjekt und die Liebe. Einzig die Wahrheit besitzt Rechte, der Irrtum aber keine. Wozu diese Behauptung führt, ist in jedem Jahrhundert ersichtlich. Freilich gibt das Evangelium der Person ihre Bedeutung, und in allen Epochen haben die Theologen, Priester wie Laien, die Rechte des irrenden Gewissens proklamiert. Francisco de Vitoria, Erzbischof Carrara, Juan de la Peña und viele andere verlangen, die Menschen nicht zur Bekehrung zu drängen. Doch da man die Mayas und Azteken für minderwertig hält, sind sie damit einverstanden, daß man sie unterdrückt. Man hing also hierin auch von der Kenntnis ab, die man von den Völkern und der Anthropologie hatte. Bartolomé de las Casas trat mit allen Kräften für die Indios ein, kümmerte sich aber nicht so sehr um die Schwarzen, wahrscheinlich deshalb, weil er diese für minderwertig ansah. Im neunzehnten Jahrhundert kämpfte die Hierarchie um die Aufrechterhaltung einiger Strukturen, die, einschließlich des Zwanges, dem schwachen Menschen eine Stütze sein sollten. Die liberal Eingestellten zogen es vor, ihn zu erziehen und seinem Verantwortungsbewußtsein zu überlassen. Die einen wollten, daß die Kirche allen Menschenklassen Obdach gewähre, die anderen waren mehr oder weniger bewußt der Meinung, die Kirche sei nicht für alle da. Man weiß nicht sicher, ob diese darauf vertrauten, daß Gott die Auserwählten bestimme, oder ob es die Auserwählten selbst sind, die mit ihrer Haltung den Ausschlag geben.

Da die politischen und religiösen Institutionen so verwickelt sind und eine solche Menge von Theorien und Systemen vorliegt, tun wir gut daran, die Realitäten dieser Geschichte nicht mit allzu vereinfachendem Blick zu betrachten und zu beurteilen. Wahrscheinlich müssen wir berücksichtigen, was für einen Begriff jeweils die betreffende Epoche vom Dissidenten hatte. Die Gesellschaft hält sich stets an einige Spielregeln, die allerdings nicht jederzeit die gleichen sind. Während Jahrhunderten hatte die Gesellschaft eine sehr klare Vorstellung darüber, wo sie der Wahrheit begegne, und der auf tausend Weisen an den Rand geschobene Dissident versteifte sich auf seinen Irrtum. Heute aber sind der Irrtum und die Gewalt zu etwas ganz Anderem geworden. Heute fahndet man nicht mehr nach Lutheranern und Calvinisten, verfolgt nicht mehr sie, sondern solche, die das Staatsoberhaupt angreifen oder Anarchisten sind. Man hält sich immer an einige Spielregeln, und wer sie in die Praxis überführt, endet damit, daß er Gewalt übt. Die erste und die letzte

Frage ist stets die gleiche: Darf sich die Kirche der gleichen Mittel, der gleichen Spielregeln bedienen wie die menschliche Gesellschaft? Führt dies nicht dazu, daß man alles aufgibt, was am Christentum neu ist, daß man die Welt, die doch von Christus verworfen wurde, annimmt? Denn für den, der an Christus glaubt, sind weder die Notwendigkeit noch die Zwangsläufigkeit noch die Gesetze noch die in den menschlichen Beziehungen gerade geltenden Normen das letzte Wort.