

HANS MAIER · MÜNCHEN

COMPELLE INTRARE

*Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges
im abendländischen Christentum**

1. Die Ausgangslage

Der sittlichen Pflicht, die Wahrheit zu suchen und der erkannten Wahrheit zu folgen, kann der Mensch nur in völliger Freiheit entsprechen. Daher verbietet sich staatlicher oder kirchlicher Zwang in Religionsdingen von selbst. Diese Einsicht war in der christlichen Theologie schon früh verbreitet und ist in vielen patristischen Texten belegt. In ihnen spiegelt sich die Befreiung des christlichen Glaubens vom Druck der antiken Staatskulte: an die Stelle kollektiver Rituale trat immer stärker das persönliche Bekenntnis von Einzelnen.

In Sachen Religion allein der eigenen Überzeugung gemäß zu handeln ist deshalb nach Tertullian ein Menschenrecht. Religion leidet keinen Zwang, am wenigsten durch Religion selbst – «*nec religionis est cogere religionem*». ¹ Denn dass jemand unter Zwang etwas verehrt, das er im Ernst gar nicht verehren will, sagt Lactanz, kann nur zu Heuchelei und Simulantentum führen. ² Im Kirchenrecht entwickeln sich in den mittelalterlichen Jahrhunderten entsprechende Rechtsgrundsätze. So hält Gratian daran fest, dass «zum Glauben niemand zu zwingen ist» (*ad fidem nullus est cogendus*), ³ und Thomas bekräftigt diesen Satz mit dem Hinweis, der Glaube sei Sache des (freien) Willens. ⁴ Entsprechende Festlegungen der Kanonistik reichen bis in die Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein. Sowohl das alte wie das neue Kirchenrecht halten bis heute strikt an der Ablehnung des Glaubenszwanges fest. Der Codex Iuris Canonici von 1983 enthält den Satz: «Nie-

HANS MAIER, geb. 1931, ist em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, ehemaliger Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus sowie 1988–1999 Inhaber des Münchener Guardini Lehrstuhls. Er ist Gründungsmitglied und Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

mand hat das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.»⁵

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass es in der Geschichte des Christentums immer wieder Gewalt in Sachen Religion gegeben hat, Gewalt auch «im Namen der Religion» – das springt jedem Betrachter, der die Zeugnisse ansieht, ins Auge. Über Macht und Zwang in der Kirche, über die Gewalttaten von Christen, über die sogenannte «Kriminalgeschichte des Christentums»⁶ gibt es mittlerweile eine umfangreiche, oft recht polemische Literatur. Die Geschichte des Christentums wird jedoch heute nicht nur von außen, von Gegnern und Feinden, kritisch in den Blick genommen. Auch unter Christen spielt die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine wichtige Rolle. Insbesondere die katholische Kirche hat in jüngster Zeit vielfältige Initiativen ergriffen, fragwürdige Vorgänge ihrer Geschichte genauer zu erforschen – nicht in apologetischer Absicht wie meist in früheren Zeiten, sondern durchaus mit dem Willen zu Aufklärung und Remedur. So hat Papst Johannes Paul II. in seiner berühmten Vergebungsbitte am 12. März 2000 das vorausgehende allgemeine und besondere Schuldbekenntnis auf die gesamte Vergangenheit der Kirche bezogen. Zweitausend Jahre kirchlicher Praxis bei der Verkündung des Evangeliums stehen zur Debatte. Das Fazit in den Worten des Papstes: «...oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben [...] Vergib uns!»⁷

2. *Das Corpus delicti: Compelle intrare*

Unter den theologischen Begründungen für Gewalt in Religionsachen hat die Figur des biblischen «compelle intrare» zurecht die größte Berühmtheit erlangt. Es ist eine überaus griffige Figur; die Belege reichen durch die ganze Kirchengeschichte: von Augustin bis zu den Reformatoren, von den spanischen Scholastikern bis zu Theologen der modernen Volksmission. Das «compelle intrare» bot über lange Zeiten einen unauffälligen, einen, wie es schien, legitimen und unanstößigen Einstieg in die schwierige Problematik Religion – Mission – Gewalt.⁸

Zunächst sei der einschlägige Text zitiert. Er steht im Lukasevangelium im 14. Kapitel, Vers 16–24. Dort ist die Rede von dem Hausvater, der ein großes Abendmahl bereitet und viele Gäste dazu einlädt. Doch die Geladenen fangen an, sich zu entschuldigen: der eine hat einen Hof erworben (im Griechischen heißt es: einen Acker) und muss hingehen, um ihn anzusehen; der andere hat fünf Joch Ochsen gekauft und muss sie beschauen; der dritte hat eine Frau genommen und kann deshalb nicht kommen. «Und der Knecht kam zurück und berichtete das seinem Herrn. Da ward der

Hausvater zornig und sprach zu seinem Knechte: Geh schnell hinaus auf die Straßen und Gassen der Stadt, und führe die Armen, Schwachen, Blinden und Lahmen hier herein. Und der Knecht sprach: Herr, es ist geschehen, wie Du befohlen hast; aber es ist noch Platz übrig. Und der Herr sprach zu dem Knechte: Geh hinaus auf die Landstraßen und an die Zäune und nötige sie hereinzukommen, damit mein Haus voll werde. Ich sage euch aber, dass keiner von den Männern, die geladen waren, mein Abendmahl verkosten soll.»⁹

«...et compelle intrare, ut impleatur domus mea» heißt die Stelle im Vulgata-Text. Griechisch lautet sie: «καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος». «Nötige sie hereinzukommen» – das ist wohl die angemessene, sachlich am besten treffende deutsche Übersetzung – «zwingen sie» wäre zu stark, «bitte sie» oder «fordere sie auf» wären zu schwach. Sowohl Luther¹⁰ wie Allioli¹¹ und die meisten katholischen Übersetzungen wie auch die Einheitsübersetzung von 1972¹² verwenden den Ausdruck «nötigen» – er trifft das lt. *compellere* (treiben, zusammentreiben) gut – und noch besser das gr. *anankazo*, dessen Bedeutungsspektrum von «zwingen» bis zu «überzeugen» reicht.

Bei den griechischen und lateinischen Vätern hat dieses Gleichnis lange Zeit kaum eine Rolle gespielt. Seine theologische Nutzung und Indienstnahme setzt erst mit Augustinus ein – dann freilich mit großer Wucht und intensiver Langzeitwirkung. Um auch hier das Original zu zitieren: Der späte Augustin, Bischof von Hippo, schreibt 408 an den Donatistenbischof Vincentius: «Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, dass der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: «Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten», und obwohl du liest, dass auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwange einer gewaltsamen Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit gebracht worden ist... Du begreifst also bereits, wie ich meine, dass es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird, mag es gut oder böse sein.» Viele Häretiker, so argumentiert Augustinus, hätten durch Zwang den Weg zur Kirche zurückgefunden. «Diesen Beispielen, die mir von meinen Mitbischöfen vorgehalten wurden, habe ich mich gebeugt.» Diskret weist Augustinus in diesem Brief darauf hin, dass er früher anders gedacht habe. Er sei der Meinung gewesen, niemand dürfe zur Einheit in Christus gezwungen werden. Aber die praktische Erfahrung mit der nordafrikanischen Donatistenbewegung habe ihn eines Besseren belehrt. Umsichtiger Zwang könne unter Umständen zur Bekehrung der vom gemeinsamen Glauben Abweichenden – und damit zum öffentlichen Frieden – beitragen.¹³

Damit war ein neues Paradigma geschaffen. Fortan wurde das Gleichnis vom großen Gastmahl ausschließlich im geschilderten Sinne interpretiert.

Augustins Deutung hat in der folgenden Zeit vor allem beim Umgang mit Glaubens-Abweichungen in der Kirche, bei der Behandlung von Häresien und Häretikern eine breite, oft verhängnisvolle Wirkung entfaltet. Dabei wurde bald auch die Grenze überschritten, die Augustin noch eingehalten hatte und eingehalten wissen wollte – lehnte er doch die Todesstrafe gegen Häretiker auch in seinen späteren Jahren entschieden ab. In den Ketzerprozessen des Mittelalters jedoch – erste Häretiker-Hinrichtung im Westen 385 am Trierer Kaiserhof – fiel der altchristliche Verzicht auf Körperstrafen gegenüber Häretikern Zug um Zug dahin. Die Gelassenheit früherer Zeiten, die sich am biblischen Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen orientiert und biblisch zur Geduld geraten hatten («Lasst beides wachsen, bis die Ernte kommt»), geriet immer mehr in Vergessenheit. An ihre Stelle trat ein richterlicher Dezisionismus, der im «Gottesfrevle» des Häretikers und der Verbreitung seiner Lehren ein unmittelbar und augenblicklich zu sühnendes Verbrechen sah.¹⁴

So konnte Joseph Höffner in seinem Buch «Kolonialismus und Evangelium» schon 1947 über die neue Auslegung des «compelle intrare» durch Augustinus das scharfe Urteil fällen: «Diese Sätze wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergegeben; sie wurden ins Gratianische Dekret aufgenommen; sie dienten zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert.»¹⁵

3. Kolonialismus und Christentum

Zu den Antrieben der kolonialen Expansion seit dem 14. Jahrhundert gehört gewiss immer noch das christliche «Geht hinaus in alle Welt», die Sorge um die Bekehrung der Völker – nunmehr freilich vermischt mit anderen Elementen: einer generellen Neugier in der Erkundung der Welt, der Erforschung der Seewege in andere Kontinente, der Suche nach dem mystischen Dorado, dem Goldland, nach Gewürzen, Sklaven, Abenteuern.¹⁶ Im Kolonialzeitalter folgt dem christlichen Missionar fast unvermeidlich der Soldat, der Eroberer, der Kaufmann, der Verwalter auf dem Fuß. Immer unablässbarer verbindet sich die christliche Mission mit anderen, weltlichen Zwecken. Sie wird europazentrisch und bleibt es lange. In der neuzeitlichen vatikanischen Verwaltung wird die Congregatio de Propaganda Fide lange, bis ins 20. Jahrhundert hinein, fast ausschließlich von Europäern beherrscht.¹⁷

Der Schwerpunkt der theologischen Debatte verlagert sich in dieser Zeit in das öffentliche Recht, das *ius gentium* – in die Frage des Umgangs mit den Eingeborenen der Neuen Welt, ihren Rechten und Pflichten. Joseph Höffner hat gezeigt, dass die Härte der Kriege gegen die Eingeborenen in der Neuen Welt auch mit der Verschärfung der Lehre vom «gerechten

Krieg» zusammenhing, die sich schon in der Zeit der Kreuzzüge vorbereitet hatte. So lehrte bereits Papst Innozenz IV. (1243–1254), der Papst könne den Ungläubigen befehlen, christliche Glaubensboten in den Ländern ihrer Herrschaft zuzulassen – sollten sie den Gehorsam verweigern, seien sie mit weltlicher Gewalt zu zwingen. Möglicher Grund für einen gerechten Krieg war also nicht mehr nur das Unrecht von Heiden gegen Christen, es war vielmehr das Unrecht (des Nichtglaubens) gegen Gott schlechthin. Theoretisch war damit «das Verhältnis zu den Heidenvölkern als dauernder Kriegszustand gekennzeichnet».¹⁸

Gegen diese Verengung und Zuspitzung des biblischen «Nötige sie!» erhob sich immer wieder Protest auch unter christlichen Theologen und Juristen. Gerade das Spanien der Kolonialzeit ist davon erfüllt – man denke an den Kampf des Las Casas gegen die Übergriffe der Konquistadoren und an die Entwicklung einer neuen Kolonialethik durch Vitoria. Doch es brauchte noch lange, bis sich die Kirche von dem inzwischen immer mehr profan gewordenen, nicht mehr religiös unterfangenen Kolonialismus zu lösen begann.

Im Grund hat erst das späte 19. und das 20. Jahrhundert diesen Punkt erreicht. In dieser Zeit begannen die Päpste, beginnend mit Leo XIII., Kolonialismus und Mission zu entkoppeln, die Mission, so gut es ging, von weltlichen Einflüssen zu befreien und mit Energie einen einheimischen Klerus aufzubauen.¹⁹ In der Folgezeit wuchs die Kirche konsequent in weltweite, nicht mehr auf Europa zentrierte Dimensionen hinein. Die Zusammensetzung des Kardinalskollegiums – bis 1961 noch mit italienischer Mehrheit – änderte sich grundlegend, ebenso veränderten sich die Episkopate der früher so genannten Missionsländer. Hanno Helbling hat den Unterschied 1981 so beschrieben: «Vor dreißig Jahren betrat, wenn er Rom besuchte, der Missionsbischof europäischer oder amerikanischer Herkunft mit farbigem Gefolge den Palazzo der Kongregation De Propaganda Fide an der Piazza di Spagna. Heute schreitet der «eingeborene» *ordinarius loci* dort seinem weißen Sekretär und Berater voran.»²⁰ Helbling spricht von einem «Abschied vom alten Missionsdenken». Er ist eine Konsequenz aus der Tatsache, dass heute die Dritte Welt in der Katholischen Kirche den Rang der früheren «Ersten Welt» erreicht hat. Dementsprechend heißt die Missionskongregation seit 1988 auch nicht mehr «de Propaganda Fide», sondern «pro Gentium Evangelizatione». Der paternalistische europäische Akzent im Namen der Missionszentrale gehört der Vergangenheit an.

4. *Compelle intrare – auch in der Reformation?*

Mehr im Vorübergehen, in Form eines Exkurses, sei an dieser Stelle nach dem Beitrag der Reformation zu unserem Thema gefragt. Wie haben die Reformatoren das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit, das Problem des Schutzes und der Ausbreitung des Glaubens gesehen? Gibt es auch ein reformatorisches «*compelle intrare*»?

Man muss die Frage differenziert beantworten.²¹ So hat Luther die Freiheit des Glaubensaktes betont, zugleich aber am absoluten Anspruch des Evangeliums festgehalten. «Toleranz» – diese Eindeutigung des lateinischen Wortes *tolerantia* geht auf ihn zurück – war für ihn Sache der Liebe, des duldbaren Einverständnisses, nicht aber Sache des Glaubens, der «intolerant» blieb und bleiben musste. Auch bei Calvin gehört «*tolerantia*» dem Bereich des praktischen Zusammenlebens an, sie ist «*mansuetudo animi*», ein Weg der Mitte zwischen übermäßiger Strenge und alles verzeihender Milde. Duldung kann es aber nicht geben gegenüber Götzendienst, Aberglauben und Magie, auch nicht gegenüber zentralen Lehren des christlichen Glaubens wie dem trinitarischen Dogma; in diesem Sinn hat Calvin, wie bekannt, die Hinrichtung des spanischen Arztes Servet im Jahr 1553 in Genf gerechtfertigt.

Steht so der Altprotestantismus, von wenigen Ausnahmen abgesehen, noch ganz auf dem Boden des einheitlich-allgemeinen Glaubens und seiner das öffentliche Leben verpflichtenden Geltung,²² so rückte die staatliche Praxis unter dem Druck der Umstände bald von dieser Haltung ab. Bei den Einsichtigen wuchs die Erkenntnis, dass es sich beim Streit zwischen Katholiken und Protestanten nicht um den traditionellen Glaubensstreit zwischen einer Mehrheit und einer häretischen Minderheit handelte, mit dem die Theologie seit Augustinus (Ja schon seit Paulus) immer wieder konfrontiert war. Es sind vielmehr vergleichbar starke Religions-Corpora, die einander gegenüberstehen – und beide berufen sich auf das christliche Erbe. Protestanten und Katholiken können einander, das zeigt sich bald, weder verdrängen noch vernichten noch bekehren, so dass sie notwendigerweise Frieden miteinander halten müssen, Religionsfrieden – zumindest bis ein Allgemeines Konzil das Problem «spaltiger Religion» gelöst hat.²³

Der Augsburger Religionsfrieden war ein entscheidender Schritt zur faktischen Duldung der katholischen und der lutherischen Konfession im Reich. Er bildete noch keinen Auftakt zu einer allgemeinen Religionsfreiheit; sein Ziel war, nach der griffigen Formel von Gerhard Anschütz, «nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit». Doch trotz der im Geist der Zeit ständisch (korporativ) konzipierten Form der religiösen Freiheit enthielt der Augsburger Religionsfriede doch Bestimmungen, die der persönlichen Entscheidung etwas Raum ließen, wie etwa das Recht, mit Weib

und Kind gegen Bezahlung einer Nachsteuer auszuwandern (§ 24).²⁴ Erheblich weiter zieht dann ein Jahrhundert später, nach der Erschöpfung der konfessionellen Leidenschaften im Dreißigjährigen Krieg, das Instrumentum Pacis Osnabrugense (IPO) den Kreis der freien Religionsübung. In Art. V § 31 und 32 IPO wird bestimmt, dass die andersgläubigen Stände, die im «Normaljahr» 1624 das *exercitium religionis* nach katholischer oder Augsburger Konfession besessen haben, dies auch in Zukunft behalten sollten; die es nicht besitzen oder künftig zur anderen Religion übertreten wollen, sollen vom Landesherrn «in Geduld ertragen werden» (*patienter tolerantur*) und in Gewissensfreiheit – hier taucht der Begriff der *conscientia libera* im Reichsrecht auf! – ihre Hausandacht pflegen und im benachbarten Gebiet dem öffentlichen Gottesdienst beiwohnen können.²⁵

Dass vor diesem Hintergrund das «*compelle intrare*» im evangelischen Bereich allmählich verblasen musste, dafür mag hier ein spätes Zeugnis aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stehen. Unter dem Präsidium des Theologen und Kanzlers Christoph Matthäus Pfaff verteidigte Wolfgang Ludwig Liesching, ein aus Göppingen stammender Tübinger Stiftler, am 21. März 1732 in einer Disputatio in der Tübinger Universität Thesen «*De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissidentibus*». ²⁶ Ausgangspunkt war wiederum das lukianische «Große Gastmahl» und die zentrale Weisung «*ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*» – «*Compelle ad intrandum*».

Der Text²⁷ wird ganz im Sinn der Tradition ausgelegt: Der Pater familias ist Gott selbst; der Knecht, der die Geladenen ruft, ist Christus mit den Aposteln, das Haus ist die Kirche, das große Gastmahl die Gnade, die Einladung die Predigt des Evangeliums. Die Erstgeladenen, die die Einladung verschmähen, sind die Juden, die Nachfolgenden sind die Christen aus allen Völkern, die dem Ruf des Knechtes folgen. Das alles ist, wie der Kommentator sagt, leicht zu erkennen und mit anderen Parallelen im Neuen Testament zu vergleichen.²⁸

Die zentrale These der Schrift wird gleich zu Anfang entwickelt: die Worte *ἀναγκάζω* und *compellere*, so der Verfasser, seien strikt im Sinn einer «emphatischen und drängenden Einladung», einer *invitatio emphaticae et instantissime faciendae*, auszulegen – keinesfalls jedoch seien Zwang und Gewalt gemeint. Auch sei die Gleichsetzung des «Knechtes» mit der weltlichen Gewalt eine Missdeutung des Gleichnisses; gemeint seien Christus und die Apostel; diese aber hätten mit ihrer Predigt niemals äußere Gewalt oder gar Waffen (*vim externam vel carnalia arma*) verbunden. Es versteht sich, dass von diesem Ausgangspunkt her die ganze Geschichte des «*compelle intrare*» kritisch gesehen und als Verirrung gebrandmarkt wird, die längst durch bessere Erfahrungen mit Toleranzregeln widerlegt sei.²⁹ Dass auch in der Frühzeit der Reformation Gewalt gegen Häretiker geübt wurde, wird zum Einzelfall erklärt, den man nicht der protestantischen Gemeinschaft im ganzen vorwerfen könne.³⁰

5. Ein Schlusspunkt: der Kampf um die Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil

Länger als im Protestantismus hat sich das «*compelle intrare*» in der katholischen Welt gehalten. Freilich war Gewalt zum Schutz der Religion seit dem 19. Jahrhundert nur noch in katholischen Staaten durchsetzbar – und auch hier keineswegs überall und unbeschränkt. Als Pius IX. 1864 in seinem «*Syllabus*» mit anderen «*Zeitirrtümern*» auch die Religionsfreiheit verurteilte,³¹ versuchte der französische Bischof Dupanloup den Inhalt dieser Schrift durch eine «*weitherzige*» Interpretation zu entschärfen. Er unterschied die These von der Hypothese: als allgemeiner Grundsatz (These) sei die Religionsfreiheit nicht annehmbar; als Hypothese dagegen, unter besonderen geschichtlichen Bedingungen, zum Beispiel in einem religiös gespaltenen Land, könne sie durchaus berechtigt sein. Die damit skizzierte Verteidigungslinie – sie fand übrigens den Beifall des Papstes! – war freilich problematisch und trug nicht weit. Sie öffnete dem Opportunismus und der Mehrdeutigkeit Tür und Tor. Der Pariser Witz hat sich der Lage rasch bemächtigt; man sagte, anspielend auf das ziemlich weltliche Leben des Nuntius Chigi: «Die These ist, wenn der Nuntius erklärt, man müsse die Juden verbrennen; die Hypothese, wenn er bei Herrn Rothschild zu Mittag isst».³²

Ein letztes und entscheidendes Mal wurde in jüngerer Zeit in der katholischen Welt über Gewalt zum Schutz oder zur Ausbreitung des Glaubens theologisch gerungen, nämlich im Zweiten Vatikanischen Konzil, bei der Erklärung über die Religionsfreiheit. Die Debatte in der 80. Generalkongregation im September 1964 wurde zu einer Zerreißprobe; über keinen Text des Zweiten Vatikanums, nicht einmal über die gleichfalls umkämpfte Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*), ist in der Konzilsaula erbitterter räsoniert und gestritten worden.³³

Eine Mehrheit der Väter stand zwar von Anfang hinter der Erklärung. Aber die opponierende Minderheit war stark, weil sie sich auf unbestreitbar gegensätzliche, dem Textentwurf diametral widersprechende Aussagen des päpstlichen Lehramts stützen konnte – und dies in einer ununterbrochenen Folge von Zeugnissen von der Zeit der Französischen Revolution bis zum Pontifikat Leos XIII. Man monierte, dass in der Erklärung die Rechte des irrenden Gewissens denen des «*rechten Gewissens*» gleichgestellt würden. Der Irrtum habe aber gegenüber dem objektiven Anspruch der Wahrheit kein Recht. «Das Schema sündigt im Übermaß, weil es behauptet, dass derjenige der Achtung würdig ist, der seinem Gewissen folgt, auch wenn er sich täuscht» – so Kardinal Ottaviani. Und Bischof Marcel Lefèbvre verurteilte den Text im ganzen, «weil er nicht auf die Rechte Christi und der Kirche gegründet» sei.³⁴

Doch auch die Gegenseite kam zu Wort. Sie führte ins Feld, dass die Praxis des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Konkordate sich längst den Prinzipien der Religionsfreiheit angenähert habe. Kardinal Heenan, der Erzbischof von Westminster, wies auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben: «Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion privat und öffentlich geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist richtig – die katholischen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England.»³⁵

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrmals umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das löste bei der Mehrheit große Verärgerung aus, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam die Zwangspause jedoch zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit: 2308 placet, 70 non placet.³⁶

Von da an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten, sie war endgültig anerkannt. Es war, wie ein Konzilsberater – Joseph Ratzinger – 1965 formulierte, «das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära».³⁷

Positiv war ohne Zweifel, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Thema aufgriff und trotz erheblicher Widerstände zu Ende führte; positiv war, dass die alte Zweideutigkeit und Doppelgleisigkeit – alle Rechte für die Wahrheit, für den Irrtum höchstens Duldung – überwunden wurde; positiv war vor allem das Bekenntnis zu Freiheit und Würde des Menschen und die nüchterne Einschätzung des Staates, der in der neuen Sicht der Konzilsväter die Last der Heilssorge verlor, zugleich aber auf seine eigentliche Bestimmung, die Rechts- und Friedewahrung und der Sorge für das öffentliche Wohl, hingelenkt wurde.

Ein Bedauern wird der Historiker freilich äußern: über den Turbulenzen der Beratungen und Abstimmungen³⁸ – und wohl auch aus grundsätzlichen Bedenken – kam die anfangs als einleitender Teil geplante *Quaestio historica* der Erklärung nicht zustande.³⁹ Sie hätte die wechselvolle Geschichte des «*compelle intrare*», des staatlichen Patronats über die Kirche, der Unterordnung der «Freiheit» unter die «Wahrheit», der halbherzig bejahten und oft wieder zurückgenommenen Toleranz darstellen und erklären sollen; dies wäre freilich nur möglich gewesen, wenn man im Text einen Bruch, eine Abkehr von früheren Gewohnheiten, einen offenen Paradigmenwechsel eingeräumt hätte. Dazu war die Zeit jedoch offenbar noch nicht reif. Die Konzilsväter waren bemüht, Widersprüche zu älteren kirchlichen Erklärungen und Standpunkten zwar nicht zu leugnen oder zu verschleiern – aber sie stellten sie doch nicht offen zur Diskussion. Alles war auf den Eindruck der Kontinuität, der Widerspruchsfreiheit angelegt. Ein historisches Schuldbekenntnis, wie es Papst Johannes Paul II. 35 Jahre später am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 ablegen sollte, lag 1965 noch gänzlich außerhalb der allgemeinen Vorstellungen.

Immerhin: dass die Kirche irren kann und dies auch sagt, ist inzwischen kein Tabu mehr. Und so dürfen wir hoffen, dass die ausstehende *Quaestio historica* eines Tages von kirchlicher Seite noch nachgeliefert wird!

ANMERKUNGEN

* Von Christian Stoll mit Einverständnis des Verfassers gekürzte Fassung des Beitrages: Hans MAIER, *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege* (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78), München (R. Oldenbourg Verlag) 2008, 55–69.

¹ TERTULLIAN, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591), 498.

² LACTANTIUS, *Epitome*, c. 54.

³ *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II–II, 10, 8.

⁵ «Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem

adducere nemini umquam fas est.» CIC can. 748 § 2. Hierzu Winfried AYMANS, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Aymans-Mörsdorf III), Paderborn 2007, 8 f.

⁶ So das gleichnamige dreibändige Werk von Karlheinz DESCHNER, Reinbek 1986–1990; zur Kritik vgl. Hans Reinhard SEELIGER, *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*, Freiburg ²1993.

⁷ Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz: *Vergebungsbite von Papst Johannes Paul II. Allgemeines Gebet, Schuldbekennnis und Vergebungsbite beim Pontifikalgottesdienst am 12.3.2000 in St. Peter in Rom* (das Zitat 5).

⁸ Karl Heinz CHELIUS, *Compelle intrare*, in: Augustinus-Lexikon 1, Basel 1986–1994, 1084 f.

⁹ Deutscher Text nach Joseph Franz von ALLIOLI, *Das Neue Testament*, deutsch nach der Vulgata, Neuausgabe Colmar 1942, 219.

¹⁰ Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1968, Das Neue Testament, 100.

¹¹ S. Anm. 9.

¹² Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament, 6. Aufl., Stuttgart 1975, 151.

¹³ Ep 93: Ad Vincentinum (CSEL 34). Deutsche Übersetzung: Alfred HOFFMANN, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Ausgewählte Briefe* = Bibliothek der Kirchenväter Bd. IX, Kempten-München 1917, 333–384 (die Zitate 338, 349 f.).

¹⁴ Arnold ANGENENDT hat in seinem kürzlich erschienenen Buch *Toleranz und Gewalt* die im Mittelalter in der Kirche üblich werdende, in der frühen Neuzeit perfektionierte Praxis der Häretikertötung den «christlichen Sündenfall» schlechthin genannt. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, ²2007, 245.

¹⁵ Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier ²1969, 45.

¹⁶ Eberhard SCHMITT, *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Idstein 1991; Urs BITTERLI – Eberhard SCHMITT (Hg.), *Die Kenntnis beider «Indien» im frühneuzeitlichen Europa*, München 1991; Thomas BECK – Annerose MENNINGER – Thomas SCHLEICH (Hg.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815*, Darmstadt 1992; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992; Eberhard SCHMITT, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg 1992; DERS. – Friedrich-Karl von HUTTEN, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541*, Hildburghausen 1996; Klaus KOSCHORKE (Hg.), *«Christen und Gewürze». Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998; Jürgen OSTERHAMMEL, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; Markus A. DENZEL (Hg.), *Vom Wélthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

¹⁷ Die Congregatio de Propaganda Fide wurde 1622 von Gregor XV. als Zentrale für die katholische Missionstätigkeit geschaffen und umfasste im Jahr 1962 577 Diözesen, 6 Abteien nullius, 114 Apostolische Vikariate, 93 Apostolische Präfekturen und 3 Missionen sui iuris; vgl. Nikolaus KOWALSKY, *Propaganda-Kongregation*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 8, Freiburg ²1963.

¹⁸ Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier ²1969, 42 ff., 62ff.69.

¹⁹ Diese Absichten waren schon in dem von Francesco Ingoli, dem ersten Sekretär der Propaganda-Kongregation (1622–1649), entworfenen Programm enthalten, konnten systematisch jedoch erst realisiert werden, nachdem das Ende des Kirchenstaates 1871 die Kirche von der unmittelbaren Rücksicht auf die traditionellen europäischen Schutzmächte entbunden hatte.

²⁰ Hanno HELBLING, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978*, Frankfurt 1981, 63.

²¹ Zum folgenden: Klaus SCHREINER – Gerhard BESIER, *Toleranz*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart 1990, 445–605; bes. die Abschnitte VIII–X (472–494) «Toleranz und Intoleranz im Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation», «Toleranz» als Handlungsbegriff im 16. Jahrhundert» und «Politische Theorie, Reichs- und Kirchenrecht um 1600» (Klaus Schreiner) sowie XI (495–510) «Toleranz» als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert» (Gerhard Besier).

²² Ernst Walter ZEEDEEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, München 1965, 11, bemerkt für die Anfänge der Konfessionsbildung zurecht: «...jede Konfession war ihrer Intention nach universal: jede verstand sich als *Confessio Catholica* und bezeichnete sich in ihren authentischen Verlautbarungen so.»

²³ Dietmar WILLOWEIT, *Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, in: *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, hg. von Carl A. HOFFMANN u.a., Regensburg 2005, 35–50; Martin HECKEL, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, München 2007.

²⁴ Vgl. Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster 2004, 118 ff., der betont, dass das *Ius emigrandi* 1555 zwischen den Konfessionen nicht strittig war.

²⁵ WILLOWEIT, *Religionsrecht* (s. Anm. 23), 47ff; HECKEL, *Religionskonflikt* (s. Anm. 23), 25ff.

²⁶ Im folgenden zitiert nach UB München Sig. 4° Theol. 2896. Für den Hinweis auf diese Schrift danke ich Klaus Schreiner.

²⁷ *Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerantis vel noch tolerantis in Religione Dissidentibus...*, Tubingae 1732.

²⁸ *Commentariolus* § 1; genannt wird u.a. die Parallelstelle Math 22, 1 ff.

²⁹ *Commentariolus* §§ 4, 5. – Gegenüber offenkundigen Atheisten, Spinozisten, Deisten gilt es freilich auch nach Meinung des Autors die «Grenzen der Toleranz zu ziehen» (*limites tolerantiae ponere*), so § 6 – ohne dass genauer gesagt wird, was mit ihnen zu geschehen habe.

³⁰ *Corollarium I*; hier werden die durch Feuer und Schwert hingerichteten Ketzer Servet, Valentinus Gentilis und Johannes Sylvanus erwähnt mit dem entschuldigenden Zusatz: «*facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici.*»

³¹ Text: ASS 3 (1867). 168–176; vgl. Hans MAIER, *Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition*, in: Krzysztof MICHALSKI (Hg.), *Aufklärung heute. Castalgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1996, 75–106; Hubert WOLF, *Der Syllabus*, in: *Kirche im 19. Jahrhundert*, hg. von Manfred WEITLAUFF, Regensburg 1998, 115–139.

³² Félix-Antoine-Philibert DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris 1865; Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris 1952, 252.

³³ Jerome HAMER – Yves CONGAR (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit, lateinischer und deutscher Text, mit Kommentaren von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émil-Joseph de Smedt u.a.*, Paderborn 1967 (künftig zitiert: Hamer-Congar), passim; vgl. besonders die dort enthaltenen Kommentare von Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar und Pierre Benoit; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von Peter HÜNERMANN und Bernd Jochen HILBERATH, Band 4, Freiburg 2005, 125–218.

³⁴ Hamer-Congar (s. Anm. 33), 86 f.

³⁵ Ebd., 87.

³⁶ Ebd., 115.

³⁷ Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31; zit. bei Konrad HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005), 809–819 (817).

³⁸ Die insgesamt 32 Abstimmungen über das Schema über die Religionsfreiheit sind dokumentiert bei Hamer-Congar (s. Anm. 33), 118–120.

³⁹ Sie wurde in der vierten konziliaren Textfassung beseitigt; ebd., 102.

ABSTRACT

Compelle intrare: Faith and Coercion in Occidental Christianity. «It is irreligious to coerce religion», wrote Tertullian. Nevertheless, the history of Christianity knows frequent violent contentions about religion. The parable of the Great Banquet (Lk 14,16–24) has played a fatal role in this history. In the parable a father of the family compels unwilling guests to come to his feast. Over time, this parable was seen to provide a justification for open or covert religious coercion. Only the Second Vatican Council and the 1983 Codex Iuris Canonici have definitively clarified what had been uncontested in early Christianity: that no-one can be coerced into believing.

Keywords: conversion – violence – religious freedom – Vatican II – colonialism – reformation