# Ringen um die Wahrheit

ScKRG_15 Ringen um die Wahrheit Titelei.indd 1 08.07.2011 16:21:00

**Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte**

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Universität Freiburg Schweiz
und Volker Leppin | Universität Tübingen

Band 15

ScKRG_15 Ringen um die Wahrheit Titelei.indd 2 08.07.2011 16:21:00

# Ringen um die Wahrheit

**Gewissenskonflikte**
**in der Christentumsgeschichte**

Herausgegeben von Mariano Delgado,
Volker Leppin und David Neuhold

Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

ScKRG_15 Ringen um die Wahrheit Titelei.indd 3 08.07.2011 16:21:00

Bibliografische Information
Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet
diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung
des Schweizerischen Nationalfonds
für die wissenschaftliche Forschung
und des Hochschulrates Freiburg Schweiz

© 2011 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

*Abb. Umschlag*
Alexej von Jawlensky
Grosse Meditation Nr. 30
(Autorenrechte bleiben vorbehalten)

*Satz*
David Neuhold

*Umschlag*
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1685-7
Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-17-021826-0
Kohlhammer

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort ..... 9

I. ZUR EINFÜHRUNG ..... 11

*Eberhard Schockenhoff*
Wie gewiss ist das Gewissen? ..... 13

II. ANTIKE ..... 29

*Jean-Claude Wolf*
Sokrates und Anytos ..... 31

*Karl Matthias Schmidt*
Grenzen des Gehorsams –
Aufforderungen zur Bekenntnistreue im Neuen Testament ..... 51

*Gregor Emmenegger-Sieber*
Die heiligen Pflichten müssen wir erfüllen –
Origenes und Kelsos ..... 73

*Hartmut Leppin*
Ein Bischof redet dem Kaiser ins Gewissen –
Ambrosius und Theodosius ..... 83

*Theofried Baumeister*
Gott oder die Götter? –
Das Martyrium als Gewissensfrage im frühen Christentum ..... 95

III. MITTELALTER UND FRÜHE NEUZEIT ..... 109

*Roberto Lambertini*
Die Kontroverse um den *usus pauper* –
Eine Gewissensfrage? ..... 111

*Patrizia Conforti*
Göttliche Autorität und menschliche Autorität –
Durandus von Saint Pourçain und Herveaus Natalis (Hervé de Nedellec),
zwei Dominikaner in Konflikt zu Beginn des 14. Jahrhunderts ..... 121

*Volker Leppin*
Unmittelbar zu Gott oder unmittelbar zum Papst? –
Kirchliche Leitung und einzelner Glaubender bei
Aegidius Romanus und Wilhelm von Ockham ..... 145

*Mariano Delgado*
„Mit welchem Recht...?" –
Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios
durch die Spanier im 16. Jahrhundert ..... 157

*Armin Kohnle*
Martin Luther und das Reich –
Glaubensgewissheit gegen Zwang ..... 189

*Henning P. Jürgens*
Flacius gegen Melanchthon –
Die „Herrgotts Kanzlei" und der Kampf gegen das Interim ..... 203

*Stefania Salvadori*
Castellios Gewissensfreiheit zwischen Hermeneutik und Vernunft ..... 221

*Rudolf B. Hein*
Individuelles Gewissen im Spannungsfeld von Loyalitätsanspruch
und Transzendenzbezug – Thomas Morus und Heinrich VIII. ..... 245

IV. MODERNE ..... 269

*Franz Xaver Bischof*
John Henry Newman und Ignaz von Döllinger –
Papstdogmen und Gewissen ..... 271

*Gilberto da Silva*
Lutherisches Bekenntnis gegen den Preußenkönig –
der Kampf gegen die Union ..... 287

*Otto Weiß*
Modernismus und Antimodernismus als Gewissensfrage ..... 303

*Christiane Tietz*
Dietrich Bonhoeffer: Wer hält stand? –
Gewissen und Verantwortung ..... 325

*Karl Heinz Neufeld*
Alfred Delp: für den Menschen in den Widerstand ..... 339

*David Neuhold*
Franz Jägerstätters Gewissensentscheid und seine Wirkung ..... 351

*Christian Dietrich*
Es brannte in unserem Gewissen –
Oskar Brüsewitz und die Gewissensbildung in der DDR ..... 369

Bibelstellenregister ..... 399

Personenregister ..... 402

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren ..... 414

# Vorwort

In diesem Band werden die Akten des Symposiums „Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte“ publiziert, das unter Leitung der Herausgeber – vom 2.–4. Oktober 2008 an der Universität Fribourg stattfand. Das Symposium wurde vom Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung sowie vom Hochschulrat und vom Rektorat Fribourg finanziell unterstützt.

Die Erforschung des Gewissens als moralischer Instanz erfreut sich einer verstärkten Aufmerksamkeit unter Theologen und Philosophen. Im Zentrum der Forschung stehen die Geschichte des Wort- und Begriffsgebrauchs, die Geschichte der Lehre vom Gewissen sowie die aktuelle Diskussion. Weniger Aufmerksamkeit wurde hingegen „Gewissenskonflikten“ geschenkt, die angesichts jeweils aktueller Herausforderung in entscheidenden Phasen der Christentumsgeschichte aufgetreten und davon geprägt sind, dass beide Seiten sich im Recht fühlen und kontrovers um das richtige Denken und Handeln ringen.

In einem einführenden Beitrag wird zunächst Rolle und Form des Gewissens in der Christentumsgeschichte vorgestellt. Es folgt dann ein Block über die Antike. Dieser beschäftigt sich mit Sokrates’ Konflikt mit der Athener Demokratie, weil ihm in der Christentumsgeschichte für das Verhältnis von Gewissen und Politik eine paradigmatische Rolle zukommt. Es folgen dann Vorträge über Gottes und der Menschen Gerechtigkeit; über die Frage nach der Pflicht zum Wahrheitszeugnis in Auseinandersetzung mit der heidnischen Weltanschauung und ihren Erwartungen; über den Kampf um den wahren Glauben innerhalb des öffentlich gewordenen Christentums; über das Verhältnis von Kirche und Staat, Sacerdotium und Imperium gerade dort, wo der Kaiser christlich geworden ist und Christi Wort über Kaiser und Gott neu eingeklagt werden muss; es geht auch um die Frage nach dem Zwang im Glauben im Zusammenhang mit Abweichungen innerhalb des Christentums und schließlich um die Martyriumsfrage.

Ein zweiter Block beschäftigt sich mit Gewissenskonflikten im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Hier geht es zunächst um Konflikte zwischen Glaubenden und dem Papst – im Armutsstreit und in den grundsätzlichen Konflikten um die Stellung des Papstes. Aus Sicht evangelischer Geschichtsschreibung ist der paradigmatische Gewissenskonflikt der Frühen Neuzeit der Kampf um die Freiheit des Gewissens in der Reformation Martin Luthers, doch gab es darüber hinaus eine Fülle weiterer Gewissenskonflikte wie etwa die Frage nach der Definition und Behandlung der Eingeborenen Amerikas, Richtungskämpfe innerhalb des sich neu formierenden (lutherischen) Christentums, die Infragestellung des seit Augustinus geltenden Ketzerrechtes und die Frage nach dem

Verhältnis von Politik und Moral, die in der Renaissance eine neue Brisanz erhält.

Im dritten und letzten Block geht es um eine repräsentative Auswahl moderner Gewissenskonflikte: um die Gewissensdifferenzen in der katholischen Welt angesichts der Papstdogmen des I. Vaticanums und in der evangelischen Welt angesichts der vom Preußenkönig verordneten Union, um den Streit zwischen Modernismus und Antimodernismus, um den Nexus von Gewissen und Verantwortung bei Bonhoeffer, von Gewissen und Widerstandsrecht bei Alfred Delp und von Gewissen und Kriegsdienstverweigerung bei Franz Jägerstätter während der NS-Zeit; der abschließende Beitrag befasst sich mit dem Gewissen im Kampf mit der DDR.

Die hier ausgewählten Gewissenskonflikte sind repräsentativ für die thematische und formelle Vielfalt solcher Konflikte: Sie kreisen um Fragen des Glaubens und der Wahrheit, des Umgangs mit anderen und der Toleranz, des Krieges und des Friedens, der Grenzen der Macht, wenn man die Politik an Moral und Religion bindet, des Christentums und des Zeitgeistes, der Zivilcourage und des Widerstandes. Dabei zeigt sich, dass die grundlegende Prägung von Freiheit und Verantwortung, die dem Christentum eigen ist, in allen Gewissenskonflikten am Werk war.

Für die Aufnahme in das Publikationsprogramm danken wir den Verlagen Academic Press Fribourg und W. Kohlhammer in Stuttgart. Ferner gilt unser Dank dem Schweizerischen Nationalfonds für die Wissenschaftliche Forschung sowie dem Hochschulrat Fribourg für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Freiburg/Schweiz und Tübingen, im Sommer 2011

*Mariano Delgado / Volker Leppin / David Neuhold*

# I.

# ZUR EINFÜHRUNG

# Wie gewiss ist das Gewissen?

*von Eberhard Schockenhoff*

In privaten Gesprächen oder öffentlichen Debatten über ethische Konfliktthemen fällt am Ende oft der Satz: „Das muss jeder mit seinem Gewissen ausmachen." Der darin mitschwingende resignative Unterton signalisiert den Gesprächsteilnehmern, dass die Grenzen vernünftiger Verständigung erreicht sind und ein rationaler Konsens in der betreffenden Frage nicht mehr zu erwarten ist. Der Appell an das individuelle Gewissen ersetzt das gemeinsame Bemühen um eine allgemein gültige und für alle verbindliche Antwort auf die Frage nach Gut und Böse. Anders als seine altsprachlichen Äquivalente *syn-eidesis* und *con-scientia*, die ein gemeinsames sittliches Wissen voraussetzen, das in einer konkreten Situation seine Bewährungsprobe für den Einzelnen bestehen muss, hat das deutsche Wort „Gewissen" im gegenwärtigen Sprachgebrauch der Öffentlichkeit den Rückbezug auf universale ethische Prinzipien und verbindliche Wertüberzeugungen weitgehend abgestreift.

## 1. Das Gewissen – subjektive Willkür oder verbindliche Instanz?

Dies wird bereits an einer scheinbar unbedeutenden sprachlichen Veränderung sichtbar: Während die philosophische und theologische Tradition vom Gewissens*urteil* sprach und damit die Hinordnung des Gewissens auf die sittliche Vernunft des Menschen hervorhob, ist im gegenwärtigen Sprachgebrauch zumeist von einer Gewissens*entscheidung* oder dem Selbstentscheid des autonomen Gewissens die Rede. Die Bezugnahme auf das Gewissen ist weniger von der Hoffnung getragen, dass der Einzelne sich durch dieses Geschehen dem Anspruch der sittlichen Wahrheit unterstellt; vielmehr dient die Berufung auf das individuelle Gewissen der Selbstdispens vor diesem Anspruch: Wer eine Gewissensentscheidung gefällt hat, der scheint dem Zwang zur Rechtfertigung seines Handelns vor der Gemeinschaft des Staates oder der Kirche enthoben.

Das Gewissen verleiht eine dezisionistische Entscheidungsbefugnis, kraft derer das Individuum den Anspruch der sittlichen Wahrheit seinen eigenen Lebensumständen anpasst und auf das ihm zuträglich erscheinende Maß begrenzt. Zudem lässt der inflationäre Gebrauch, der in öffentlichen Debatten von dem Wort „Gewissen" gemacht wird, die Vokabel leicht zu einer billigen Legitimationsmünze (*Josef Isensee*) verkommen. Während die großen Gewissenstäter der Vergangenheit von Antigone und Sokrates über Thomas Morus bis hin zu

den religiösen und politischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts einen hohen Preis für die Treue zu ihrem Gewissen zahlten – einen Preis, der im äußersten Fall auch das Opfer des eigenen Lebens einschloss –, verfolgt die Berufung auf das Gewissen heute oftmals das Ziel, die individuellen Kosten einer Gewissensentscheidung niedrig zu halten und in einem bestehenden Gewissenskonflikt die Wahl der aufwandsloseren Alternative zu rechtfertigen. Dem autonomen Gewissen wohnt eine Tendenz zur Selbstrechtfertigung und zur moralischen Exkulpation inne; es bekundet sich vorzugsweise als das gute Gewissen, das dem Individuum in Übereinstimmung mit den jeweiligen Moralstandards der Gesellschaft die Zulässigkeit einer gewählten Handlungsweise bestätigt.

## 2. Das Gewissen im totalitären Staat

Der aufgezeigte Bedeutungswandel des Gewissens lässt sich durch den Vergleich zweier exemplarischer Gewissenspositionen illustrieren: der Weigerung des österreichischen Bauern *Franz Jägerstätter* (1907–1943), als Soldat in Hitlers Armee zu dienen und der Entscheidung unzähliger Eltern, in einem Schwangerschaftskonflikt das Leben ihres ungeborenen Kindes den eigenen Interessen unterzuordnen. Im ersten Fall erzwingt die Treue gegenüber dem eigenen Gewissen ein Handeln, das über die allgemeine Erwartung der gesellschaftlichen Moral hinausgeht und sich ihr am Ende verweigern muss. Jägerstätter hat seinen Gewissensdissens in allem notvollen Ringen und in der Einsamkeit der Kerkerhaft bis zum Schluss durchgehalten. Selbst als die höchsten staatlichen und kirchlichen Autoritäten ihn an die gebotene Sorge gegenüber seiner Familie und an seine angeblichen moralischen Pflichten gegenüber Volk und Vaterland erinnerten, um ihn dadurch zum Einlenken zu bewegen, blieb er seinem Gewissen treu.

In seinen Tagebüchern führte er oft den Satz aus der Bergpredigt an: „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24), wie auch das Wort aus Apg 5,29, das schon Sokrates seinen Anklägern entgegenhielt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Das Bild von den zwei Wegen in Mt 7,13f gibt ihm die Kraft, in der Treue zu seinem Gewissen den engen und steilen Weg zu gehen; das entschiedene Ja für Christus erzwingt die Absage an den in der gegebenen Bekenntnissituation leichteren Weg, auch wenn ihm dieser – wie unzähligen anderen Männern seiner Generation – von den Grundsätzen der allgemeinen Moral her offengestanden hätte. Auch wenn sich eine ethische Pflicht zum Widerstand bis hin zum Opfer des eigenen Lebens nicht begründen lässt, musste Jägerstätter diesen schweren Weg sich selbst und seiner Familie zumuten. Er verstand die Entscheidung, die von ihm gefordert wurde, als eine Wahl zwischen Gott und Götze, zwischen Christus und Satan, zwischen Wahr-

heit und Lüge. Seinem Beichtvater, der ihn an die kirchliche Lehre vom gerechten Krieg und die Pflicht des Soldaten zur Verteidigung seines Vaterlandes erinnerte, gab er zur Antwort, Hitlers Krieg sei ein ungerechter Angriffskrieg und sein Herrschaftssystem eine „Barbarei", die nur in das Verderben führen könne.[1]

Aufgrund seines Gewissensurteils blieb ihm keine andere Wahl: Die Entscheidung für Christus und die Treue zum Gewissen gaben ihm den Mut zum Nein gegenüber einem menschenverachtenden Unrechtsregime, dessen Untergang er hellsichtig voraussah. In der Begriffssprache der gegenwärtigen Moralphilosophie stellt sein Märtyrertod ein supererogatorisches Tun, eine verdienstliche Mehrleistung oder eine symbolische Ausdruckshandlung dar, die über das von Recht und Moral geforderte oder der Gemeinschaft geschuldete Maß hinausgehen. Die eindrückliche Authentizität dieses Gewissenszeugnisses, der sich niemand entziehen kann, der diese Glaubensbiographie des 20. Jahrhunderts betrachtet, ist eine Folge der Bereitschaft, von sich selbst mehr zu verlangen als in einer vergleichbaren Situation allen anderen zugemutet werden könnte. Aus der Rückschau erinnert sein Gewissensprotest gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime daran, dass die Maßstäbe von Gut und Böse unverrückbar bleiben, auch wenn sie in der vom damaligen Zeitgeist pervertierten öffentlichen Moral kaum Widerhall fanden.

## 3. Das Gewissen im Schwangerschaftskonflikt

Demgegenüber kehrt sich das Verhältnis zwischen individueller Gewissensforderung und den Mindeststandards der allgemeinen Ethik in den Fällen geradezu um, in denen sich Eltern „im Gewissen" gegen das Lebensrecht ihres ungeborenen Kindes entscheiden. Das Gewissen befiehlt nun nicht mehr die Inkaufnahme von Opfern oder das Zurückstellen eigener Interessen, sondern es erlaubt ein Handeln in Übereinstimmung mit den eigenen Interessen auch dort, wo Recht und Moral die Anerkennung des Kindes in seiner eigenen Menschenwürde und den Respekt vor seinem unveräußerlichen Lebensrecht gebieten.

Da die Einsicht in den Unrechtscharakter der Abtreibung aus der öffentlichen Moral unserer Zeit weitgehend verschwunden ist, muss dieser Zusammenhang näher erläutert werden. Es entspricht dem Ethos der Folgenverantwortung, das ein gerechtes Zusammenleben in der demokratischen Gesellschaft erst ermöglicht, die sich aus dem eigenen Tun ergebenden Konsequen-

---

[1] Vgl. *Alfons Riedl / Josef Schwabeneder* (Hg.), Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Thaur/Wien/München 1997 und Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses, hg. von Pax Christi Oberösterreich, Linz 2000.

zen auch dann zu tragen, wenn sie ungewollt eintreten oder in ihrer konkreten Form nicht vorhersehbar waren. Das schließt im Grenzfall einer ungeplanten Schwangerschaft auch die Bereitschaft zur unvorhergesehenen Verantwortungsübernahme ein. Die besondere Beziehung, in der die Eltern und ihr Kind zueinander stehen, entspringt nicht einer blinden Laune der Natur, über die sich diese in der Kraft ihrer moralischen Selbstbestimmung erheben dürften, sondern der schlichten Tatsache, dass sie ihr Kind miteinander gezeugt haben. Darin gründet ihre gemeinsame Pflicht, für es zu sorgen und es aufzuziehen, von der sich die Pflicht der Mutter herleitet, das Kind während der neun Monate der Schwangerschaft auszutragen.

Die Anerkennung dieser dem Lebensrecht des Kindes korrespondierenden moralischen Pflicht steht nicht im Belieben der Eltern; ihre Geltung kann weder durch eine individuelle Gewissensentscheidung noch durch die Berufung auf das eigene Selbstbestimmungsrecht außer Kraft gesetzt werden. Entgegen einer verbreiteten Ansicht werden die Gewissensfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Eltern durch das Lebensrecht des Kindes nicht in unzulässiger Weise eingeschränkt; gerade ein umfassender Begriff der Gewissensfreiheit zeigt, dass beide in ihrer moralischen und rechtlichen Grundbedeutung ohne weiteres übereinstimmen. Der Gewissenskompetenz untersteht der Gesamtumfang der eigenen Lebensführung und somit auch das eigene Sexualverhalten. Keineswegs aber tritt das individuell oder gemeinsam ausgeübte Selbstbestimmungsrecht der Eltern erst mit der Entdeckung der bestehenden Schwangerschaft auf den Plan, so dass die Eltern in einem nochmaligen Entschluss darüber zu befinden hätten, ob sie die Verantwortung für das Kind übernehmen wollen, das sie durch ihr eigenes Handeln in die Situation der Hilfsbedürftigkeit und äußersten Verletzlichkeit gebracht haben.

In Übereinstimmung mit diesen Überlegungen kann die Funktion des individuellen Gewissens in einem Schwangerschaftskonflikt nur darin bestehen, dass es die Eltern, besonders den Vater, bestimmend und gebieterisch mahnt, der ihnen aufgetragenen Sorge für ihr Kind gerecht zu werden – und zwar auch dann, wenn die Wahrnehmung dieser Verpflichtung mit den Mitteln der staatlichen Rechtsordnung nicht erzwungen werden kann und die Abtreibung in der vorherrschenden gesellschaftlichen Mentalität weithin toleriert wird.

Dass die Achtung vor dem Lebensrecht ungeborener Kinder im Bewusstsein vieler Menschen nicht mehr fest verankert ist, deutet auf einen blinden Fleck in der öffentlichen Moral demokratischer Gesellschaften hin, die ansonsten auf die Verletzung menschenrechtlicher Grundforderungen sehr sensibel reagiert. Demokratische Gesellschaften neigen offenbar dazu, das Majoritätsprinzip über den Bereich politischer Sachprobleme hinaus auszudehnen und auch in moralischen Fragen nach der Devise zu verfahren: Was die Mehrheit für richtig hält, kann nicht falsch sein – mit der Folge, dass sich das individuelle Gewissen allmählich solchen mehrheitsfähigen Standards angleicht und die leise

Stimme des Zweifels, die sich anfangs noch regen mochte, bald nicht mehr vernimmt.

Die ethischen Problemsituationen der Kriegsdienstverweigerung im totalitären Staat unter Einschluss des eigenen Lebensopfers und der Auflösung eines Schwangerschaftskonfliktes durch die Tötung eines wehrlosen Kindes sind als solche natürlich unvergleichbar. Sie können jedoch insofern in Beziehung zueinander gesetzt werden, als sie einerseits Größe, Würde und Rang des individuellen Gewissens und andererseits seine Missbrauchbarkeit, Ideologieanfälligkeit und innere Gefährdung illustrieren. Ohne verbindliche Orientierung an ethischen Prinzipien und moralischen Normen verkommt das Gewissen zu einer pathetischen Bekundung subjektiver Willkür. Die „Eruption des Selbst" (*Niklas Luhmann*), die sich unter dem Deckmantel demokratischer Gewissensfreiheit vollzieht, führt nicht mehr zur Konfrontation mit dem Anspruch der sittlichen Wahrheit, sie dient vielmehr umgekehrt der Legitimation individueller Handlungsentwürfe und ihrer Imprägnierung gegen moralische Kritik von außen. Kurz: Wer sich auf sein Gewissen beruft, der ist, so scheint es, dem Zwang zur Rechtfertigung seines Handeln enthoben.

Für die theologische Diskussion um die Stellung des individuellen Gewissens und für die kirchliche Verkündigung ergibt sich aus diesen Analysen eine weitreichende Konsequenz: Das Gewissen ist keineswegs einer urwüchsigen Naturpotenz vergleichbar, deren verlässliches Funktionieren in moralischen Debatten fraglos vorausgesetzt werden darf. Vielmehr zeigt sich das Gewissen als eine überaus störungsanfällige und verletzbare Wirklichkeit, die jener bewussten Aufmerksamkeit und lebenslangen Besorgtheit bedarf, die man in der Moralpädagogik früher schlicht „Gewissensbildung" nannte. Der Mensch ist als freier Urheber seiner Handlungen nicht nur *vor* seinem Gewissen, sondern auch *für* sein Gewissen verantwortlich, denn nur als ein recht gebildetes, d.h. an der unbestechlichen Wahrnehmung moralischer Konflikte und den Maßstäben von Gut und Böse geschärftes Gewissen, kann als letzte Instanz der persönlichen Verantwortung gelten.[2]

Der aufgezeigte Widerspruch zwischen der öffentlichen Beschwörung der Gewissensfreiheit als dem Inbegriff aller individuellen Freiheitsrechte und der inneren Aushöhlung der Gewissenserfahrung sowie der Vergleich zweier exemplarischer Gewissenspositionen der Gegenwart führen zu einem ersten Zwischenergebnis unserer bisherigen Überlegungen: Die Funktion des Gewissens als letztverbindlicher Urteilsinstanz in moralischen Konfliktsituationen setzt seine Bindung an ethische Prinzipien, intersubjektiv gültige Wertüberzeugungen und moralische Normen voraus. Näherhin bedeutet dies: Ohne die Rückbindung an das Liebesgebot, an fundamentale Gerechtigkeitsprinzipien und an konkrete Normen, wie das Tötungsverbot und die übrigen ethischen Weisungen des Dekalogs, verkommt das Gewissen zu einem Handlanger der eigenen

[2] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 16.

Interessenbehauptung, mit dessen Hilfe sich moralische Konflikte entsprechend der jeweils stärkeren Durchsetzungsfähigkeit zwar strategisch auflösen, aber nicht unter dem Postulat gegenseitiger Achtung und Anerkennung moralisch entscheiden lassen.

## 4. Das Gewissen als Stimme Gottes: Augustinus

Die erste theologische Interpretation dieses Zusammenhangs findet sich bei *Augustinus*. Er führt das biblische Verständnis des Gewissens mit seiner in der Begegnung mit der griechischen Philosophie gewonnenen Überzeugung zusammen, dass dem menschlichen Geist eine tiefe Sehnsucht nach Wahrheitserkenntnis innewohnt, die erst in der Begegnung mit Gott zur Ruhe kommt. Die von der Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins und der inneren Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes ausgehende Deutung, die Augustinus dem Gewissen gibt, hat sich in der alltagssprachlichen Rede von der „Stimme Gottes" niedergeschlagen. Diese Auffassung blieb als Ausdruck eines religiösen Gewissensverständnisses auch dort wirksam, wo die ursprünglichen theologischen Zusammenhänge in Vergessenheit gerieten.

Man kann die geistesgeschichtliche Stellung, die der augustinischen Interpretation des Gewissensphänomens zukommt, auf eine knappe Formel bringen: In ihr treten das alttestamentliche „Höre Israel" und die lange biblische Traditionslinie, die von der Nähe des lebendigen Gotteswortes im „Herzen" des Gerechten spricht, neben das „Erkenne Dich selbst" der philosophischen Ethik der griechischen und römischen Antike. In dieser Polarität von Selbsterkenntnis und Glaubenserkenntnis, von reflexivem Bei-Sich-Sein des Geistes und seiner ständigen Selbsttranszendenz liegt das Charakteristikum des augustinischen Gewissensbegriffs. Weil ich Gott im Innersten meiner selbst entdecke, bin ich mir dort am nächsten, wo ich Gott nahe bin; weil er *interior intimo meo* zugegen ist, sehe ich mich selbst am klarsten, wo ich mich seinem Blick geöffnet habe. Er ist der erste und eigentliche Mitwisser um die Geheimnisse des menschlichen Herzens (vgl. Confessiones 10,22). Diese liegen so offen vor ihm, dass für Augustinus die Worte „im Inneren" und „vor Gott" vollkommen ineinander fallen: *Conscientia tua coram Deo est* (Sermo 47,9). Das Wort „Gewissen" steht hier für das, was Luther später als die *coram-Deo*-Struktur der ganzen menschlichen Existenz bezeichnet. Der Mensch ist vor Gott zu sich selbst gerufen; festen Halt gewinnt er nur dadurch, dass er „zu seinem Gewissen vor das Angesicht Gottes" (*ad conscientiam et ad Dei conspectum*) flieht (Enarrationes in psalmos 5,11).

Die im Anblick Gottes vollzogene Selbsterkenntnis des Menschen ist dabei keine monologische Einkehr des Geistes in sich selbst mehr. Der Terminus

„conscientia“, der im Griechischen zunächst ganz allgemein das menschliche Selbstbewusstsein meint, verliert nun endgültig seine profane Bedeutung und steht fortan für die Beziehung des Menschen zu Gott. Die dem menschlichen Bewusstsein eingeprägte dialogische Struktur, die in der bleibenden Unruhe nach seinem Ursprung in Gott zum Ausdruck kommt, macht die „conscientia“ zu der ausgezeichneten „Stelle“ im Menschen, in der Gottes Anruf und die Antwort des Menschen zusammentreffen. Sie umschreibt den heiligen Schutzbezirk eines jeden, „wohin keiner der Menschen hinzutritt, wo keiner bei dir ist, wo du allein bist und wo Gott mit dir ist“ (Enarrationes in psalmos 54,9). Das Gewissen wird so, noch bevor es als moralische Urteilsinstanz eingeführt wird, zum Ort der liebenden Gottesbegegnung und einer im Glauben eröffneten Gottesschau. Indem das Zweite Vatikanische Konzil auf diese augustinischen Kernsätze zurückgreift und sie fast wörtlich zitiert (vgl. GS Nr. 14 und 16), anerkennt es, dass dem Gewissen auch nach katholischem Verständnis eine die gesamte Gottesbeziehung des Christen tragende und in diesem Sinn „transmoralische“ Bedeutung zukommt, aufgrund derer es überhaupt erst zu einer moralischen Instanz im ausgezeichneten Sinne werden kann.

Für diese zweite Bedeutung, die in der von Thomas ausgehenden scholastischen Traditionslinie später ganz in den Vordergrund tritt, gibt es aber auch bei Augustinus schon Hinweise und Ansätze. Er kennt das Gewissen durchaus auch in seiner Funktion als mahnende und warnende Instanz der Handlungsanleitung, wobei diese zweite Funktion der ersten nicht bloß zur Seite gestellt, sondern in einem inneren Zusammenhang aus ihr entfaltet wird. Wer in seine „conscientia“ hinabschaut, sieht dort Gott. Sie ist der „Sitz Gottes“ im Menschen, der Platz in seiner Seele, an dem Gott selber Wohnung nimmt und den Vorsitz führt, von dem aus er ihr befiehlt, sie mahnt und selbst dann noch als warnender Rufer zur Umkehr und Treue in ihr bleibt, wenn sich der Mensch von seiner Liebe abgewandt hat (vgl. Sermo 10,2; Enarrationes in psalmos 45,9 und 46,10). In seinem Inneren wird sich der Mensch seiner Liebe zu Gott und zu Christus bewusst; will er seine Liebe erforschen, so muss er nur sein Gewissen erfragen. „Er betrachtet aufmerksam seine *conscientia* und sieht Gott in ihr. Wenn die Liebe nicht darin wohnt, so wohnt auch Gott nicht in ihr“ (Ennarationes in psalmos 149,4). Augustinus denkt dabei an die Liebe als die Erfüllung des ganzen Gesetzes; die vom Glauben geleitete und durch den heiligen Geist erleuchtete „conscientia“ erkennt Gottes Gebote nicht nur, sondern bringt sie auch im äußeren Tun in Erfüllung. Auf der Linie von Gal 5,6 kann Augustinus das Gewissen deshalb als den Ort verstehen, an dem das „Tätigwerden des Glaubens aus der Liebe“ seinen Ursprung hat (vgl. Contra Faustum 19,18).

Inhaltlich besteht dieses Wissen, das Thomas später als habituelle Struktur unseres praktischen Erkenntnisvermögens deutet, für Augustinus vor allem in der Goldenen Regel (vgl. Tob 4,16; Mt 7,12) und in den Zehn Geboten des Dekalogs. „Die Wahrheit selbst hat durch die Hand unseres Schöpfers in un-

sere Herzen geschrieben: was du nicht willst, das man dir tut, das füge auch keinem anderen zu“ (Enarrationes in psalmos 57,1–2). Die göttliche „Stimme der Wahrheit“, die im Gewissen jedes Menschen spricht, gibt ihm jedoch nicht nur die allgemeinen Inhalte des sittlichen Naturgesetzes oder seine formale Zusammenfassung in der Goldenen Regel an die Hand, sie weist auch in konkreten Entscheidungssituationen den Weg. In dieser Funktion tritt die „Stimme Gottes“ als große Gegenspielerin zu den ebenfalls personifiziert vorgestellten Lastern und Sünden auf. So gewinnt das Gewissen neben seinen Funktionen als Geschehen der Gottesbegegnung und als sittliches Erkenntnisvermögen auch die Aufgabe einer bewussten Entscheidung in der durch diese Erkenntnis umschriebenen Alternative: Gott befiehlt dem Gewissen das eine, aber der Geiz, die Habsucht, der Stolz und die Eitelkeit befehlen ihm das andere. Die Situation im Paradies, in der dem ersten Menschenpaar der Ruf Gottes und das Flüstern der Schlange ins Ohr dringen, deutet so auf das Leben jedes Menschen auf dem Scheideweg zwischen Gut und Böse voraus. Die Konnotationen des Wählens, des Sich-Entscheidens oder der Selbstfestlegung, die im modernen Gewissensverständnis in den Vordergrund treten, klingen hier bereits an. Sie werden aber noch nicht als Alternative zur Bindung des Gewissens an die sittliche Wahrheit oder zu seinem Charakter als moralisches Urteil verstanden. Sie bezeichnen vielmehr die durch den Gegensatz von Wahrheit und Lüge und die Erkenntnis von Gut und Böse geforderte Notwendigkeit einer Stellungnahme des Menschen.

## 5. Das Gewissen als sittliches Urteilsvermögen: Thomas von Aquin

Wenn man das augustinische Gewissensverständnis zutreffend unter dem Stichwort „Stimme Gottes“ zusammenfasst, so lässt sich die bei *Thomas* eingetretene Akzentverschiebung durch die Kennzeichnung des Gewissens als „natürliche Anlage“ oder als angeborenes sittliches Urteilsvermögen charakterisieren. Der Unterschied zur augustinischen Konzeption liegt vor allem darin, dass Thomas das Gewissen nicht mehr als ein unmittelbares Erkenntnisorgan für den Willen Gottes versteht und das intuitive Erfassen sittlicher Wahrheit auf ihre ersten Prinzipien beschränkt. Das Gewissensurteil im engeren Sinn bezieht sich für ihn dagegen auf die Vielfalt der konkreten menschlichen Lebensbedingungen, die uns die praktische Vernunft unter der Leitung der Klugheit erschließt. Das Gewissen als Mit-Wissen um das eigene Tun bezeichnet dabei einen eigenständigen Vollzug der praktischen Vernunft, in dem der reflexive Selbstbezug des menschlichen Handelns zum Ausdruck kommt. Während die Vernunft in der Klugheit ihr letztes praktisches Urteil auf den Willen überträgt und diesen zur Ausführung im äußeren Tun bewegt, wendet sie sich im Gewis-

sen auf die eigenen – vergangenen oder zukünftigen – Handlungen zurück und prüft sie daraufhin, ob diese im Einklang mit der Grundregel vernünftiger Sittlichkeit stehen, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Das Gewissen erscheint so als eine innere Dimension der praktischen Vernunft, als letzte Verbindlichkeitsinstanz, in der diese die einzelnen Akte des sittlichen Handelns ihrem Urteil unterwirft. Im Falle des noch vorausliegenden Handelns nimmt dies die Form des zuratenden oder abratenden Gewissensurteils an, im Falle des bereits begangenen Handelns tritt es dagegen als billigender oder anklagender Gewissensspruch auf.

In diesem reflexiven Sinn ist das Gewissen eine *applicatio notitiae ad actum*, die Anwendung unseres habituellen sittlichen Wissens auf den einzelnen Akt. Die beiden Gewissensfunktionen, die Thomas unterscheidet – das Anspornen oder Abhalten sowie das Gutheißen und Anklagen – haben beide zur Voraussetzung, dass der Mensch um sein eigenes Handeln weiß. Es ist zuallererst die Aufgabe der *conscientia*, dass sie ihn bei seinem eigenen Tun behaftet und ihm bezeugt: „Du bist es, der dies getan hat" (vgl. Sth I 79,13). Über allem Nachdruck, mit dem Thomas im Unterschied zur Franziskanerschule auf dem rein kognitiven Charakter des Gewissensurteils besteht, darf aber nicht übersehen werden, dass es sich im Akt der *conscientia* nicht um einen beliebigen weiteren Syllogismus in der langen Urteilskette unserer praktischen Orientierungsversuche handeln kann, da diese gemäß der thomanischen Handlungsanalyse mit dem Befehl der Klugheit an die äußeren Handlungsvermögen endet. Vielmehr ist der *conscientia* die letzte Selbstbeurteilung der Person aufgetragen, in der diese über die Übereinstimmung ihres Willens und Handelns mit sich selbst und ihrem sittlichen Auftrag als freies Vernunftwesen urteilt. In seinem Gewissen prüft der von Gott zu einem verantwortlichen Leben in Freiheit und Vernunft gerufene Mensch, ob sein konkretes Tun und darin er selbst vor dem Maßstab des *secundum rationem vivere* Bestand hat. Auch der zunächst befremdliche intellektualistische Einschlag der thomanischen Theorie des Gewissensurteils will also das herausstellen, was in dem Wort *synderesis* (von der Verbalform *synterein* = sich bewahren abgeleitet) ursprünglich festgehalten ist: Im Gewissen geht es um die personale Identität des Menschen, die sich für Thomas allerdings nur in der Treue zu einer vernunftgemäßen Existenz zeigen kann.

## 6. Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische Norm

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den beiden bedeutendsten theologischen Gewissensauffassungen der theologischen Tradition für das Verständnis des Zusammenhangs, in dem Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische

Norm zueinander stehen? In der gegenwärtigen moraltheologischen Großwetterlage wird diese Frage häufig unter dem Stichwort des „schöpferischen Gewissens" verhandelt, das die Allgemeingültigkeit moralische Normen in konkrete Handlungssituationen übersetzt, nach ihrer Angemessenheit für diese fragt und gegebenenfalls als letztverantwortliche Instanz über das Vorliegen einer sogenannten sittlich gerechtfertigten Ausnahme befindet. Diese Antwort enthält durchaus etwas Richtiges, doch bedarf sie der Ergänzung durch einen wichtigen Hinweis. Ohne diese Korrektur gerät auch ein theologisches Gewissensverständnis leicht auf die schiefe Ebene, auf der es für die Missdeutungen einer „liberalen" Gewissensauffassung anfällig wird, die schon *John Henry Newman* in seinem Brief an den Herzog von Norfolk als Karikatur des moralischen Gewissens zurückweist.[3] Worin also liegt der springende Punkt in der Beziehung zwischen Gewissen, sittlicher Wahrheit und moralischer Norm?

Zum Begriff der moralischen Norm, der übrigens nicht zum originären Begriffsinstrumentarium der moraltheologischen Tradition gehört, sondern erst vergleichsweise spät aus der säkularen Rechtssprache übernommen wurde, gehört notwendig ein gewisser Abstraktionsgrad, der mit ihrer Allgemeingültigkeit zusammenhängt. Normen haben immer einen bestimmten Handlungs*typus*, d.h. eine Vielzahl ähnlich gelagerter Fälle vor Augen, die in ihren wesentlichen Aspekten übereinstimmen; eine „Norm", die nur für einen einzigen Fall gedacht wäre, ist ein logisches Unding. Die moraltheologischen Handbücher bezeichnen diesen bereits Aristoteles vertrauten Sachverhalt durch die Formel: *valent ut in pluribus*, sie sind in der (weitaus überwiegenden) Mehrzahl der Fälle gültig. Damit ist gemeint: Der sittlichen Einsicht, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlägt, eignet der Charakter eines Grundrisswissens, das der „schöpferischen" Übertragung auf eine gegebene Situation bedarf, damit es darin unmittelbar handlungsleitend werden kann.[4] Auch den materialen Einzelnormen kommt ungeachtet ihres höheren Konkretisierungsgrades, den sie gegenüber ethischen Prinzipien besitzen, nur eine Rahmenfunktion zu, die auf eine situationsgerechte „Auffüllung" durch das praktische Urteilsvermögen des Einzelnen angewiesen bleibt. Dabei darf der Begriff „Rahmenfunktion" durchaus wörtlich im Sinn eines Bilderrahmens verstanden werden, der die Fläche des zu gestaltenden Bildes von ihren Rändern her begrenzt, im Inneren aber zur „schöpferischen" Ausführung des Bildes durch den Maler freilässt. Mit anderen Worten: Moralische Normen umschreiben in der Regel nur Mindeststandards, denen eine Ergänzungsbedürftigkeit nach oben hin innewohnt; sie ziehen – vor allem in ihrer Form als *negative* Unterlassungspflichten, in der sie vor einem in sich schlechten Handeln warnen und an

---

[3] Vgl. Ausgewählte Werke, hg. von *Matthias Laros* und *Werner Becker*, Band IV, Mainz 1959, 113ff.

[4] Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I, 1 und 7; II, 2 und 9.

das erinnern, was man niemals tun darf – eine Untergrenze, die der Einzelne nicht unterschreiten darf.[5]

Dieser „Stoppschild"-Charakter, durch den das dem Einzelnen im moralischen Leben zur eigenverantwortlichen Gestaltung offenstehende Handlungsfeld weiträumig umgrenzt wird, lässt sich an den sittlichen Geboten der zweiten Dekalogtafel besonders gut beobachten. Mit Ausnahme des Sabbat- und des Elterngebots sind diese negativ formuliert. Anders als die zahllosen Einzelvorschriften kultischer, rechtlicher und moralischer Art, die in der Thora nebeneinander gestellt sind, enthalten sie keine detaillierten Einzelanweisungen für alle denkbaren Lebenssituationen. Sie werden vielmehr bereits im Alten Testament als eine Grundordnung der Gerechtigkeit (*mispat*) verstanden, die den Einzelnen vor einem Verhalten warnt, das den Bund mit Jahwe verletzt und daher mit der Lebensordnung Israels gänzlich unvereinbar ist. Material gesehen schützen die Zehn Gebote die großen Lebensgüter, die der Mensch von Gott erhalten hat: sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, seinen guten Ruf, sein Eigentum, eben die unersetzlichen Lebensgrundlagen eines Menschen, die vor dem Zugriff anderer bewahrt bleiben müssen, damit eine fundamentale Ordnung menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung gelingen kann. Gerade in dieser Beschränkung auf die Wahrung der unerlässlichen Lebensgrundlagen unseres Nächsten liegt die eindrucksvolle Überzeugungskraft des Dekalogs, die in allen Weltreligionen eine entsprechende Parallele in ähnlichen ethischen Grundgeboten findet.[6]

Die Ergänzungsbedürftigkeit moralischer Normen durch das individuelle Gewissen wäre freilich im entscheidenden Punkt missverstanden, wollte man dem Gewissen vor allem die Aufgabe zuschreiben, deren Geltungskraft von Fall zu Fall zu begrenzen und situationsbedingte Ausnahmen zu statuieren. Solche Ausnahmesituationen, die von dem umrisshaft formulierten Geltungsbereich einer moralischen Norm im Voraus nicht vollständig und sicher erfasst werden können, gibt es in der Tat. So sind wir z.B. nicht verpflichtet, ein Versprechen zu halten oder einen geliehenen Gegenstand zurückzugeben, wenn die Einhaltung des Versprechens und die Rückgabe des Gegenstandes in einer unvorhergesehenen Situation dem Versprechensempfänger schweren Schaden zufügen würde (klassisches Beispiel der Tradition: einem Rasenden sein Schwert zurückgeben). Auch wenn das Vorliegen solcher Ausnahmebedingungen mit letzter Verbindlichkeit nur durch das individuelle Gewissen beurteilt werden kann, wäre es jedoch ein Fehlschluss, darin seine primäre Funktion zu sehen. So sehr die Anwendung der Epikie (= Billigkeit) in die unvertretbare Kompetenz des Gewissens fällt, so wenig darf sich diese auf die Suche nach ausnahmebedingten Erleichterungen der sittlichen Forderung beschränken.

---

5 Vgl. Papst *Johannes Paul II*., Enzyklika „Veritatis Splendor" (1993), Nr. 50–55 und 60.

6 Vgl. dazu *Eberhard Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 261ff.

Wird die Rede vom „autonomen“ und „schöpferischen“ Gewissen gar in dem Sinn verstanden, als äußere sich ein reifes, sensibles und eigenverantwortlich gebildetes Gewissen vor allem in der Fähigkeit, für sich selbst Ausnahmen zu erkennen, wo andere sich schlicht an das Gebotene halten, so werden die Dinge vollends auf den Kopf gestellt. Tatsächlich ist das Gewissen nicht primär Dispensorgan, sondern eine individuelle Verpflichtungsinstanz, der die fortschreitende Entdeckung eigener Handlungsmöglichkeiten aufgetragen ist. Es geht im Gewissen in erster Linie um die Freilegung eines Horizonts, um die Erkenntnis einer Aufgabe, nicht um die Fixierung einer Grenze oder die Abweisung sittlicher Ansprüche. Im vorhin gebrauchten Bild gesprochen: Die Primärfunktion des Gewissens besteht nicht darin, den Bilderrahmen zu verrücken und die Rahmenbedingungen des moralischen Handelns zu verändern, sondern im Ausfüllen der freigegebenen Bildfläche, im Zu-Ende-Malen des Bildes durch eine verantwortliche Lebensführung in Übereinstimmung mit den eigenen Idealen und Zielvorstellungen. Die sich dabei ergebenden Dringlichkeiten und Erfordernisse lassen sich durch allgemeingültige ethische Normen nicht mehr angemessen erfassen; sie zu entdecken, anzuerkennen und entsprechend dem eigenen Können zu erfüllen, ist vielmehr die primäre Aufgabe des Gewissens. In ihm bekundet sich die Sorge um die moralische Integrität der Person, die ihre eigene Lebensführung und ihr sittliches Handeln einem prüfenden Urteil unterwirft.

In diesem Urteil geht es jedoch nicht nur um eine möglichst unbestechliche Bilanz des vergangenen Tuns; vielmehr richtet sich die Gewissenserforschung auch auf die Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen aufgrund individueller Gegebenheiten und Befähigungen zufallen können. Jenseits der Grenzen einer allgemeinen Ethik, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlagen, zeigt sich ein „schöpferisches“ Gewissen vor allem in der Fähigkeit, das mir Aufgetragene spontan, sicher und zuverlässig zu erkennen. Kurz: In seiner grundlegenden und wichtigsten Funktion für das moralische Leben wirkt das Gewissen als ein Sensorium, das dem Einzelnen anzeigt, was er *hic et nunc* zu tun hat – nicht weil *alle* dies tun *müssten*, sondern weil *er* es tun *kann*.

## 7. Christliches Gewissen, Reich Gottes und Evangelium

Obwohl der Begriff *syneidesis* in der ursprünglichen Textüberlieferung der synoptischen Evangelien nicht wörtlich begegnet, ist in ihnen von der kreativen Erschließungsfunktion des Gewissens vielfach die Rede. Die wichtigsten neutestamentlichen Zeugnisse, in denen uns die Ethik Jesu entgegentritt, sind im Grunde nichts anderes als Anleitungen zu einem an der Not des Nächsten ge-

schärften Gebrauch des Gewissens. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10,25–37) enthält nicht nur eine Belehrung über den Bedeutungsumfang des Wortes „Nächster", den Jesus weiter als im damaligen Judentum üblich bestimmt; es geht Jesus weder um die Entscheidung eines akademischen Disputes noch um eine allgemeine Definition des Nächsten, sondern darum, in konkreten Situationen als Nächster zu handeln. Auf die Frage des Gesetzeslehrers „Wer ist mein Nächster?" antwortet Jesus in seiner ureigensten Sprachform mit einem Gleichnis, also einer exemplarischen Beispielgeschichte, die in vielfältiger Weise auf die Hörersituation übertragbar ist. Seine abschließende Gegenfrage Jesu „Wer von diesen Dreien hat sich als der Nächste dessen *erwiesen*, der von den Räubern überfallen wurde?" kehrt die im Allgemeinen verbleibende Fragerichtung des Gesetzeslehrers um: sie zielt auf eine situative Erkenntnis des Nächsten durch das individuelle Gewissen. Es geht Jesus darum, dass die Hörer seines Gleichnisses in den Fügungen ihres Lebens den Willen seines Vaters erkennen und entdecken, wem sie jetzt zum Nächsten werden sollen, weil er ihrer Hilfe am meisten bedarf. Ebenso steht hinter dem Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14–30) die Absicht, die dem Einzelnen geschenkten Möglichkeiten freizulegen und die ihm eigenen Fähigkeiten in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, wofür ihm das Gewissen als unentbehrliche Richtschnur gegeben ist.

Schließlich zielen auch die Seligpreisungen und die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5–7) in ihrer provozierenden Redeweise darauf, die Hörer für den Anspruch Jesu hellhörig zu machen und sie in ihrem Denken und Handeln für die Orientierung am Willen Gottes aufzuschließen. Die einzelnen Antithesen haben alltägliche Streitfragen des menschlichen Zusammenlebens zum Ausgangspunkt; sie greifen Konflikte auf, wie sie in allen Lebensbereichen entstehen können, und entwerfen als Kontrastbild einen Zustand, in dem die „größere" Gerechtigkeit (Mt 5,20) unter dem Anspruch einer ungeteilten Liebe Wirklichkeit wird. So zeigen die einzelnen Antithesen jeweils eine parallele Entsprechung zwischen dem alten Verhalten, das geändert werden, und dem neuen Zustand, der im Handeln der Hörer Gestalt gewinnen soll. Doch sind die ethischen Weisungen der Bergpredigt nicht nach der Art der Dekaloggebote erfüllbar, die besonders in ihrer prohibitiven Form eine untere Grenze markieren, wie sie von den Grundforderungen der Gerechtigkeit her gezogen wird. Die Forderungen der Bergpredigt stellen dem Menschen vielmehr eine offene Grenze vor Augen, auf die er nur in immer neuen Schritten zugehen kann, ohne sie je ganz zu erreichen oder gar hinter sich zu lassen.

Die sittlichen Weisungen Jesu, die Matthäus in seiner Antithesenreihe brennpunktartig zusammenstellt, wollen also wirklich erfüllt werden, doch nicht so, dass jeder einzelne Schritt auf dem Papier abzulesen wäre, sondern so, dass in neuen Lebenskontexten das, was sie fordern, in der freien Bereitschaft des Gewissens jeweils neu entdeckt werden muss. Dabei denkt die Bergpredigt das

Christsein als einen Weg, der „als Ziel die Vollkommenheit hat und dessen Richtung und Radikalität durch die einzelnen Gebote, gleichsam als Leuchtspuren, die vom Ziel her aufleuchten, deutlich markiert ist“[7]. Dass verschiedene Christen auf diesem Weg unterschiedlich voranschreiten und am Ende auch verschieden weit kommen werden, bedeutet keinen Abstrich vom gemeinsamen Ziel der Vollkommenheit eines christlichen Lebens. Die einzelnen Menschen sind auf den unterschiedlichen Wegen und Zwischenetappen ihres Lebens auf das gleiche Ziel hin unterwegs, indem sie das Gebot der Liebe und die exemplarischen Forderungen Jesu so erfüllen sollen, wie es ihrer jeweiligen Situation und den ihnen gegebenen Möglichkeiten entspricht. Die Seligpreisungen und die Antithesen der Bergpredigt sind dabei verbindliche Orientierungszeichen für das christliche Gewissen, das durch sie geschärft und auf das eigentliche Ziel des christlichen Lebens ausgerichtet wird. Die Worte, mit denen Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika „Veritatis Splendor“ die Bedeutung der Seligpreisungen für die Ethik Jesu herausstellt, lassen sich deshalb auch als Anleitung lesen, wie das Gewissen der Christen am Evangelium Maß nimmt und das Bild der eigenen Lebensgestalt vom Vorbild des Lebensmodells Jesu her entwirft. „In ihrer ursprünglichen Tiefe sind sie so etwas wie ein Selbstbildnis Christi und eben deshalb Einladungen zu seiner Nachfolge und zur Lebensgemeinschaft mit ihm.“[8]

*Zusammenfassung*: Das Gewissen ist die letzte Instanz moralischer Verantwortung, die Mitte der Person und das Zentrum der eigenen Selbstbeurteilung. Durch den inflationären Gebrauch, der in öffentlichen Debatten mit dem Wort „Gewissen“ gemacht wird, droht diese Vokabel jedoch zu einer billigen Legitimationsmünze zu werden. Während die großen Gewissenstäter der Vergangenheit von Antigone und Sokrates über Thomas Morus bis hin zu den politischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts einen hohen Preis für die Treue zu ihrem Gewissen zahlten, verfolgt die Berufung auf das Gewissen heute oft das Ziel, die individuellen Kosten einer Gewissensentscheidung niedrig zu halten und in einem bestehenden Gewissenskonflikt die Wahl der aufwandsloseren Alternative zu rechtfertigen. Das Gewissen scheint eine dezisionistische Entscheidungsbefugnis zu verleihen, durch die das Individuum sich selbst Dispens vor dem Anspruch moralischer Prinzipien gewähren kann. Der Vortrag möchte aufzeigen, dass im Gewissen der unhintergehbare Selbstbezug und die Selbstbindung an die sittliche Wahrheit zusammentreffen. Dies wird im Dialog mit den modernen pyschologischen und pädagogischen Gewissenskonzeptionen und vor dem Hintergrund theologischer Gewissensmodelle (Augustinus, Thomas von Aquin, John Henry Newman) erfolgen.

*Abstract*: Conscience is the ultimate authority of moral responsibility, the middle of the person and the focal point of one’s self-assessment. This term, however, is in danger of becoming a cheap token of legitimation as a result of the inflationary use made of the word „conscience“ in public debates. The outstanding personalities of the past who acted on conscience, from Antigone and Socrates to Thomas More and up to the political martyrs of the 20th century, paid a heavy price for their faithfulness to their conscience. The appeal to conscience today, however, often pursues the goals of keeping down the individual costs of a moral decision and of justifying the choice of

7 *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1, Neukirchen.Vluyn [3]1992, 189.

8 Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Veritatis Splendor“ (1993), Nr. 16.

an alternative that requires less effort in an existing crisis of conscience. Conscience seems to confer a decisionistic authority to make decisions by means of which the individual can grant himself or herself a dispensation when faced with the claim of moral principles. The discourse would like to show that one's ineluctable self-reference and one's self-commitment to the moral truth intersect in one's conscience. The discussion will take place in dialogue with contemporary psychological and pedagogical conceptions of conscience and against the backdrop of theological models of conscience (Augustine, Thomas Aquinas, John Henry Newman).

# II.

# ANTIKE

# Sokrates und Anytos[1]

*von Jean-Claude Wolf*

## 1. Grenzen der Erkenntnis, Blick nach Innen

Nach einer verbreiteten Auffassung ist Sokrates der Begründer und das Vorbild der Philosophie. Philosophie ist Liebe zur Weisheit, das Streben nach Weisheit – nicht der Besitz der Weisheit. Sie beginnt mit dem Staunen und mit der Selbsterkenntnis. Die wichtigste Selbsterkenntnis besagt: Wir haben zwar unzählige Meinungen, aber kaum Wissen. (Das wenige Wissen, das Sokrates beansprucht, umfasst auch Aspekte des Gewissens.) Der zeitgenössische Philosoph Mark Vernon formuliert es wie folgt: „the key to wisdom is not how much you know but understanding the limits of what you know".[2]

Wie so viele Philosophen nach Kant scheint auch Vernon in Sokrates einen Vorläufer oder antiken Doppelgänger von Kant zu sehen – nicht von Kant als Schriftsteller, aber von Kant als dem Philosophen, der die Philosophie mit Kritik, und d.h. mit Reflexion darüber beginnen lässt, wo die Grenzlinien zwischen dem Erkennbaren und dem Unerkennbaren verlaufen. Und wie Kant sucht auch Sokrates die Lösung für diese Grenzziehung im Innenleben, im Bewusstsein des Menschen. Die Mahnungen „Das ist falsch" – sei es falsche Erkenntnis oder moralisch falsche Entscheidung – stammen aus dem Inneren. „La voix du Dieu, l'existence du démon, se rattachent à ce mouvement de conversion du dehors vers le dedans."[3]

An Sokrates sehen wir, „wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseins [...]"[4]

Die von Sokrates scharf vollzogene Unterscheidung zwischen Meinungen und fundierter Erkenntnis ist der Ausgangspunkt der Philosophie. Sokrates sucht im Innern das Allgemeine, nicht etwa das Subjektive im Sinne des Be-

---

[1] Für Anregungen und Kritik danke ich Benjamin Adler, Michael Erler, Dominic O'Meara und Edward Swiderski.

[2] *Mark Vernon*, Humanism, London 2008, 10.

[3] *Albert Thibaudet*, Socrate. Texte établi, présenté et annoté par *Floyd Gray*. Avant-propos de *Michel Leymarie*, Paris 2008, 324. Zum Stand der Forschung vgl. *Sara Ahbel-Rappe / Rachana Kamtekar* (Hg.), A Companion to Socrates, London 2009.

[4] *G.W.F. Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Werke 18), Frankfurt a.M. 1971, 449, vgl. 452, 457.

liebigen.[5] Meinungen sind nicht aus sich selber heraus wahr oder begründet – sie sind nicht selbst-begründend. Sie sind nicht wahr, weil sie uns als wahr erscheinen. Sie müssen immer wieder einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Eine solche Prüfung auf allen Ebenen, auch der Politik, ist nur möglich in einer liberalen Gesellschaft, in der die Freiheit des Wortes hoch geachtet wird. Sokrates erhebt diese Methode zur Lebenskunst, nach der Maxime: Only an examined life is a good life.

## 2. Hegels Porträt von Sokrates

Sokrates wird von Hegel in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" geschichtsphilosophisch interpretiert als „welthistorische Person. Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst".[6] Hegel betont jedoch nicht die Ferne, sondern die Nähe zu den Sophisten. Sokrates wird zum Kreuzungspunkt von Sittlichkeit (als göttlich verbürgter, überlieferter und gemeinschaftlich geteilter Sitte) und Moral (als heiliger Moralität des Individuums). (445) „Sein Schicksal ist nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal, sondern es ist die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte [...] Das andere Prinzip ist dagegen das ebenso göttliche Prinzip des Bewußtseins (der subjektiven Freiheit), das ist die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und des Bösen, der Erkenntnis, d. i. der Vernunft aus sich, – das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Prinzipien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegeneinander in Kollision treten sehen." (447) Obwohl sich Hegel in seinem Porträt bemüht, die antike Form des Subjektivismus und der Ironie von der modernen der Romantik abzugrenzen, ist doch der Vergleich immer präsent; es ist auffällig, wie oft Hegel zwischen Antike und Neuzeit hin und her springt und im Kontext seiner Vorlesung über Sokrates Kant und die nachkantischen Positionen von Fichte, Schlegel, Jacobi, Ast usw. ausführlich geisselt. Er richtet sich in den Vorlesungstexten immer an ein Publikum, das an den zeitgenössischen Debatten teilnimmt und den „Zeitgeist" der Romantik und des modernen Subjektivismus kennt.

---

[5] Es gibt zwei Bedeutungen von „subjektiv", die oft vermischt werden: 1. mental, zum Bewusstsein gehörig; 2. willkürlich, ohne Standard, z.B. unbegründete Meinungen.

[6] *Hegel*, Vorlesung (Anm. 4), 441.

Sokrates als Repräsentant der erwähnten Kollision von Sittlichkeit und Moral wirkt wie ein Ferment, das den Strudel des Relativismus[7] verstärkt hat; er wird von solchen Leuten angeklagt und verurteilt, welche die Verurteilung nachträglich bereuten und teilweise auch wieder verurteilt wurden, weil sie den Keim zum Relativismus und zur Auflösung alter und geheiligter Familienbanden bereits selber in sich trugen. Ist der Generalverdacht und der „Krieg" gegen den Relativismus einmal eröffnet, kann sich niemand mehr in Sicherheit wähnen; der Keim zum Relativismus steckt in allen. Niemand ist immun gegen die Ansteckungsgefahren des Relativismus, so wie sich niemand vollständig dem Zeitgeist entziehen kann. Selbst die heftigsten Anti-Relativisten und Anti-Modernisten – „Modernisierung" wird hier ebenfalls als typologischer, nicht nur als epochaler Begriff verstanden – können sich den Bedingungen der Aufklärung und Modernisierung nicht nachhaltig erwehren. Die heftigsten Antimodernisten erweisen sich oft als Infizierte, die sich – unter dem Vorwand des Krieges gegen den Relativismus – gegen ihre eigenen Ansteckungen sträuben. Die nötige Selbstkritik und vielleicht auch Trauerarbeit über so genannter Fortschritttsverluste wird überdeckt durch eine „Logik der Verfolgung".

Ironie steckt bei Sokrates nicht nur im narrativen Porträt, das den Kontrast seines hässlichen Aussehens – man vergleicht ihn mit einem Silen – mit seinen edlen Bestrebungen hervorhebt, sondern auch in der Didaktik von Platons Dialogen, welche Sokrates selber als Ironiker darstellen. Hegels Kritik an der Ironie der Romantik ist besonders unfair.[8] Ohne es zu wollen, vermittelt seine Polemik ein faszinierendes Bild von der absoluten Souveränität des Individuums – eine Polemik, die er mit einem Zitat von Georg Anton Friedrich Ast (1778–1841) illustriert. „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen zunichte machen kann, Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut usw.; und ich weiß, daß, wenn mir etwas als gut erscheint, gilt, ich mir dies ebenso auch verkehren kann. Ich weiß mich schlechthin als den Herrn über alle diese Bestimmungen, kann sie gelten lassen und auch nicht; alles gilt mir nur

---

7 „Relativismus" hat viele Bedeutungen und bezieht sich hier auf die Auffassung, dass es (mindestens) zwei konkurrierende moralische Standards gibt, einen Standard, der das Gute der Gemeinschaft betrifft, und einen, der das Gute für das Individuum akzentuiert. Obwohl sonst eher der gemeinschaftsbezogene Standard als moralisch in sensu proprio gilt, kann auch der individuelle Standpunkt als moralisch gelten, insbesondere dann, wenn es um solche Werte wie Selbstachtung, Kreativität und Gewissensfreiheit geht. Vgl. *Steven Lukes*, Moral Relativism, London 2008; *Jean-Claude Wolf*, Vielstimmigkeit. Eine protagoreische Rhapsodie, in: Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Beiträge zur Aktualität des Protagoras, hg. von *Otto Neumaier*, Möhnsee 2004, 89–108. Sokrates ist insofern kein Relativist, als er wohl gegen jenen Werterelativismus angeht, der bei Thukydides konstatiert und analysiert wird. Platons Interpretatio Platonica des Sokrates fügt dann die ontologische Kompomente hinzu. Den Hinweis verdanke ich Michael Erler.

8 Vgl. *Hegel*, Vorlesungen (Anm. 4), 460ff. Der Philosophiehistoriker wird hier festhalten, dass die sokratische Eironeia nicht notwendig mit dem modernen Ironiebegriff konvergiert, sondern eher einer pädagogischen Strategie entspricht. Für den Hinweis danke ich Michael Erler.

wahr, insofern es mir jetzt gefällt."[9] Die Nähe zu Max Stirners *Einzigem*[10] ist verblüffend! Wichtiger noch: Dieses Bild des modernen Romantikers, den Hegel zunächst scharf von Sokrates abgrenzen möchte, projiziert Hegel in seinen weiteren Ausführungen wieder auf Sokrates zurück – er gibt ihm etwas zurück vom schillernden und ambivalenten Ironiker der Moderne, der in sich den Übergang von einem Extrem ins andere verkörpert. Es gibt so betrachtet keinen absoluten Gegensatz zwischen der Ironie in Platons Dialogen und dem frühromantischen Programm der Ironie. Die Affinität der alten und neuen Ironie wird deutlich, wenn Ironie nicht so sehr als exaltierte Willkür verstanden wird, sondern als „eine Sprechform, in welcher der Hörer als erwachsene und verständige Person vom Sprecher gerade dadurch ernst genommen wird, daß dieser ihm nicht alles schematisch vorkaut, was es so alles zu sagen gibt."[11] Die Ironie liegt vor allem in der Redaktion Platons (in der Wahl von Dialogen) oder Schlegels (in der Wahl von Fragmenten). Ironie als Stilmittel lässt kompetent lesenden Personen etwas zum Selber- und Weiterdenken übrig. Der Autor verzichtet darauf, auktorial zu bevormunden und letzte Konklusionen zu erzwingen. Der sanfte Zwang der sokratischen Unterredung ist anderer Art. Es handelt sich um das Projekt, „den Nicht-Wissenden dadurch zu belehren, daß man ihn zur Einsicht zwingt, das wirklich zu wissen, wovon er nicht wusste, daß er es weiß."[12]

Sokrates ist – trotz anfänglicher Abgrenzungen – aus der Sicht Hegels ein Relativist und ein „Modernist", der sich zwar noch auf die Formen der Tradition bezieht – er bezieht sich auf das Orakel[13], die Pflicht zum Gehorsam gegen die Gesetze Athens und er praktiziert sichtbar den Götterkult –, doch er hat das Orakel und die Gesetze auf eine subversive und prekäre Art und Weise umgedeutet. Ist diese Auffassung des Orakels nicht das Gegenstück zum Daimonion, das ebenfalls als Zeichen des Gottes genommen und gleichwohl von Menschen für die Menschen gedeutet oder übersetzt werden muss? In seiner Freiheit gegenüber dem Wortlaut des Orakels gleicht Sokrates dem liberalen Protestanten, der die alten Kirchenlieder mitsingt und sich dabei denkt,

---

9 Ast, zitiert nach *Hegel*, Vorlesungen (Anm. 4), 460

10 Vgl. *Max Stirner*, Der Einzige und sein Eigentum, Berlin 1844, Neuauflage München, Freiburg 2009.

11 *Pirmin Stekeler-Weithofer*, Hegel und die Romantik, in: Das neue Licht der Frühromantik. Innovation und Aktualität frühromantischer Philosophie, hg. von *Bärbel Frischmuth* / *Elzabeth Milán-Zaibert*, Paderborn, München 2009, 46; vgl. *Karl Heinz Bohrer* (Hg.), Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes, Frankfurt a.M. 2000; *Søren Kierkegaard*, Über den Begriff der Ironie mit beständiger Rücksicht auf Sokrates, Kopenhagen 1841, dt.: Gesammelte Werke und Tagebücher 31. Abteilung, Band 21, Simmerath 2004; *Eckhard Schumacher*, Die Ironie der Unverständlichkeit, Frankfurt a.M. 2000.

12 *Leonhard Nelson*, Die Sokratische Methode. Vortrag, gehalten am 11. Dezember 1922 in der Pädagogischen Gesellschaft in Göttingen, dritte Auflage, Göttingen 1931, 27.

13 Vgl. *Evi Melas*, Delphi. Die Orakelstätte des Apollon, Köln 1990; *Veit Rosenberg*, Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2001.

was er will – mit dem kleinen, aber gravierenden Unterschied, dass Sokrates seine Zweifel und Bedenken nicht für sich behält oder nur im privaten Zirkel diskutiert, sondern diese öffentlich äußert und auch angesehene Aristokraten mit seinen Zweifeln elektrisiert. Er wird deshalb mit einem Zitterrochen verglichen, der Stromstöße aussendet.

Es ist diese exzentrische Aneignung des Orakelspruchs, den Sokrates zugleich demütig und grosszügig ad personam umdeutet, die ihn in den Augen der Wächter des Alten und Bewährten besonders verdächtig machen musste. Wer Traditionen zurechtbiegt, wird sich verdächtiger machen als jene Kritiker und Gegner des Alten, die mit offenem Visier kämpfen und sich direkt mit der Auffassung von naturwüchsigen und ewigen Wahrheiten anlegen wie z.B. Protagoras. Protagoras ist der Kontrahent des Alten, während Sokrates der schillernde Neuerer ist, der sich auf das Göttliche und Altbewährte beruft.

Eine Goldmedaille kann scheinbar demütig entgegengenommen und dann doch nach eigener Laune und eigenem Belieben poliert, ausgestellt oder weggeworfen werden. Sokrates nimmt den Orakelspruch an und darf sich als den weisesten Menschen bezeichnen, doch diese Weisheit erweist sich nicht als der zu erwartende Überfluss an Weisheiten, sondern als der karge Mangel des Pädagogen, der keine fertigen Weisheiten besitzt, sondern das Vorwissen seiner Schüler prüft. Die vom Orakel verliehene Goldmedaille kann für den leidenschaftlichen Pädagogen Sokrates nur in einer spezifischen Vorsicht und Zurückhaltung gegenüber unbegründeten und irrtümlichen Wahrheitsansprüchen bestehen, sozusagen in einer Irrtums-Vermeidungs-Strategie. Sokrates ist schlau genug um zu wissen, dass die ihm attribuierte Weisheit nicht in einer Fähigkeit besteht, an jedem Quiz zu gewinnen. Würde er die Weisheit als Quiz-Kompetenz verstehen, so wäre er rasch disqualifiziert! Sokrates ist nicht der kühne Finder und Erfinder neuer Wahrheiten, der Quellborn göttlicher Weisheiten; seine Weisheitsstrategie ist nicht „you have to take a risk“, sondern sie besteht darin, dem Risiko des Irrtums auszuweichen und die Irrtümer anderer aufzudecken. Der Vorgang der Belehrung wird unvermeidlich zu einem Vorgang der Entleerung und Beschämung.

Im Zentrum der Sokratischen Weisheitspraxis steht nicht dieser oder jener Irrtum, sondern gleichsam ein Meta-Irrtum, nämlich der fundamentale Irrtum, der besagt: Wer viele Meinungen hat, weiss viel. Mit den Milliarden Meinungen kann man manches Quiz bestehen oder Kreuzworträtsel auflösen. Anders gesagt: die Milliarden Meinungen, die unseren Meinungsvorrat (stock of beliefs, wie es William James nannte) ausmachen, werden verwechselt mit wahren und gut begründeten Urteilen. Ein Haufen Sand wird für einen Haufen Gold gehalten.

Dieser pädagogische Sokrates findet sich vor allem in den frühen Platon-Dialogen; dieser sucht die Weisheit oder Wahrheit kaum bei den alten Menschen – diese werden zuweilen als Narren angegriffen oder als ältere Herren

verschont. Zielpunkt der Fragetaktik sind die Jungen, die noch bescheiden oder offen sind, deren geistige Talente aber auch oft von Übermut und Affekten verdunkelt werden. Der historische Sokrates ist wahrscheinlich weit entfernt von jenem Sokrates, der angeblich die Ideenlehre vertritt, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen versucht und als greiser Eingeweihter eine esoterische Lehre weitergibt.

Obwohl Platon für Sokrates Partei ergreift und in den frühen Dialogen suggerieren will, dass 399 vor Christus in Athen ein edler und grosser Geist zu Unrecht zum Tode verurteilt wurde, arbeitet Platon dieser Absicht zur Kanonisierung seines Helden auch entgegen. Es ist Hegel, der in seinen Ausführungen zu Sokrates und im Widerspruch zum Philosophiehistoriker und Kant-Anhänger Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819) gemeint hat, dass man Sokrates nicht als Märtyrer der Tugend und der Wahrheit verklären sollte. Vielmehr ist Sokrates zwar eine welthistorische Gestalt, die aber vom athenischen Volk und seinem Tribunal zurecht bestraft wurde. Er tritt nämlich in Gegensatz zum kollektiven und konventionellen Volkswillen der Athener. „Er ist so mit Recht angeklagt."[14]

Die Anklage, dass Sokrates den Sohn eines Gerbers namens Anytos gegen den Willen seines Vaters aufhetzte, indem er dem Sohn voraussagte, er werde in diesem Beruf des Gerbers unzufrieden sein, wurde von Anytos, der als Ankläger gegen Sokrates auftreten wird, zurecht als Klage gegen die Einmischung in die heiligen Bande der Familie geführt. Sokrates behält unrecht gegenüber den in dieser Anklage geltend gemachten heiligen Banden der Familie. Der familienfreundliche Philosoph Hegel fügt hinzu: „Diese Einheit, dies Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit."[15] Sokrates wurde nicht ohne Anlass als Verderber der Jugend verurteilt, als jemand, der sich in das Vertrauensverhältnis von Familien einschleicht und die Jungen gegen die Alten aufhetzt. Es war kein Justizirrtum, keine Verleumdung, sondern eine Realität, die Sokrates, dem Grübler und Sophisten, vorgeworfen wurde. Diese Realität ist allerdings auch schon medial deformiert, nämlich als Karikatur eines weltfremden Intellektuellen, die bereits zuvor in den *Wolken* des Aristophanes vorverurteilt wurde.

Die Gerichtsreden des Sokrates haben ihm kaum Punkte eingebracht. Es ist seine Manier, sich auf die Spezialoffenbarung des Orakels und auf sein Daimonion zu berufen, die als suspekte Selbstprivilegierung und Abweichung von der konventionellen Frömmigkeit empfunden wurde. Dass ein solcher Unruhestifter und lästiger Mensch verurteilt wurde, entsprach einem archaischen Instinkt der Massen. Würde diese Art von exzentrischem Nonkonformismus um sich greifen und die Massen ergreifen, so würde sich die Gesellschaft auflösen. Tradition und Konvention sind der Zement der Gesellschaft; sie bilden die

[14] *Hegel*, Vorlesungen (Anm. 4), 497.
[15] *Hegel*, Vorlesungen (Anm. 4), 505.

Norm und Normalität, welche die Kohäsion einer Gesellschaft, das gegenseitigen Vertrauen in ihr ausmachen. Würden Menschen, die sich wie Vaganten das Schnorren auf dem Markt zum Hauptberuf machen, würden sich solche freigeistige Parasiten ausbreiten, so würde die Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttert.

## 3. Sokrates als eine Gestalt des Übergangs

Hegel betrachtet Sokrates historisch, und so betrachtet er ihn nicht nur als Nachbarn der Sophisten und Nonkonformisten, sondern auch als eine Gestalt des Übergangs. Sokrates repräsentiert den Übergang vom Glauben an äussere Mächte und Zufälle zur Bildung einer Innerlichkeit und einer substanziellen Subjektivität, die für ihre Entscheidungen einsteht und geradesteht. Dies ist der steile Weg von der Heteronomie zur Autonomie, den Søren Kierkegaard in seinem Porträt des Sokrates noch zuspitzen wird. Hegels teleologische Geschichtsphilosophie sieht im Früheren eine Ankündigung des Späteren und im Späteren eine Erfüllung des Früheren. So wie das christliche Evangelium als Erfüllung der Prophezeiungen der hebräischen Bibel betrachtet wird, so wird Sokrates als ein Vorläufer der Neuzeit und der Reformation betrachtet, ein Denker, der eine reflektierte Ichstärke entwickelte, die es ihm erlaubte, auch „against the current" zu philosophieren. Die Innerlichkeit des Sokrates stärkt den Entschluss, sich nötigenfalls von der Herde zu entfernen.

Offenbar hat sich Sokrates auch in seiner Rede vor dem Gericht und nach seiner Verurteilung, wie er in Platons *Apologie* und *Kriton* verewigt wurde, nicht nur als Verteidiger der Gesetze erwiesen, sondern auch als Denker mit einem rebellischen Vorbehalt. Wenn ihm nämlich die Gesetze Athens eines Tages das Philosophieren verbieten würden, dann würde er sich ihnen gegenüber nicht mehr verpflichtet fühlen. Sokrates ist also zugleich ein Vertreter der Staatsfrömmigkeit und ein subversiver Selbstdenker. Nicht im obskuren Daimonion des Sokrates liegt sein Gewissen – Hegel hat davor gewarnt, den Daimonion mit dem religiösen Gewissen gleichzusetzen! Nein, in diesem rebellischen Vorbehalt gegen den Staat liegt das Äquivalent zu einem modernen Begriff des politischen Gewissens. Sokrates ist der Vorläufer einer zugleich starken und von einem Vorbehalt gebrochenen Loyalität gegenüber den Gesetzen und dem Staat.

Wenn nicht die Rede von einem religiösen Gewissen sein kann, dann meint Hegel vielleicht Folgendes: Was bei Sokrates zu fehlen scheint, ist die Komponente eines sozialen Gewissens. Gemeint sind die von den Propheten und Jesus geäußerten Angriffe gegen die Reichen und die Ausbeuter, die Herrscher ohne Sinn für Gerechtigkeit und ohne Erbarmen mit den Witwen und Waisen,

das tiefe Unbehagen gegenüber dem Triumphalismus der Besitzenden und Mächtigen. Das soziale Gewissen ist keine Erfindung der griechischen Kultur, sondern ein Signum der biblischen Tradition.

Sokrates als Sophist und Figur des Übergangs zur Ausbildung einer Innerlichkeit: Damit ist weniger eine welthistorische Schüsselstelle angesprochen, wie Hegel meinte, sondern eine Typologie des Denkens, die in allen Epochen wirksam ist. In der Sprache der kognitiven Entwicklungspsychologie verhalten sich alle Menschen gelegentlich konventionell und einige gelegentlich postkonventionell. Es gibt jedoch kaum ein Individuum, das immer nur souverän und autonom entscheiden könnte. Viel zu sehr bleiben wir in Geschichten mit anderen verstrickt und abhängig vom Wohlwollen und Urteil anderer, als dass wir uns vom Zeitgeist, von den Erwartungen anderer völlig befreien könnten. Das Wechselbad von konventionellen und postkonventionellen Entscheidungen macht innerlich unruhig und fragil, auch wenn das einige Menschen besser verstecken oder überspielen können als andere. Sokrates hat dieses Wechselbad nicht nur an sich selber erlebt, sondern er hat es anderen aufgedrängt. Er war ein frecher Provokateur – insofern wurde er nicht ohne Anlass verurteilt. Dieses Urteil bleibt jedoch einseitig. Die Hinrichtung des Sokrates war mehr als nur eine bedauerliche Überreaktion besorgter Bürger. Es war auch der zum Scheitern verurteilte Versuch, mit dem schwerfälligen und kostspieligen Instrumentarium staatlichen Strafens eine gesellschaftliche Tendenz zu korrigieren und Meinungen zu kontrollieren. Eine Gesellschaft, die ihre Provokateure zum Tode verurteilt und ein Staat, der sich mit drakonischen Strafen bemerkbar machen muss, haben sich nach Hegel als unsicher und schwach erwiesen. Es mangelte den Athenern zum damaligen Zeitpunkt an jener liberalitas, die sich nur ein mächtiger und vernünftiger Staat leisten kann.

Sokrates hat aber auch versucht, die Stimme des Orakels zur eigenen inneren Stimme zu machen, die ihn vor Abwegen warnt. Insofern ist Sokrates ein Mensch des Gewissens, im speziellen des intellektuellen Gewissens. Er hat nicht einfach eine konventionelle Aufgabe oder Rolle übernommen, sondern er hat seine höchst eigene Aufgabe gefunden und gewissenhaft erfüllt. Auch ist er sich vermutlich bewusst gewesen, welchen pädagogisch fruchtbaren Einfluss intellektuelle Redlichkeit haben muss, sofern sie nicht dazu benutzt wird, jüngeren und suchenden Menschen Schaden zuzufügen. Auch wenn Sokrates das Wort „Gewissen“ nicht kannte, so hat er der Sache nach interessante Aspekte des Gewissens gekannt und praktiziert.

Es ist kein Zufall, dass Sokrates die Gewissensprüfung nach seiner Gerichtsrede und während des Monats seiner Verwahrung vor der Hinrichtung sehr ernst nimmt, hat er sich doch hier in der Auflehnung gegen den common sense besonders weit vor gewagt. Sokrates will sich in diesen Unterredungen nicht nur auf den Logos stützen, sondern auch auf ein ihm eigenes Gefühl, vielleicht auch auf seinen guten Geschmack, der den Aufklärer und Exzentriker davon

abhält, zu weit zu gehen im destruktiven Abbau kultureller Selbstverständlichkeiten. Sokrates will weder die Religion noch die Tragödie, weder den Mythos noch die Sitten und Gesetze Athens abschaffen. Die Jugend will er nicht verderben, sondern zur Selbstüberwindung erziehen. Selbst wenn es um diese heiligen Dinge geht, verzichtet er nicht auf die Kraft des besseren Arguments, aber er gesteht auch ein, dass menschliches Argumentieren fehlbar ist und dass es eines Denkers nicht unwürdig ist, im Zweifelsfall das Orakel zu befragen oder einem Gott zu opfern. Das intellektuelle Gewissen besteht nicht nur in den höchsten Anforderungen an Erkenntnis, sondern auch in einer Skepsis, die sich gegen sich selber richtet und ihre eigenen Exzesse korrigiert. Es ist aber auch ein Bestandteil des Stolzes, eine eigene und noble Aufgabe wie das Philosophieren im Leben gefunden zu haben, die „libertas philosophandi in libera republica", wie es Spinoza im zwanzigsten Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* nennen wird – eine Aufgabe, welche die Mächtigen dieser Welt nicht einschränken oder verbieten dürfen. Das Gewissen hat eine politische Funktion: Nicht den Göttern und den Gesetzen als solchen, sondern der Gedankenkontrolle der Tyrannen und der Tyrannei der Mehrheit muss das Gewissen des Philosophen Trotz bieten.

## 4. Bedeutungen des Gewissens bei Sokrates

In diesem Abschnitt werden verschiedene Bedeutungen des Gewissens aufgezählt, die zum Teil über das bisher gesagte hinaus gehen.

Gewissen (1): Das Daimonion funktioniert als Alarmsignal gegen böse oder ungerechte Absichten; es ist kein affirmatives „gutes" Gewissen, keine positive Lust. Die innere Stimme drückt nicht das Gefühl aus, das Richtige zu tun und ist daher frei von Selbstgefälligkeit.

Gewissen (2): Das Daimonion ist ein Zeichen der Götter: Es bedarf – wie der Ausspruch des Orakels – der aktiven und energischen Deutung. Das Orakel deutet sich nicht selber, sondern es stellt vor eine Aufgabe. Sokrates deutet den Spruch des Orakels als Autorisierung zu einer zentralen Lebensaufgabe, die darin besteht, die Weisheit im Gespräch mit anderen Menschen zu suchen.

Gewissen (3): Es ist kein positives esoterisches Wissen, sondern eine pädagogische Haltung oder Einstellung; das Gewissen der gezielten und maieutischen Befragung; das gewissenhafte Gespräch, das von (falschen) Meinungen befreit.

Gewissen (4): Die unparteiische Haltung des Philosophen, die Ausrichtung auf den logos und den agon, in dem das bessere Argument den Sieg davon tragen soll, faire Gesprächskultur im Umgang mit „starken" Gegnern. Diese Haltung wird vom Sokrates in Platons Dialogen bevorzugt, aber nicht immer prak-

tiziert! Sokrates lehrt nicht für Geld und nicht für Ehre, „da er urteilt mit der Unbestechlichkeit eines Toten".[16]

Gewissen (5): Das intellektuelle Gewissen, die hohen Anforderungen an vollständiges und echtes Wissen konzentrieren sich in der gesuchten Antwort auf die „Was-ist-x?"-Frage: 1) die Einstimmigkeit, die univoke Bedeutung von X – Sokrates begnügt sich nicht mit der Angabe von Beispielen und duldet keine Polyphonie der Bedeutungen! 2) Wissen wird nicht blind angehäuft, sondern gleichsam gewogen, nach seinem Nutzen für die Erkenntnis 3) Erkenntnis richtet sich auf Ursachen und begnügt sich nicht mit der Angabe von Symptomen! Es geht also um eine Redlichkeit der Erkenntnis, die sich darin zuspitzt, dass sich Sokrates lieber mit einer Aporie abfindet als mit Irrtümern und Schein-Erklärungen.[17] Möglicherweise scheitern die meisten Antworten der Unterredner des Sokrates an diesen hohen Anforderungen. Auch die Annahmen unter Gewissen (7) würden den Test dieser Anforderungen wahrscheinlich nicht bestehen.

Gewissen (6): Sokrates geht über den Intellektualismus hinaus; er richtet seine Skepsis auch gegen die typisch intellektuelle Skepsis gegenüber allen Meinungen, gegen die Exzesse des Intellektualismus, die absolut verstandene Pflicht zur Prüfung des Zeugnisses der Freunde, der Traditionen, der Gesetze, des Willlens der Götter sowie die Pflicht zur Arbeit am Mythos vom Totengericht.

Gewissen (7): Es gibt ein kleines Reservoir von Gewissheiten. Dazu gehört die Maxime: Unrechttun ist schlimmer als Unrechtleiden.[18] Es handelt sich um ein absolutes, aber punktuelles (nicht von der Erwägung von Konsequenzen abhängiges) Wissen von intrinsischem Unrecht, einen Katalog von Lastern und intrinsisch falschen Handlungen, z.B. dem Verbot der Undankbarkeit gegen die Gesetze Athens, dem Verbot von Unrecht zur Rettung der eigenen Haut. Neben diesen deontologischen Gewissheiten gibt es aber auch Gewissheiten, die sich Sokrates persönlich zu eigen macht. Zu diesen Gewissheiten gehören jene, die besagen, dass der Tod für ihn (den alten Sokrates) kein Übel sein könne, oder die Gewissheit, nicht unter Gesetzen leben zu wollen, welche das Philosophieren verbieten. Diese Gewissheiten sind nicht nur epistemisch gewiss, sondern auch existenziell unbedingt, insofern sie die Bereitschaft signalisieren,

---

16 *Søren Kierkegaard*, Kierkegaard. Ausgewählt und vorgestellt von *Boris Groys* (Philosophische Brosamen 275), München 1996, Kapitel 2.

17 Vgl. *Christopher Shields*, Classical Philosophy. A Contemporary Introduction, London, New York 2003, 33–58; *Jaakko Hintikka*, Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning, Cambridge 2007.

18 Vgl. *Anthony Duff*, Must a Good Man Be Vulnerable?, in: Ethics 86 (1975–6) 294–311; *John Finnis*, Fundamental of Ethics, Oxford 1983, Kapitel V, 2; *Anselm W. Müller*, Unrecht-Tun, Unrecht-leiden und Utilitarismus, in: Ratio 18 (1976); *Jürgen Sprute*, Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden (Sokrates bei Platon, Gorgias 473a. in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 3 (2000) 111–124.

dafür das Opfer des eigenen Lebens in Kauf zu nehmen. Sie würden aber den Test der Anforderungen von Gewissen (5) wahrscheinlich nicht bestehen. Der deontologische Wissensanspruch oder die Annahme von so genannten „moral absolutes" lässt sich kaum rational begründen.

Gewissen (8): Sokrates wird in biographischen Anekdoten als Vorbild der Nüchternheit, der Tapferkeit und der Hilfsbereitschaft stilisiert. Zweimal rettet er einen Menschen aus der Schlacht; beim Gastmal hält er mit Trinken mit, ohne die Kontrolle zu verlieren. Die Legenden um Sokrates machen die Erinnerung an seine Persönlichkeit zum Masstab und „Gewissen" des Philosophen, der nicht nur einen Weg weist, sondern ihn auch selber vorangeht. Sokrates stachelt an – nicht zur Nachahmung (imitatio), aber zum Wetteifer (aemulatio) in der Suche nach Klarheit und Wissen.

## 5. Bedeutungen des Gewissens bei Kant

Da Hegel oft den Vergleich von Sokrates und Kant macht, wäre es interessant, eine Synopsis zur Verwendung des Begriffs des ‚Gewissens' bei Kant vor Augen zu haben. Bei Kant entfallen allerdings jene Bedeutungen, die wir mit der Redlichkeit des Wissens und Forschens oder den sog. epistemischen Tugenden verbinden, zugunsten einer sui generis moralischen Auffassung des Gewissens. Das Gewissen hat bei Kant mindestens 12 Bedeutungen:

1. Der Vertreter des Sittengesetzes im empirischen Menschen.
2. Das Bewusstsein: Ich hätte anders handeln können.
3. Das Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist. Moralisches Unwissen oder moralische Gedankenlosigkeit sind nicht unschuldige Irrtümer, sondern schuldhafte Unwissenheit aus Fahrlässigkeit.
4. Der Glaube, recht zu handeln.
5. Die dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.
6. Die sich selber richtende Urteilskraft.
7. Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes.
8. Ein innerer Richter.
9. Eine über die Gesetze wachende innere Gewalt.
10. Eine machthabende Instanz, die „Autorität" des Gewissens.
11. Ein subjektives Prinzip einer vor Gott zu leistenden Verantwortung.
12. Ein Prinzip der Beurteilung aller Pflichten als göttliche Gebote.[19]

[19] Vgl. *Jonas Friedmann*, Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus historisch-kritisch dargestellt (Berner Dissertation), Budapest 1904, 26. Zu Kants Beitrag zum Gewissen vgl. *Heinz Dieter Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 254–292.

Im Unterschied zu Sokrates finden wir bei Kant eine positive Auffassung vom moralischen Gewissen, das auch die Gewissheit (aller?) moralischen Urteile einschliesst. Kants Gewissen steht in einem engen Zusammenhang mit dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes als eines Faktums der Vernunft. Nach Sokrates ist es jedenfalls nicht (4), die positive Gewissheit, im Recht zu sein, sondern eher die Warnung vor Grenzüberschreitungen.

## 6. Sokrates als Gestalt und Projektionsfigur

Natürlich ist es irreführend, von Sokrates so zu reden, als hätte er seine Gedanken selber schriftlich fixiert. Sokrates war von Anfang an Projektionsfigur: Für die einen verkörperte er die Übel des kulturellen Relativismus, für die anderen war er der philosophische Arzt der Kultur. Eigentlich wissen wir von Sokrates fast nichts; es scheint, dass wir von ihm nur wissen, dass wir von ihm nichts wissen, als müssten wir uns darauf beschränken, jene zu prüfen, die behaupten, von Sokrates etwas Bestimmtes zu wissen. Wenn die Situation so wäre, müssten wir uns darauf beschränken, Rezeptionsbilder zu entziffern oder neue Rezeptionsbilder zu erfinden.

Dieser Sokrates, der angeblich nur weiss, dass er nichts weiß, ist jedoch bereits eine Karikatur. Wer so pauschal mit seiner Unwissenheit kokettiert, gehört in die Komödie. Auch die ernsthafte Platon-Forschung hat auf die Elemente von Komödie in Platons Dialogen hingewiesen, so etwa Ernst Hoffmann. Komisch ist allein schon die überlieferte Personenbeschreibung, die René Berger wie folgt zusammenfasst: „Il fait bientôt figure de suspect. Son nez camus, sa face oblique, son regard de taureau, son ventre proéminent, sa barbe hirsute, sa pauvreté, tout devient occasion de scandale.“[20] Die komödiantischen Züge an der Gestalt des Sokrates umfassen das Signalement und den permanenten Kriegszustand mit der Ehefrau Xantippe. Schopenhauer sagt dazu: „Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie.“ Und Nietzsche geht in seiner philosophischen Rhapsodie „Das Problem des Sokrates“ in der *Götzen-Dämmerung* darauf ein, warum Sokrates abstossen musste und warum er auch und gerade deshalb faszinierte, warum er polarisierte und warum er Ausdruck einer Spannung und eines Übergangs im griechischen Geschmack war.

Der angeblich unwissende Sokrates erhebt selber robuste Wissensansprüche: So sagt er – nach Platon – unter anderem, dass der Tod für ihn kein Übel sei und dass Unrechttun das größere Übel sei als Unrechtleiden. Wie kann er das wissen?

---

[20] *René Berger*, Socrate, Genève/Paris 1949, 12. Vgl. *Romano Guardini*, Der Tod des Sokrates, 1. Aufl. 1943, Neudruck Mainz 2001. Guardini schreibt: Sokrates „befand sich selbst in der existenziell-ironischen Situation, daß sein Äusseres und Inneres sich nicht deckten“. (S. 27).

Allein aus der Begründung und Entfaltung dieser Thesen liesse sich das Fragment einer Ethik verfassen, die folgende Eigenschaften hat: Wenn Unrechtleiden für den Akteur schlimmer ist als Unrechtleiden, dann gibt es kein Übel, für das es sich lohnen würde, Unrecht zu begehen, d.h. sogar der eigene Tod oder die Verurteilung aufgrund einer infamen Verleumdung wären keine Übel, die es rechtfertigen könnten, sich durch Flucht einem Gericht zu entziehen. Die Konstruktion eines derartigen ethischen Fragments ist mehr als die Bekundung von Unbefangenheit und Unwissenheit. Es ist eine Ethik in nuce, welche über den Appell an Gefühle und das gute Zureden von Freunden hinaus geht und eine unparteiische Instanz beansprucht, nämlich die Autorität der Vernunft, welche über menschliche Gefühle und Bindungen hinausgeht, das Richtige und Falsche fixiert und das Lebensopfer oder den halb erzwungenen, halb freiwilligen Tod des Sokrates zur Lapalie macht. Es ist das Fragment einer Ethik, welche es verbietet, zurückzuschlagen, Böses mit Bösem zu vergelten, dem ersten erlittenen Unrecht ein (meist noch schlimmeres) zweites Unrecht der Vergeltung hinzuzufügen. Eine solche Ethik würde auf eine moralische Legitimation von Notwehr und von Strafen verzichten. Eine solche Ethik wäre einseitig und grandios. Sie würde einen Vergleich mit Jesus nahelegen, mit dem Verzicht Jesu, Bücher zu schreiben, eine Sozialethik auszuarbeiten und mit Jesu Beschränkung auf eine Interims-Ethik.

Wenn es wahr ist, dass Sokrates nach seinen ersten Schreibversuchen, die er alle vernichtet hat, nichts mehr schreiben wollte, dann kann seine Philosophie keine Buchphilosophie sein, so wie das Urchristentum keine Buchreligion war. Sokrates war kein Philosoph des geschriebenen, sondern ein Philosoph des gesprochenen Wortes. Sein Logos ist nicht der geronnene Geist des Buchstabens, sondern der lebendige Logos der Unterredung. Gesprochen werden Worte zu und mit anderen Menschen, nicht nur als „one way medium“ in der Rede des Orators, sondern bevorzugt auch in der gemeinsamen Unterredung mit den Neugierigen, die mit dem Philosophen eine Szene bilden.

Platons Dialoge versuchen das Szenische und Theatralische, oft auch Komödiantische des sprechenden Philosophen ins Werk zu setzen. Nur im Szenischen kann sich der philosophische Gedanke verkörpern und bewähren, nämlich als der Gedanke eines Menschen, der wenig Schlaf braucht, den Versuchungen der Trunksucht oder der erotischen Anziehungskraft jüngerer Menschen zu widerstehen vermag – nicht weil er spröde oder gleichgültig wäre gegen die Freuden des Weines oder die Schönheit junger Körper und Seelen, sondern weil er pädagogisch denkt und handelt. Sokrates ist ein Lehrer und Vorbild der Selbstüberwindung – so haben ihn Platon und Xenophon überliefert. Umgekehrt sind manche Gestalten, die mit Sokrates in Szene treten, bereits durch ihr nonverbales Verhalten desavouiert – so z.B. der etwas dümmliche Hedonist Philebos, der sich gleich zu Beginn des gleichnamigen Dialogs zurückzieht, dem Protarchos und Sokrates das Reden überlässt, sich wie der

amüsierte Zuhörer einer talk-show zurücklehnt und damit den denkfaulen Hedonisten szenisch veranschaulicht, der sich nicht wie ein Mensch verhält und dem schwierigen Diskurs stellt, sondern wie ein Gemüse, das den Diskurs verweigert. Er könnte als passiv geniessender und vergesslicher Hedonist jene Auster verkörpern, die zwar geniesst, aber sofort wieder vergisst und damit – nach der Kritik der Gesprächsführung – eigentlich nichts davon hat, dass sie genießt. Das gute Leben kann also nicht eines des selbstvergessenen Genusses sein; besser wäre ein gemischtes Leben, in dem sich Lust mit Erkenntnis und Erinnerung verbindet. Der Dialog wird allerdings auch dazu keine definitive Antwort liefern.

Der Diskussions- und Untersuchungseifer des Sokrates, der so oft ins Aporetische stösst, verweist diesen immer wieder nolens volens in die Nähe der Sophisten. Nimmt man die kleinen Tricks und Unredlichkeiten in der Sokratischen Unterredung hinzu, so erscheint er manchmal sogar als ein ganz besonders ausgeklügeltes sophistisches Luder. In einigen Dialogen Platons wird die Aporie zur Koketterie, etwa im Theiatetos, wo selbst die subtilste Definition der Erkenntnis als einer wahren und begründeten Meinung wieder verworfen wird, vielleicht letztlich aus einer Überheblichkeit des Philosophen gegen Meinungen aller Art, ob sie nun wahr oder falsch, gut oder schlecht begründet oder gar nicht begründet sind.

Sokrates im Platonischen Dialog ist eine Gestalt, die von der Leidenschaft der rationalen Unterredung lebt – ein fanatischer Aufklärer, wie man ihn ironisch bezeichnen oder überzeichnen könnte, der – wie Nietzsche meint – die Gleichung Wissen = Tugend = Glück vertritt – eine Gleichung, die extrem unwahrscheinlich ist und nur mit dialektischen Bocksprüngen vermittelt werden kann, mit gut getarnten logischen Schnitzern und verdeckten Methoden der Persuasion, die von einigen Dialogpartnern nicht durchschaut werden und gelegentlich eine Atmosphäre des Misstrauens schaffen gegen Sokrates. Es bleibt der Verdacht bestehen, dass Sokrates, wenn er zur Konklusion Wissen = Tugend = Glück gelangt, seine Mitwelt und vielleicht sich selber betrogen hat.

Sokrates lebt in der Umwelt der Sophisten, er ist ihnen verwandter, als es Platon lieb sein mochte. Auch Sokrates wirkt auf seine Mitwelt wie ein Relativist, der Paradoxa vertritt, d.h. den common sense vor den Kopf stösst und damit jene Situation schafft, die den Relativismus als ein Schwanken zwischen Überlieferung und Neuerung, zwischen der Weisheit der Väter und jener der Sophisten und Vernünftler charakterisiert. Der Relativismus ist das Problem aller Gesellschaften, die sich tiefgreifend wandeln, in denen alte Konventionen ihre Leuchtkraft und Plausibilität verlieren und durch neue Gestirne am Horizont verdunkelt werden. Je nach Perspektive können solche Übergänge als Morgenröte einer Reformation oder als Abendröte der Dekadenz gedeutet werden.

Nietzsche lässt sich gelegentlich vom eigenen Aperçu fortreissen, wenn er wie folgt verallgemeinert: „Vergessen wir auch jene Gehörs-Hallucinationen nicht, die, als ‚Dämonion des Sokrates', in's Religiöse interpretiert worden sind. Alles ist übertrieben, buffo, Karikatur an ihm, Alles ist zugleich versteckt, hintergedanklich, unterirdisch."[21] Sokrates scheint aber auch ein Relativist mit intellektuellem und berufsethischem Gewissen zu sein, d.h. ein moderater Relativist, der sich gelegentlich versichern will, dass er nicht auf dem falschen Weg ist, dass er eine Berufung erfüllt, dass er mit seiner Tätigkeit die Menschen nicht irreführt und verdirbt. Das macht ihn für die einen abstossend, für die anderen zu einer faszinierenden Persönlichkeit – zum Menschen nicht nur mit seinem tieferen Widerspruch, sondern auch mit seinem überaus plastischen Profil. Es ist denkbar, in die Gestalt des Sokrates den Typus des gewissenhaften Pädagogen zu projizieren. Dieser Erzieher bevormundet seine Schüler nicht, lässt ihnen etwas zum Selberdenken und Weiterdenken übrig, ermutigt sie sogar zum Widerspruch und Dissens.[22]

Der Relativismus ist die Frucht des Wandels und der Veränderung; er widerspiegelt den sich verschärfenden Konflikt der Generationen.[23] Die Jungen wollen nicht mehr nach Väter Art und Rat leben, sie entziehen sich dem Einfluss der Heimat und der Herkunft. Die Furcht vor dem Relativismus ist eine konservative Furcht; der Relativismus als Zugeständnis, dass es nicht einen einzigen moralischen Standard gibt, ist eine progressive Kraft, die aber von der Gegenpartei zunächst nur als zersetzende Kraft wahrgenommen wird. Der Fortschritt und die Neuerung bringen nicht nur Besseres, sondern auch Turbulenzen, Ungewissheiten und Orientierungsverluste. Der forcierte Wandel der Zeiten stärkt die Sehnsucht nach ewigen Werten und letzten Gewissheiten. Relativismus und ewige Werte sind wie zwei Pole, die sich gegenseitig ausschliessen und hervorbringen.

Das Vokabular von Relativismus und ewigen Werten ist in der deutschsprachigen Denkgeschichte seit Wilhelm Dilthey und Ernst Troeltsch ein geläufiges Gegensatzpaar; es ist das Erbe des Historismus und seiner Krise. Es ist naheliegend und auch nicht völlig verfehlt, diese Konstellationen des Historismus und seiner Selbstkritik auf das Zeitalter der Sophisten zurück zu projizieren. Wäre Platon die Erfüllung dessen, was Sokrates gesucht hat, dann hätten wir wiederum eine Bestätigung in diesem Gegensatz und dieser Anziehungskraft von Relativismus und dem Versprechen ewiger Werte oder Ideen. Sokrates, der sich dieser Kollision aussetzte und in Hegels Worten eine tragische Gestalt von welthistorischer Bedeutung war, hätte sich damit als Gewis-

---

[21] *F. W. Nietzsche*, Götzen-Dämmerung, Das Problem des Sokrates (Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 4), München 1980, Band 6, 69.

[22] Vgl. *Nelson*, Methode (Anm. 11).

[23] „Relativismus" erhält hier die veränderte Bedeutung, die besagt, dass es (mindestens) zwei konkurrierende moralische Standards gibt, jenen der alten und jenen der neuen Generation.

sen seiner Zeit erwiesen. Gewissen seiner Zeit kann nur sein, wer ihr voraus ist und an ihr leidet.

## 7. Schluss: Das irrende Gewissen und der innere sokratische Dialog

Die Dichotomie von Relativismus und ewigen (oder absoluten) Werten ist systematisch unbefriedigend, weil beide Annahmen Schwierigkeiten mit der Erklärung des Phänomens des irrenden Gewissens haben.[24]

Gibt es mehrere moralische Standards oder Perspektiven, so kann das, was von einem Standard aus als Irrtum erscheint, vom anderen Standard aus als Wahrheit erscheinen. Es ist für den Relativismus naheliegend, das Gewissen mit dem Gefühl der aufrichtigen Überzeugung zu identifizieren, mit dem jemand dem einen oder anderen Standard verpflichtet ist. So betrachtet kann sich jede Person, welche moralischen Standards auch immer sie akzeptiert, auf ihre (aufrichtigen) Überzeugungen berufen und sich damit immer entschuldigen. Echtheit ist alles! (Damit ist nicht eine objektive Norm gemeint, sondern ein Bekenntnis: „So fühle ich – ich kann nicht anders.“) Jede externe Kritik oder Konfrontation mit sog. externen Gründen (die eine Person nicht akzeptiert oder nicht zu kennen vorgibt) wäre unmöglich, und damit auch jede Form von moralischer Kritik oder Tadel, ganz zu schweigen von moralisch begründeten Strafen. Dies genügt jedoch nicht zur Erfassung des irrenden Gewissens, wonach jemand aufrichtig und nach bestem Gewissen handelt und sich doch – objektiv betrachtet – irrt. Kurz: Der extreme Relativismus kann das subjektiv Richtige nicht vom objektiv Richtigen unterscheiden. Menschen, die aus dem Gefühl einer höheren Sendung oder im Namen erhabener Ideale Schreckliches anrichten, können sich der Verantwortung vor einem gemeinsam akzeptierten moralischen Gerichtshof entziehen.

Die Theorie absoluter Werte hat aus anderen Gründen Probleme mit der Erklärung der Möglichkeit (moralischer) Irrtümer. Wie können Menschen ewige oder absolute Werte, die unabhängig sind von menschlichen Meinungen und Interessen, überhaupt verfehlen? Wird mit der Annahme absoluter Werte die Wahrscheinlichkeit von „Treffern“ nicht massiv erhöht? Erzwingen absolute Werte nicht Zustimmung? Sind absolute Werte nicht ebenso hell und klar wie Fixsterne am Himmel, die man von blossem Auge sehen kann? Wie wäre dann unter solchen Bedingungen ein irrendes Gewissen oder „moralische Blindheit“

---

[24] Vgl. *Hans Welzel*, Vom irrenden Gewissen. Eine rechtsphilosophische Studie, in: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 145 (1949) 5–28, wieder abgedruckt in: Das Gewissen in der Diskussion, hg. von *Jürgen Blühdorn*, Darmstadt 1976, 384–406; *Werner Wolbert*, Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien, Freiburg/Wien/Freiburg in der Schweiz 2008.

überhaupt noch möglich? Könnte man nicht von jedermann unfehlbares moralisches Wissen erwarten?

Angesichts dieser Lage ist es wahrscheinlich, dass die Dichotomie zwischen Relativismus und absoluten Werten unhaltbar ist, weil sie die Erklärung und Erforschung des Phänomens des irrenden Gewissens behindert. Die Schwierigkeit kann behoben werden, indem die Absolutheit der Werte abgeschwächt und die Beliebigkeit eines extremen Relativismus gemildert wird. Wenn sich viele Völker und Kulturen über längere Zeit auf einige Standards des moralischen Anstands und der Menschenrechte einigen können, gibt es für die Unterscheidung zwischen einem gesunden und einem irrenden Gewissen einen soliden Rückhalt. Allerdings besteht auch dann noch die Gefahr, dass die aufgeklärten und anständigen Staaten sich verbünden und über jene herfallen, die sie für „Barbaren" halten. Um diese Gefahr zu bannen, muss sich die Gemeinschaft der Völker nicht auf eine „höhere" oder eine „bessere" Moral einigen, sondern auf eine minimale säkulare Moral, die auch jenen, die von dieser Moral abweichen, ein Existenzrecht zubilligt und Grausamkeiten und Ausrottungskriege gegen „Barbaren" verpönt.

Das Gewissen und die verschiedenen Varianten des irrenden Gewissens wurden von Hannah Arendt mit einem inneren sokratischen Dialog in Zusammenhang gebracht. Deshalb wenden wir uns abschliessend ihren Überlegungen zu. Arendt betrachtet das Böse als Faktum der Geschichte. Sie bezieht sich vor allem auf die Erfahrungen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Das Böse im Totalitarismus besteht in der Vernichtung des Menschlichen, insbesondere der Freiheit und Spontaneität; es kulminiert in der bürokratisch organisierten Vernichtung von Leben. Unschuldige Menschen werden ohne Grab und Erinnerung beseitigt, als hätte es sie gar nie gegeben. Das „radikal Böse" besteht darin, dass Täter und Opfer überflüssig und ersetzbar werden. Es bleibt kein Rest von Menschenwürde zurück.

Die „Banalität des Bösen"[25] besteht darin, dass manche Täter und Helfer im Programm der Massentötung kein teuflisches Antlitz haben. Sie sind nicht von anderen, gewöhnlichen Menschen unterscheidbar. Adolf Eichmann z.B. ist ein unscheinbarer und langweiliger Familienvater und Bürokrat, kein genialer Schurke und kein Teufel. Er wäre unter normalen Umständen nicht aufgefallen. Eichmann stilisiert sich selber zum blossen Zahnrad in einem grossen Räderwerk. Damit will er sich entlasten und verharmlosen als jemand, der nur seine Pflicht getan, sich an Gesetze gehalten und darüber hinaus nicht viel überlegt hat. Nach Arendt ist gerade diese Gedankenlosigkeit schuldhaft. Sie entspricht einem fehlenden oder einem unterdrückten moralischen Gewissen. Eichmann ist weder gegen sich selber noch gegen andere aufrichtig. Er hat sich – aus Ehrgeiz und anderen Motiven – dazu entschieden, seine Rolle als mächt-

[25] So der umstrittene Titel von *Hannah Arendts* Prozessbericht „Eichmann in Jerusalem", München 1964.

iger Bürokrat der Tötungsindustrie zu übernehmen. Er leugnet es ab, sich dazu entschieden zu haben.

Das Gewissen ist der verinnerlichte Tadel durch eine unparteiische Instanz. Kant vergleicht es mit einem inneren Gerichtshof, Arendt mit einem inneren Dialog. Sie interpretiert das Gewissen vor dem Hintergrund der sokratischen Dialoge.[26] Das Gewissen ist ein innerer Dialog mit einem hartnäckigen Kritiker. Das böse Gewissen ist ein innerer Feind oder ein lästiger Zeuge meiner Verbrechen; niemand möchte mit ihnen zusammenleben.

Der innere Dialog des Gewissens steht unter zwei Prinzipien: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden[27], weil es schlimmer ist, mit einem inneren Verbrecher als mit einem inneren Opfer zusammen zu leben. Das zweite Prinzip besagt: Es ist schlimmer, im Widerspruch mit sich selber zu leben als im Widerspruch mit anderen Menschen.[28]

Ein funktionierendes Gewissen sagt: „Das kann ich nicht tun“ oder „Dies hätte ich niemals tun dürfen.“ Es ist wie der Daimon des Sokrates eine Alarmanlage, die warnt, aber nicht positive Anweisungen gibt. Das Gewissen setzt die Fähigkeit zum Mitgefühl voraus. Es gibt kein Gewissen ohne die Fähigkeit des imaginären Rollentausches des Täters mit seinem Opfern. Der Mensch mit Gewissen versetzt sich in sein Opfer, oder er versetzt sich in eine Situation, in der er innerlich mit den Klagen und Anklagen der Opfer zusammen leben muss. Das Gewissen setzt im Sinne von Kant Selbstachtung voraus; wer Böses tut, muss sich selber verachten. Verbrecher müssen nicht nur Schuld, sondern auch Scham empfinden.

Die meisten Führer und Täter des Nationalsozialismus haben kein funktionierendes Gewissen; sie haben den inneren Dialog des Gewissens erstickt. Sie haben es vorgezogen, Unrecht zu tun, andere leiden zu lassen und sich über den inneren Widerspruch hinweg zu täuschen. Sie haben das Mitgefühl als „weibisch“ abgewertet und sich nicht geschämt.

Der ehrliche Übeltäter wäre, sofern er den inneren Dialog nicht zum Schweigen bringt, der verzweifelte und reumütige Übeltäter. Doch solche Übeltäter sind eher selten. Sogar die Fortsetzung des inneren Dialogs ist keine Garantie für ein korrekt funktionierendes moralisches Gewissen! Der Dialog kann auch zur Verfestigung der Selbsttäuschung beitragen; es handelt sich um eine Weigerung, die Konsequenzen eigener Handlungen und Unterlassungen zu erwägen und die eigene Rolle als Täter oder Komplize zu anerkennen. Das auf diese

---

[26] *Hannah Arendt*, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Aus dem Nachlass herausgegeben von *Jerome Kohn*. Übersetzt aus dem Englischen von *Ursula Ludz*. Mit einem Nachwort von *Franziska Augstein*, München, Zürich 2006, 49, 69f., 71f., 76–81. Vgl. *Claudia Bozzaro*, Hanna Arendt und die Banalität des Bösen. Mit einem Vorwort von *Lore Hühn*, Freiburg 2007; *Dana R. Villa*, Arendt and Socrates, in: Revue Internationale de Philosophie (Hannah Arendt) 2 (1999) 241–257.

[27] Vgl. *Platon*, Gorgias 474b.

[28] Vgl. *Platon*, Gorgias 484c.

Weise irrende Gewissen manifestiert sich nachträglich in der Unfähigkeit zur Reue und zum vollen Unrechtbewusstsein. Das unruhige, aber irrende Gewissen gibt die Schuld an andere weiter, sucht Sündenböcke. Die Täter stilisieren sich als Opfer, die schwer tragen an ihrer Pflicht gegenüber künftigen Generationen. Die Strategien der Selbsttäuschung bestehen darin, zu schweigen (keine Auskunft zu geben), in der Benutzung von Euphemismen (wie „Endlösung") oder in der Routine, das eigene Leben einseitig und unvollständig zu erzählen. So erzählt z.B. Albert Speer sein Leben unter dem Aspekt seiner Rolle des besten Architekten an der Seite von Hitler. Immer wieder kommt er auf die gleichen Erzählungen zurück, die er sich selber und anderen präsentiert. Er war gleichsam persönlicher Freund und Berater, der unter Hitler seine beruflichen Ambitionen als Architekt ausleben konnte. Seine weiteren Funktionen im Dritten Reich werden dagegen als unfreiwillige oder unwichtige Rollen erwähnt oder verschwiegen. Hartnäckig bestreitet er das Mitwissen bezüglich der Judenvernichtung, obwohl er zugibt, dass seine Unwissenheit schuldhaft sei. Speer gibt sich also zumindest selektiv und teilweise reumütig.[29]

Das Gewissen kann auf verschiedene Weisen in die Irre gehen; es kann völlig verstummen oder – als sokratischer Zweifel – auch alle Werte in Frage stellen und sophistisch schliessen: „Wenn das Gute nicht definierbar und die Tugend nicht lehrbar ist, dann lasst uns lasterhaft sein." Dies ist die nihilistische Konsequenz des inneren sokratischen Dialogs. Auch wenn das Gewissen und der Dialog Züge eines Verfahrens haben, so sind es keine rein formale Verfahren, ohne jede inhaltliche Rahmenbedingungen. Die nihilistische Verirrung setzt voraus, dass diese Rahmenbedingungen in Vergessenheit geraten sind.

Eine andere Variante des irrenden Gewissens verstösst gegen die Forderung der Offenheit und Unparteilichkeit für alle Menschen. Die Täter des Nationalsozialismus haben sich auf ein einseitiges und irrendes Gewissen berufen – auf ein Gewissen, das ganze Gruppen und „Rassen" aus dem Dialog der Menschheit ausschliesst. Die fanatische Loyalität mit Volk und Führer und das Heldentum für die reine und höhere Rasse haben dazu geführt, die Prämissen der Moderne – gleiche Menschenwürde und Verbot der Sklaverei – auszuschalten und eine „neue Moral", einen „neuen Menschen" zu propagieren. Mit „Untermenschen" wird nicht diskutiert – sie werden wie Hunde herum kommandiert. So betrachtet ist das Gewissen mancher Nationalsozialisten ein moralisches Gewissen – aber eben ein irrendes moralisches Gewissen. Verbrechen gegen die Menschheit müssen vor einem unparteiischen Gerichtshof verurteilt werden. Nach Karl Jaspers und Arendt gibt es keine „Kollektivschuld", sondern nur individuelle Verantwortung. Es gibt vielleicht keine angemessenen Strafen für Verbrechen gegen die Menschheit, aber der innere und äussere Gerichtshof

---

[29] *David Burrel / Stanley Hauerwas*, Self-deception and autobiography: Theological and Ethical Reflections on Speer's „Inside the Third Reich", in: Journal of Religious Ethics (Waterloo) 2, 1, (1974) 99–117.

zwingt die Menschen, als verantwortliche Einzeltäter vor ihrem Richter zu stehen. In gewisser Weise wiederholt sich im inneren und äusseren Dialog die Szene des Sokrates vor Gericht, doch wie oft geraten die Prinzipien des Sokrates in Vergessenheit, wonach es besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, und mit sich selber übereinzustimmen als mit dem Rest der Welt!

*Zusammenfassung*: Sokrates gilt als Vorbild intellektueller Redlichkeit und auch als einer der wichtigsten philosophischen Lehrer. Nach Hegels Auffassung ist Sokrates der tragische Repräsentant des Zusammenpralls alter und neuer moralischer Maßstäbe sowie ein früher Vorläufer von Kants kritischer Philosophie. Zahlreiche Bedeutungen des intellektuellen und moralischen Gewissens werden von Sokrates vorweggenommen. Die Polarität von absoluten Werten und moralischem Relativismus muss gemildert werden, damit die Erklärung des irrenden Gewissens möglich wird. Hannah Arendt verglich das moralische Gewissen mit einem innerlichen sokratischen Dialog, der gelingen oder auf verschiedene Weisen misslingen kann.

*Abstract*: Socrates is a model of intellectual virtue and is widely accepted as one of philosophy's most important masters. In Hegel's view, Socrates is the tragic figure in the collision of old and new moral values and an early forerunner of Kant's critical philosophy. Socrates prefigures many connotations of intellectual and moral conscience. To be able to explain the errant moral conscience, the sharp contrast between absolute values and moral relativism needs to be mitigated. Hannah Arendt compared the moral conscience to an internal Socratic dialogue which can succeed or go wrong in a variety of ways.

# Grenzen des Gehorsams

## Aufforderungen zur Bekenntnistreue im Neuen Testament

*von Karl Matthias Schmidt*

Der Sturm tobt, die Wellen türmen sich auf, das Schiff lässt sich nicht länger manövrieren. Von der Ladung hat man sich bereits getrennt, sie wurde über Bord geworfen. Eine Rettung scheint ausgeschlossen, Passagiere und Mannschaft sind dem Untergang nahe. In dieser lebensbedrohlichen Situation steht ein Mann auf und sagt: „Man hätte mir *gehorchen* sollen“ (Apg 27,21). Der Mann in Ketten, der an seine frühzeitige Warnung (27,10), den bereits erreichten Hafen nicht zu verlassen, erinnert, ist Paulus, ein Mensch.

Als Petrus und die Apostel vor dem Sanhedrin stehen und man ihnen vorwirft, dass sie trotz eines Verbotes im Namen Jesu gelehrt haben, antworten sie kurzerhand: „Man muss Gott mehr *gehorchen* als den Menschen“ (5,29). Die Episode, die sich wenige Tage vor dem Schiffbruch, der Paulus mit der Besatzung an die Küste Maltas spülen wird, ereignet, ist insofern von Interesse, als innerhalb der Apostelgeschichte nur hier und im fünften Kapitel das Verb πειθαρχέω (gehorchen, 5,29.32; 27,21) begegnet. Damit lässt sich bereits ein vielleicht trivialer, aber wichtiger Aspekt der Gehorsamsfrage festhalten: Es empfiehlt sich durchaus Menschen zu gehorchen – sofern der Gehorsam gegen Gott dem nicht entgegensteht. Doch wie verhält man sich, wenn die irdischen Machthaber einen Gehorsam einfordern, der mit den religiösen Anforderungen des eigenen Gewissens konkurriert?

Anhand dreier Stichproben soll im Folgenden gezeigt werden, dass die neutestamentlichen Schriftsteller zur Relativierung der Obrigkeit ermunterten, wo diese das Bekenntnis der Christen in Frage stellte. Ein erstes Beispiel bietet die schon erwähnte Szene vor dem Sanhedrin (1). Auch Paulus’ Aufforderung zur Unterordnung unter die staatlichen Institutionen in Röm 13 lässt sich als kritische Distanzierung von unrechtmäßigen Ansprüchen des Kaisertums lesen (2). Schließlich soll ein Seitenblick auf den Ersten Petrusbrief geworfen werden (3), um von dort zur Apostelgeschichte (4) und der Frage nach dem Gehorsam gegenüber Menschen zurückzukehren (5).

## 1. Gott oder Mensch

Die Kontroverse vor dem Sanhedrin berührt die Frage der Bekenntnisfreiheit. Zwei der Apostel, Petrus und Johannes, mussten sich bereits ein erstes Mal vor

dem Hohen Rat verantworten, nachdem sie einen Lahmen durch den Glauben an den Namen Jesu geheilt hatten.[1] Sie wurden gefragt, mit welcher Kraft (4,7, vgl. 3,12) oder in welchem Namen sie das Heilungswunder vollbracht hätten. Anlass für den Disput des Sanhedrins mit Petrus und Johannes waren folglich nicht Heilung und Wunder allein, sondern die Lehre und das Bekenntnis der Apostel. Um eine weitere Verbreitung der neuen Botschaft einzudämmen, verhängte der Sanhedrin das Verbot, im Namen Jesu zu lehren (4,17–18, vgl. 4,2). Doch die Apostel missachteten die Anordnung (5,21.25.28) und setzten für die Verkündigung ihr Leben aufs Spiel (5,33).

Lukas ermuntert mit dieser Darstellung nicht uneingeschränkt zum Martyrium. Denn für die Einordnung der Szene ist entscheidend, dass Petrus sich bereits zum dritten Mal mit dem Sanhedrin konfrontiert sieht, als er sich auf den Gehorsam gegenüber Gott beruft. In der Nacht, in der Jesus verhaftet wurde, leugnete Petrus gleich dreimal, Jesus zu kennen (Lk 22,57.58.60). Als sein Herr am nächsten Morgen zum Verhör vor Hohepriester, Älteste und Schriftgelehrte trat, hatte Petrus den Ort des Geschehens bereits verlassen (22,62.66).[2] Der erste Jünger wählte die Leugnung, die Alternative zum Bekenntnis. Nach der Auferstehung erhielt er die Chance, sein Zeugnis nachzuholen.

Auge in Auge mit dem Hohen Rat wurde Petrus mit seiner Vergangenheit konfrontiert. Besonders deutlich wird der Zusammenhang in Apg 4,13: Die Oberen erkannten, dass Petrus und Johannes mit *Jesus zusammen waren* (σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν). Damit wiederholt der Text fast wörtlich die Behauptung der Magd in der Nacht der Auslieferung: „Auch der war mit ihm zusammen" (καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν, Lk 22,56). Petrus erlebte gleichsam ein Déjà-vu.

In dieser Krisensituation, in der es nahe lag, erneut zu leugnen, gelangte er zum Bekenntnis. Möglich wurde diese Wende jedoch nicht durch die Besinnung auf das eigene Gewissen, durch das Hadern mit dem früheren Versagen, sondern durch Hilfe von außen. Denn vor dem Sanhedrin sprach Petrus erfüllt vom Heiligen Geist (Apg 4,8). Die Apostel waren zwar seit dem Pfingstfest mit Geist erfüllt (2,4). Für die Krise wurde Petrus jedoch noch einmal gesondert durch den Heiligen Geist ausgerüstet. Über das, was er gesehen und gehört hatte, konnte er nun auch vor dem Sanhedrin nicht länger schweigen (4,20, vgl. 4,17).

Ähnliches gilt für jene, die in 4,31 mit Geist erfüllt werden. Das Wiederholungsschema in Apg 3–5 macht deutlich, dass mit „den ihren" (τοὺς ἰδίους) in

---

1 Vgl. Apg 3,6.16; 4,9–10.12, außerdem 2,21.

2 Apg 4,27 deutet das Zitat aus Ps 2,1–2 in Apg 4,25–26 zwar auf Herodes und Pilatus, durch die Stichwortverknüpfung (συνάγω/ἄρχων) geraten aber auch die Mitglieder des Sanhedrins in 4,5 in den Blick. Diese Verknüpfung erklärt die abweichende Bezeichnung der Jerusalemer Würdenträger gegenüber Lk 22,66.

4,23 die übrigen Apostel gemeint sind.[3] Denn die Entwicklungsgeschichten von Petrus und Johannes auf der einen Seite und den übrigen Aposteln auf der anderen sind durch enge Parallelen miteinander verknüpft, wenngleich die Anordnung der Ereignisse variiert ist.[4]

Die übrigen Apostel erinnern mit ihrem Gebet, in dem sie auf das Schicksal Jesu verweisen, an die Rede von Petrus vor dem Volk (3,13; 4,27). Wie Petrus werden auch sie nach dem Pfingstfest eigens mit dem Geist erfüllt (4,8.31), damit sie mit Freimut reden können (4,13.29.31, vgl. auch 2,29; 7,55). Wie die beiden Vorreiter vollbringen sie Heilungswunder im Namen Christi;[5] sie bewegen sich in der Halle Salomos, wo zunächst nur Petrus und Johannes auftraten (3,11; 5,12). Durch sie wirkt die Kraft des Namens Christi (3,12; 4,7.33). Auch die Gesamtheit der Apostel wird ins Gefängnis geworfen (4,3; 5,18) und muss vor dem Hohen Rat erscheinen (4,5–22; 5,27–40). Die Apostel lehren jeweils im Tempel (3,11–4,2; 5,20–25.42) und treten als Zeugen für Tod und Auferstehung auf (vgl. 1,22), vor dem Volk oder dem Sanhedrin (3,13–15; 4,27–28.33; 5,30–32). Es ist daher kein Wunder, dass jeweils die Sadduzäer als Gegner der Auferstehungsbotschaft inszeniert werden (4,1; 5,17); sie sind statt mit dem Heiligen Geist, der zur Zuwendung drängt, mit Eifersucht erfüllt, die zur Abgrenzung mahnt (5,17). Schließlich beziehen sich die Oberen im Verhör direkt auf ihr Verbot, im Namen Jesu zu lehren, das am Ende des fünften Kapitels noch einmal eingeschärft wird (4,17–18; 5,28.40).

Die Parallelen machen deutlich, dass in 4,23 die Apostel gemeint sind. Trotz des kontinuierlichen Erzählens zeigt sich, wie die beinahe gleiche Situation ein weiteres Mal geschildert wird. Auch die übrigen Apostel widmen sich der Verkündigung in Jerusalem, auch sie können aber angesichts der Bedrohung durch die Mächtigen (4,25–29) erst freimütig reden, nachdem sie mit dem Heiligen Geist erfüllt worden sind.

Es ist der Geist, der auch Ungebildeten ermöglicht, freimütig zu reden (4,13.29.31, vgl. auch 2,4.29). Das zeigt sich unter anderem daran, dass diejenigen, die nach dem Pfingstfest *nicht* noch einmal gesondert mit Geist erfüllt wurden, nicht freimütig verkündigen konnten. In 5,12 heißt es, dass sich die Apostel einmütig in der Halle Salomos aufhielten. Im Anschluss an diese Notiz konstatiert Lukas lapidar: „Von den übrigen wagte keiner, sich ihnen anzu-

---

[3] In Apg 4,29 ist τοῖς δούλοις σου Selbstbezeichnung der Betenden. Zur Frage, ob es sich um die Apostel oder nicht näher bestimmte Glaubensgenossen handelt, vgl. etwa *Gerhard Schneider*, Apostelgeschichte. Sonderausgabe. 2 Bd. (HThK.NT), Freiburg 2002, Bd. I, 356 Anm. 16.

[4] Auch wenn Petrus in Jerusalem von Johannes begleitet wurde, realisiert sich in seinem Handeln zu Beginn der Apostelgeschichte das, was Jesus nach dem letzten Mahl angekündigt hatte. Petrus sollte nach der Verleugnung umkehren und seine Brüder stärken (Lk 22,32). Sein Glaube war nicht erloschen. Denn der Lahme wurde durch den Glauben an den Namen Christi geheilt (Apg 3,16, vgl. 3,6), und zwar durch den Glauben des Petrus.

[5] Vgl. Apg 3,6.16; 4,10.16.22.30; 5,12, außerdem 2,19.43.

schließen“ (5,13). Wenn die Apostel gegenüber Gott Gehorsam üben, ermöglicht das die Gabe des Geistes und somit Gott selbst.

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass in 5,31, zwei Verse nach der Berufung auf den Gehorsam, Jesus als Anführer und Retter beschrieben wird; ἀρχηγός, der Anführer, korrespondiert hier mit dem Verb πειθαρχέω.[6] Gott gehorcht man somit, wenn man Jesus gehorcht. Folglich musste der Name Jesu, der Name des eigenen Anführers, dem man sich in der Taufe (2,38; 8,16; 10,48; 19,5) gleichsam durch einen Treue-Eid verpflichtet hatte, verkündet werden. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“, sagt Petrus, und wenig später, nachdem er auf die Herrschaft Christi verwiesen hat: „Wir sind Zeugen dieser Worte und der Heilige Geist, den Gott denen gegeben hat, die ihm gehorchen“ (5,32). Das Bekenntnis vor dem Sanhedrin gewinnt so einen triadische Note: Man soll Gott gehorchen, der Christus zum Herrscher gemacht hat und den Geist den Gehorsamen gibt.

Letzteres ist nicht kausal zu verstehen, sondern konsekutiv: Der Geist wird nicht gegeben, weil die Apostel gehorchen. Aus der Tatsache der Geistgabe folgt vielmehr, dass sie gehorchen können, entsprechend ist der Geist selbst Zeuge. Lukas realisiert das Wort aus Lk 12,11–12 (vgl. Mk 13,11–13[7]): Der Geist lehrt die Verteidigung im Verhör. Dabei fällt auf, dass in 12,9 mit ἀπαρνέομαι bzw. ἀρνέομαι die Verleugnung des Petrus anklingt (22,34.61 bzw. 22,57). Eine Verkündigung unter Bedrohung ist nur den Geist erfüllten möglich. Umgekehrt zeigt sich im Bekenntnis vor den Herrschenden die Geisterfülltheit.[8]

Es liegt nicht allein in der eigenen Macht, den Namen Jesu zu verteidigen. Dennoch markiert der Evangelist mit seiner Darstellung eine Grenze des Gehorsams gegenüber Menschen. Christus soll verkündet werden, auch gegen den Widerstand der Behörden. Schon bei ihrem ersten Verhör vor dem Sanhedrin hatten Petrus und Johannes den Oberen die Frage vorgelegt, ob es *vor Gott* gerecht sei, mehr auf sie als auf Gott zu hören (Apg 4,19). Gamaliel wird die Un-

---

[6] Dabei steht der ἀρχηγός zwar im Kontrast zu den Anführern, die den Tod Jesu mitverantworten (ἄρχοντες, Apg 3,17; 4,5.8.26, vgl. auch Lk 23,13.35; 24,20). Der Verweis auf den Anführer erinnert aber vor allem an Apg 3,15, also an die Rede von Petrus an das Volk, dem er vorhält, dass es den Anführer des Lebens zugunsten eines Mörders geopfert habe.

[7] Lukas erwähnt den Geist in Lk 21,12–17 nicht, stattdessen ist die Rede davon, dass Jesus Mund und Weisheit geben wird (21,15). Die Verbindung zu den Szenen vor dem Sanhedrin ist durch den Verweis auf das Zeugnis (Lk 21,13; Apg 5,32) und den Namen Christi (Lk 21,12.17; Apg 4,7.10.12.17.18; 5,28.40.41) gekennzeichnet.

[8] Geht man mit *Eckhard Plümacher*, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9), Göttingen 1972, 18–19, davon aus, dass sich Lukas in Apg 5,29 auf die Apologie des Sokrates (*Platon*, Apologie 29d, vgl. außerdem 29b) bezieht (vgl. aber auch etwa *Sophokles*, Antigone 458–460; *Epiktet*, Dissertationes 1,30,1 sowie *Livius* 39,37,17), kann man sich bei der Hilfe des Geistes an das Daimonion erinnert fühlen. Die Apostel finden sich in einer ähnlichen Situation wie Sokrates wieder. Auch für sie steht das Leben auf dem Spiel, auch sie sind aufgefordert zu schweigen und reden dennoch (vgl. *Platon*, Apologie 28b–30c). Im Gegensatz zum Heiligen Geist spielt das Daimonion, das Sokrates niemals zurät (31d), für den Gottesgehorsam unmittelbar allerdings keine Rolle.

terscheidung zwischen Gott und Mensch in Apg 5,38–39 aufnehmen.[9] Der Mensch steht niemals nur vor dem menschlichen, sondern immer auch vor dem göttlichen Gericht, das den Vorrang genießt. Diese Haltung zur Frage findet sich auch im Römerbrief. Auf die Apostelgeschichte wird nach der Abschweifung in die Briefliteratur noch einmal zurückzukommen sein. Für den Moment bleibt festzuhalten, dass der Geist, nicht das Gewissen, zum Christusbekenntnis drängt, wenngleich der Begriff συνείδησις in der Apostelgeschichte sehr wohl begegnet, vielleicht nicht zufällig in Paulus' Verteidigungsreden vor dem Sanhedrin und dem Präfekten (23,1; 24,16).

## 2. Gott und Kaiser

Wirft man einen Blick in den Römerbrief, scheint sich das Verhältnis zur Obrigkeit ganz anders darzustellen als in der Apostelgeschichte. Paulus fordert dazu auf, sich den hierarchisch höher stehenden Mächten unterzuordnen (Röm 13,1.5).[10] Damit spricht er eine Gegebenheit an: Es gibt übergeordnete Mächte, denen man unterstellt ist. Implizit korrigiert der Apostel so für die mitlesenden Korinther[11] seine Anweisungen aus dem Ersten Korintherbrief, dem heidnischen Gericht keine Kompetenz beizumessen (1 Kor 6,1–11, vgl. auch Röm 14,10–13). Problematisch scheint, dass Paulus einen Widerstand gegen die Staatsgewalt scheinbar mit einem Verstoß gegen Gottes Anordnungen gleichsetzt (Röm 13,2). Doch das ist nur die eine Seite der Medaille. Bezieht man den zeitgeschichtlichen Kontext des Römerbriefes in die Lektüre ein, zeigt sich eine durchaus kritische Akzentsetzung des Völkerapostels.

Paulus schreibt den Römerbrief in Korinth, wohl kaum vor dem Jahre 56 n. Chr.[12] Er blickt somit auf die ersten Monate des neronischen Prinzipats bereits zurück. Der Regierungswechsel bedingte nicht unerhebliche Neuerungen. Das Römische Reich hatte gerade die erste Konsekration eines Kaisers seit Augustus erlebt. Claudius wurde nach seinem Tod zum *Divus* erhoben. Paulus' monotheistisches Bekenntnis, das nicht zuletzt Röm 13 prägt, schafft daher

---

[9] Vgl. dazu etwa *Rudolf Pesch*, Die Apostelgeschichte. 2 Bd. (EKK 5), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, Bd. I, 220; *Eberhard Schockenhoff*, Wie gewiss ist das Gewissen. Eine ethische Orientierung, Freiburg i.Br. 2003, 64–66.

[10] Zu Röm 13,1–7 ausführlich *Stefan Krauter*, Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009.

[11] Vgl. dazu *C. Hartwig* / *Gerd Theißen*, Die korinthische Gemeinde als Nebenadressat des Römerbriefs. Eigentextreferenzen des Paulus und kommunikativer Kontext des längsten Paulusbriefes, in: NT 46 (2004) 229–252.

[12] Zur paulinischen Chronologie vgl. einführend *Stefan Schreiber*, Chronologie: Lebensdaten des Paulus, in: *Martin Ebner* / *Stefan Schreiber* (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2008, 265–276.

implizit Distanz zur Praxis der *consecratio*. Kaum weniger bedeutsam als die Apotheose des verstorbenen Kaisers war für die Christen aber möglicherweise die bald nach dem Regierungswechsel einsetzende panegyrische Verehrung seines Nachfolgers.[13] Nero wurde unter dem Einfluss seines Mentors Seneca bereits zu Beginn des Prinzipats gleichsam zum Gott erhoben, was sich etwa in der buccolischen Dichtung eines Calpurnius Siculus zeigt.[14] In der *Apocolocyntosis* rückt Seneca den Kaiser in die Nähe des Sonnengottes Apollo (4,1).[15] Freilich hatte Neros Lehrer nicht in erster Linie eine übersteigerte Verehrung des Kaisers im Sinn, sondern die Anknüpfung des neronischen Prinzipats an das des Augustus (trotz Seneca, De clementia 1,1,6), der sich seinerseits bereits auf Apollo-Sol zurückgeführt hatte.[16] Das Kalkül des stoischen Philosophen hatte offenbar nicht vorausgesehen, dass sein Schützling trotz anfänglicher Beteuerungen (Sueton, Nero 10,1) vergleichsweise wenig Anstalten machte, an Augustus Maß zu nehmen, aber nur zu gern versuchte, sich dem Sonnengott mit der Quadriga und der göttlichen Stimme Apollos mit der Leier des Kitharöden anzunähern, um einen Gott auf Erden zu mimen.

Als hätte Paulus das Ende des Liedes frühzeitig erahnt, reagierte er auf die neuen Tendenzen mit Abgrenzungsversuchen. Indem er im Römerbrief jede irdische Macht von Gott ableitete, ordnete er die den Gemeindemitgliedern übergeordneten Kräfte wiederum selbst Gott unter. Sie galten ihm *nicht* als göttlich, sondern als von Gott eingesetzt. Damit entsprach der Apostel zwar ansatzweise der römischen Propaganda. – Seneca pries den neuen Kaiser schon im Jahre 56 n. Chr. als jenen, der auf Erden die Rolle der Götter übernommen hatte.[17] – Doch schon im Präskript seines Briefes verweist Paulus auf die fürstliche Herkunft Jesu, dem Fleisch nach Davidnachkomme, und seine legitime Einsetzung als Sohn Gottes (Röm 1,3–4).[18] Das konnte als Spitze aufgefasst

---

[13] Vgl. dazu auch *Krauter*, Studien (Anm. 10), 60–71.

[14] Vgl. *Calpurnius*, Eclogae 1,46.72–73; 4,7–8.30.84–94.107.137–146.157–159.165; 7,76–84, außerdem etwa *Lucan*, De bello civili 63–66.

[15] Vgl. auch Carmina Einsidlensia 1,26–37.45–47; 2,38; *Lucan*, De bello civili 45–52; *Tacitus*, Annales 16,22,1; *Sueton*, Nero 6,1; 25,1–2; *Cassius Dio* Hist 61,2,1; 63,5,2–63,6,2; 63,20,5.

[16] Vgl. vor allem Senecas Anlehnung an Vergil, Eclogae 4,8–10.46–47, außerdem *Augustus*, Res gestae 19.24; *Ovid*, Metamorphoses 15,865; *Sueton*, Augustus 70,1–2; 79,2; 94,4.6.

[17] „Ich von allen Sterblichen gefiel und wurde erwählt, auf Erden die Rolle der Götter zu spielen?“, *Seneca*, De clementia 1,1,2: „Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum vice fungerer?“, TX/ÜB: *Lucius Annaeus Seneca*, De clementia / Über die Güte. Lateinisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von *Karl Büchner* (Reclam Universalbibliothek 8385), Stuttgart 2002. Zum hellenistisch-römischen Konzept der Herrschereinsetzung vgl. *Eberhard Faust*, Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Fribourg/Göttingen 1993, 290–305. 408–421, und *Stefan Krauter*, „Es ist keine Gewalt außer von Gott“. Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses der neronischen Zeit, in: *Udo Schnelle* (Hg.), The Letter to the Romans (BEThL 226), Leuven 2009, 371–401, hier 387–395. Zum jüdischen Kontext ebd. 372–386.

[18] Vgl. auch etwa *Lukas Bormann*, „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“ (Röm 13,1). Politische Theologie bei Paulus?, in: *Werner H. Ritter* / *Joachim Kügler* (Hg.), Gottesmacht. Religion zwi-

werden. Denn Neros Ansprüche auf den Thron und damit auf die *Divus*-Sohnschaft waren nicht unhinterfragt geblieben, weil der Adoptivsohn den leiblichen Sohn Britannicus zu verdrängen schien (vgl. Tacitus, Annales 12,69,1; 13,15,2).

Für das Verhältnis zur staatlichen Gewalt in Röm 13 spielt Christus explizit keine Rolle, wohl aber das Bekenntnis zum einen Gott. Die Christen in Rom sollten auch während der Regentschaft Neros den Gott Israels verehren. Wenn Paulus gleichzeitig empfiehlt, sich der staatlichen Gewalt, soweit wie möglich, in Gehorsam zu unterwerfen, ist das nicht nur eine grundsätzliche Klugheitsregel, sondern auch den Erfahrungen der römischen Gemeinde geschuldet. Claudius hatte die Juden aus Rom vertreiben lassen, im Jahre 49. n. Chr., wenn wir Orosius Glauben schenken dürfen (Adversus paganos 7,6,15). Lukas berichtet, Priska und Aquila hätten zu den Opfern dieser Vertreibung gehört (Apg 18,2). Als Paulus den Römerbrief schrieb, waren die beiden bereits nach Rom zurückgekehrt (Röm 16,3), vermutlich erst wenige Monate zuvor, nachdem Nero an die Macht gekommen war und zahlreiche Edikte von Claudius aufgehoben hatte (Sueton, Nero 33,1, vgl. auch Tacitus, Annales 13,5,1). Für das Verständnis von Röm 13 ist dabei nicht einmal entscheidend, ob das Claudius-Edikt eine Reaktion auf Streitigkeiten unter den Juden Roms über Christus war, wie oft im Hinblick auf Suetons Zeugnis (Sueton, Claudius 25,4), das einen Chrestus erwähnt, angenommen wird.[19] Es war bedeutsam genug, dass man in der jüngsten Geschichte die Folgen einer Konfrontation mit der Staatsmacht zu spüren bekommen hatte.[20]

Den konkreten Anlass für die Ermahnung in Röm 13 dürften Nachrichten über eine eingeschränkte Steuerdisziplin gebildet haben.[21] Dabei ging es wohl nicht um den rigorosen Widerstand der Juden oder Christen gegen die Zahlung der Steuern an den römischen Kaiser – die in der Hauptstadt lebenden Juden waren keine Zeloten –,[22] als vielmehr um die allgemeine Steuerbelastung der römischen Bevölkerung. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher haben in diesem Zusammenhang auf Proteste der Römer im Jahr

---

schen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik (bayreuther forum TRANSIT 4), Münster 2006, 35–56, hier 39–56. Kritisch gegenüber der Annahme eines Korrektivs im Römerbrief *Krauter*, Studien (Anm. 10), 238–242, *ders*., Gewalt (Anm. 17), 396–401.

19 Zur Diskussion vgl. *Helga Botermann*, Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (Hermes.E 71), Stuttgart 1996, 57–102; *David Alvarez Cineira*, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (Herders Biblische Studien 19), Freiburg 1999, 201–205.

20 Vgl. etwa *Ulrich Wilckens*, Der Brief an die Römer. 3 Bd. (EKK 6), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978–1982, Bd. III 36.

21 Vgl. dagegen *Eduard Lohse*, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 358, der einen konkreten Anlass ausschließt.

22 Man muss auch nicht mit *Ernst Käsemann*, An die Römer (HNT 8), Tübingen $^{2}$1973, 335, an die Zurückweisung von „Schwärmern“ denken.

58 n. Chr. verwiesen.[23] Angesichts der wachsenden Belastung durch indirekte Steuern und Zölle beklagte man sich über die Willkür der Steuereintreiber. Der Protest führte dazu, dass der junge Kaiser kurzfristig die Abschaffung aller indirekten Steuern in Erwägung zog, dann aber vom Senat eines Besseren belehrt wenigstens für Erleichterung sorgte (Tacitus, Annales 13,50,1–51,2, vgl. Sueton, Nero 10,1).

Das bedeutet nicht, dass man den Römerbrief in das Jahr 58 n. Chr. datieren muss. Die Proteste wurden zwar erst in diesem Jahr virulent; es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Steuerlast schon zwei Jahre zuvor drückender wurde, sodass es in den Reihen der Ausgepressten rumorte und sich Zahlungssäumnisse mehrten, während der offene Widerstand noch auf sich warten ließ. Paulus erinnerte daran, dass sich Christen keine laxe Steuerdisziplin leisten konnten. Sie hatten gerade erst erfahren, was es bedeutete, wenn man zu eng mit dem Staat in Berührung kam.[24]

Trotz der Konvention, die Einsetzung des Herrschers von Gott abzuleiten, trotz des akzentuierten Bekenntnisses zum einen Gott (vgl. auch Röm 3,30) und der rational nachvollziehbaren Empfehlung, sich unterzuordnen, um neue Konflikte mit dem Staat zu vermeiden, hinterlässt die Lektüre von Röm 13 aus heutiger Sicht einen schalen Beigeschmack angesichts der scheinbar naiven Legitimation aller staatlichen Maßnahmen.[25] Dieser Eindruck lässt sich auch nicht durch den Hinweis entkräften, dass sich Nero anfänglich mit rigorosen Gerichtsurteilen zurückhielt (Sueton, Nero 10,2) und die ersten Jahre seiner Regentschaft insgesamt unverdächtig schienen, ja nach dem Claudius-Edikt geradezu als Erleichterung angesehen werden konnten. Die Forderung, sich scheinbar bedingungslos der staatlichen Gerichtsbarkeit unterzuordnen, bleibt problematisch. Doch gerade in der überschwänglich positiven Charakterisierung des Staates liegen Distanz und Kritik verborgen.

Neil Elliott hat in Anlehnung an James C. Scott darauf hingewiesen, dass der Text des Römerbriefes neben dem *public transcript*, auch ein *hidden transcript* enthalten könnte.[26] Während das *public transcript* der offiziellen Doktrin

---

[23] Vgl. *Johannes Friedrich* / *Wolfgang Pöhlmann* / *Peter Stuhlmacher*, Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7, in: ZThK 73 (1976) 131–166, hier 156–159.

[24] Vgl. *Friedrich / Pöhlmann / Stuhlmacher*, Situation (Anm. 23), 158–159.

[25] Zur Wirkungsgeschichte vgl. *Wilckens*, Römer (Anm. 20), Bd. III, 43–66.

[26] Vgl. *Neil Elliott*, Strategies of Resistance and Hidden Transcripts in the Pauline Communities, in: *Richard A. Horsley*, Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul (SBL. Semeia Studies 48), Atlanta 2004, 97–122, hier 119–122, außerdem *Stefan Schreiber*, Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13, in: *Ulrich Busse* (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg 2005, 131–170, hier 138–140.146–165, sowie *James C. Scott*, Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts, New Haven 1990, 1–16; zu einem alternativen soziologischen Ansatz vgl. *John W. Marshall*, Hybridity and Reading Romans 13, in: JSNT 31 (2008) 157–178.

weitgehend entspricht, enthält das *hidden transcript* eine verborgene Sinnebene, die von den Gemeindemitgliedern aber entschlüsselt werden konnte.[27]

Die scheinbare Glorifizierung der Staatsmacht verdeckt eine zweite, kritische Ebene. Denn indem Paulus den staatlichen Mächten unterstellt, dass sie im Sinne Gottes nur Verfehlungen bestrafen, impliziert er, dass Unterordnung und Gehorsam nur da geschuldet sind, wo die staatliche Macht entsprechend agiert. Nur, dort wo der Staat tatsächlich im Sinne des göttlichen Gesetzes handelt, ist Widerstand gegen den Staat auch Widerstand gegen die Anordnungen Gottes. Die Unterordnung unter die weltlichen Machtaber findet dort ihre Grenze, wo sie der Unterordnung unter Gott, von dem jede Vollmacht abgeleitet ist, widerspricht.

Paulus wird freilich nicht so deutlich wie der lukanische Petrus vor dem Sanhedrin. Aber auch er stellt in Röm 13 eine Instanz über den Staat und diese Instanz wird vom Gewissen (συνείδησις) repräsentiert. Der Apostel führt das Gewissen zwar scheinbar flankierend als zusätzliche Motivation neben der zu befürchtenden Strafe ein, um für die Unterordnung unter die gerecht richtende staatliche Gewalt zu werben (Röm 13,5). Der Verweis auf das Gewissen gewinnt aber weitaus größeres Gewicht durch die Einführung des Begriffs zu Beginn des Schreibens (2,15).[28]

Im zweiten Kapitel des Römerbriefes behandelt Paulus Fragen der Rechtfertigungstheologie. Während die Juden auf die Tora zurückgreifen können, sind die Heiden sich selbst Gesetz, sie weisen Gesetzeswerke auf, die dem neuen Bund entsprechend in ihr Herz geschrieben sind (Röm 2,14–15, vgl. Jer 38[31],33; 2 Kor 3,2–3), und folgen einem Gesetz, das mit Nächstenliebe erfüllt wird (Röm 13,8–10). Am Tag des Gerichts wird das Gewissen diesem Gesetz entsprechend Zeugnis ablegen,[29] während die Gedanken einander anklagen und sich gegeneinander verteidigen. Paulus beschreibt mit den Begriffen der Gerichtssprache,[30] mit Gesetz, Zeugen, Anklage und Verteidigung den Gerichtshof Gottes, an dem Gott selbst als Richter das Urteil spricht. Er definiert so nicht nur, was für ihn das Gewissen ist, ein stiller Zeuge und wachsamer Begleiter, der das Handeln des Menschen, das sich an dem ins Herz geschriebenen Leitfaden orientieren muss, registriert. Er etabliert das Gewissen auch als gerichtliche Instanz. Denn wenngleich das Gewissen erst am Gerichtstag Zeugnis ablegen wird, tritt es doch zu Lebzeiten des Menschen als zweite und

---

[27] Dabei kann man fragen, ob das Bekenntnis zum jüdisch-monotheistischen Gott, das den Römern bekannt war, bereits dem *hidden transcript* zuzuordnen ist, vgl. dazu *Schreiber*, Imperium (Anm. 26), 156–157.

[28] Vgl. auch *Schreiber*, Imperium (Anm. 26), 158.

[29] Auch in Röm 9,1 hebt Paulus den Zeugnischarakter des Gewissens hervor, in diesem Fall im Verbund mit einem Hinweis auf den Heiligen Geist (vgl. dazu Apg 5,32).

[30] Zu den Parallelen bei Seneca und Philo vgl. *Kristina Wagner*, Das interaktive Gewissen bei Paulus, in: *Gerd Theißen* / *Petra von Gemünden* (Hg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 301–318, hier 309–310.312–313.

zwar als *maßgebliche* Instanz neben die weltlichen Mächte. Es erinnert an das entscheidende Gericht Gottes.

Die Relativierung der staatlichen Gerichtsbarkeit wird noch deutlicher, wenn man den Kontext von 2,15 betrachtet. Denn der Abschnitt 2,1–16 weist zahlreiche Stichwortverknüpfungen mit Kapitel 13 auf, die den Schluss zulassen, dass über dem Gericht des Staates das Gericht Gottes steht. Jede Seele (πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου, 2,9, vgl. 13,1: Πᾶσα ψυχή), die nicht dem Willen Gottes gemäß lebt, hat sich vor dieser übergeordneten Instanz zu verantworten, auch der Kaiser. Das bedeutet, dass sich die Christen zuletzt an dem unter Rückgriff auf ihr Gewissen antizipierten Gericht Gottes orientieren müssen. Röm 2,1–16 lässt sich daher versuchsweise als eine Art „Fürstenspiegel" lesen, auch wenn der Text im Kontext des Rechtfertigungsstreites steht.

Gleich zu Beginn betont Paulus, dass demjenigen Mittel zur Verteidigung fehlen, der sich selbst nicht besser verhält, als diejenigen, die er richtet (2,1). Die Relativierung des weltlichen Gerichts zugunsten der eigenen Gedanken, die den Menschen am Gerichtshof Gottes verteidigen (2,16), ist folglich schon deswegen geboten, weil sich kein Richtender verteidigen kann, wenn er selbst nicht richtig handelt. Dabei ist im Blick zu behalten, dass ohne Verteidigung dasteht, wer sich der Verehrung des einen Gottes verweigert und stattdessen Menschen oder andere Götzen verherrlicht (1,20–23).

Jeder irdische Richter ist einem höheren Gericht verfallen, dem Gericht Gottes, das wahrhaftig ist (2,2–3, vgl. 2,8). Das gilt auch für den nicht-göttlichen Kaiser, der als Diener Gottes beim Gebrauch des Schwertes (13,4) an der Güte und Geduld Gottes Maß nehmen muss (2,4).[31] Wenn er sich der Anordnung Gottes entgegenstellt, wird er selbst das Urteil empfangen, dem Urteil nicht entfliehen (κρίμα, 2,3; 13,2). Wer die Zeit der Umkehr, die Gottes Langmut einräumt, nicht zum Wandel nutzt, den könnte der *Zorn* Gottes treffen; die

[31] Im Zusammenhang mit der in Röm 2,4 zweimal erwähnten Güte Gottes (τὴς χρηστότητος αὐτοῦ/ τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ) ist daran zu erinnern, dass Seneca seinen Fürstenspiegel mit De clementia überschrieb. Sicherlich ist nicht ohne weiteres davon auszugehen, dass Paulus das Werk gelesen hatte. Aber es ist wahrscheinlich, dass das Schlagwort *clementia*, das bereits für Augustus Kennzeichen seiner Herrschaft war (*Augustus*, Res gestae 34), schon vor der Publikation umlief. Zugleich ist zu berücksichtigen, dass ein Werk, das vom Mentor des neuen Kaisers als Programmschrift für das Prinzipat wohl in der ersten Hälfte des Jahres 56 n. Chr. (*Seneca*, De clementia 1,9,1) verfasst wurde, breit rezipiert wurde, sodass seine Kerngedanken auch in den Provinzen rezitiert werden konnten. Liest Man Röm 13,1–10 vor dem Hintergrund von Röm 2,1–16 zeigt sich, dass Paulus sich auf der Höhe der zeitgenössischen Diskussion bewegte. Denn der Apostel fordert insofern Ähnliches wie Seneca, als auch bei diesem die Gewalt des Prinzeps von der Milde überboten werden soll. Auch Seneca sprach das gute Gewissen in seiner Leitfunktion an und forderte dazu auf, den Zorn zu zügeln und das Schwert zurückhaltend zu gebrauchen (*Seneca*, De clementia 1,1,1–4, vgl. auch 1,9,1), vgl. aber *Elliott*, Strategies (Anm. 26), 120. Zum Vergleich des Römerbriefes mit De clementia vgl. *Krauter*, Studien (Anm. 10), 64–67, *ders*., Gewalt (Anm. 17), 372.391–395, und die dort angegebene Literatur.

staatliche Gerichtsbarkeit agiert dagegen lediglich als Vollstreckerin des weltlichen *Zorns* (ὀργή, 2,5.8; 13,4–5, vgl. auch 12,19).

Gott vergilt (ἀποδίδωμι, 2,6) jedem nach seinen Taten (vgl. Ps 62,12 [61,13]; Spr 24,12); wer in der Geduld des *guten Werkes* (ἔργου ἀγαθοῦ, Röm 2,7) Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit sucht, erhält das ewige Leben. Schon die Tatsache, dass Paulus selten eine begrifflich derart zugespitzte Werkgerechtigkeit im Kontext des Streites um die Rechtfertigungslehre skizziert, lässt aufmerken.[32] Der Text ist offenbar bereits mit Blick auf 13,3 formuliert, wo es scheinbar optimistisch heißt, dass sich das *gute Werk* (τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ) vor den irdischen Machthabern nicht zu fürchten habe. Röm 13,7 wird die römischen Christen dazu auffordern, allen zu vergelten (ἀποδίδωμι), wie es ihnen gebührt, Steuern denen, die Steuern verdienen, Ehre, wem Ehre gebührt. Röm 2,10 zufolge empfängt nach Gottes Gericht aber nur derjenige Ehre (τιμή), der das Gute wirkt, derjenige, der Ehre sucht (2,7).[33] Auch der Kaiser hat folglich nur Anspruch auf Ehre, wenn er auf der Seite des guten Werkes steht.[34] Bedrängnis und Angst hat dagegen zu befürchten, wer Schlechtes tut (2,9, vgl. 13,3–4), und zwar jeder Mensch, wie Paulus betont, und das heißt: auch der Kaiser.

Gottes Gericht – nur dieses Gericht kennzeichnet Paulus als gerechtes Gericht (δικαιοκρισία, 2,5) – kennt kein Ansehen der Person (2,11). Gerade mit Blick auf die römischen Machthaber, die bisweilen selbstgerecht agierten, gewinnt die Aktualisierung dieser alttestamentlichen Tradition[35] ihre Brisanz im neronischen Rom. Gott bleibt der letzte Richter und er wird nach dem Gesetz des Liebesgebotes richten (vgl. 2,12–15; 13,8–10), dem die schlechte Tat entgegensteht (κακὸν οὐκ ἐργάζεται, 13,10, vgl. 2,9: τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν).

Die Stichwortverknüpfungen zwischen den beiden Kapiteln und der engere Gerichtskontext, dessen Rahmen mit dem Verb κρίνω in Verbindung mit dem richtenden beziehungsweise gerichteten Menschen in 2,1.3.12.16 abgesteckt wird, lassen es sinnvoll erscheinen, die beiden Abschnitte in Beziehung zueinander zu setzen. Erweitert man den Kontext über das Verb κρίνω (2,27) bis zum Ende des zweiten Kapitels, kann man lesen, dass der Jude im Verborgenen (κρυπτός, 2,29, vgl. 2,16) – jede Christin und jeder Christ – sein Lob von *Gott* und nicht von den *Menschen* erhält. Das ist eine vorausgeschickte Präzisierung von 13,3, wo es heißt, dass man von der staatlichen

---

[32] Das gilt trotz des Duktus der Argumentation, trotz der Tatsache, dass zwischen Werken des Gesetzes und ethisch guten Werken zu unterscheiden ist, und trotz oder gerade wegen der Besonderheit, dass sogar der Ausdruck τὸ ἔργον τοῦ νόμου durch Röm 2,15 in einen allgemeinethischen Kontext gestellt ist.

[33] In Röm 13,7 bezieht sich τιμή daher nicht vorrangig auf Gott.

[34] Zur „Leitidee" des Guten und zum Gewissen als „kritischer Instanz" vgl. auch *Michael Theobald*, Römerbrief. Kapitel 12–16 (SKK.NT 6/2), Stuttgart 1993, 96–97.

[35] Vgl. Lev 19,15; Dtn 10,17; 16,19; Sir 35,16(13).

Macht für das gute Werk gelobt werde.[36] Das entscheidende Lob kommt nicht von einem Menschen, sondern von Gott, mit anderen Worten: „Auch mit Paulus muß man im Zweifelsfall Gott gehorchen, nicht den Menschen“[37]; und an der menschlichen Natur des Kaisers ließ der Apostel keinen Zweifel aufkommen.

Der Abschnitt Röm 2,1–16 hat fraglos seine primäre Bedeutung im Kontext der Rechtfertigungslehre. Er lässt sich aber *auch* als vorausgeschickte Interpretationshilfe zu Röm 13,1–10 lesen. Dabei zeigt sich das von Elliott angesprochene *hidden transcript* gerade darin, dass Paulus seine Interpretationsanweisung an den Briefanfang versetzt hat.[38]

Der Zusammenhang der beiden Abschnitte schwächt die Spannung innerhalb der Rechtfertigungslehre insofern ab, als der Akzent auf der Relativierung des weltlichen Gerichts zugunsten des göttlichen liegt. Denn wenngleich Paulus in Röm 2 die Rechtfertigung aus Werken nur als hypothetische Möglichkeit einführt, bleibt die Entfaltung dieser Möglichkeit auffällig. Sie ist offenbar bereits mit Blick auf Röm 13 formuliert.

Man kann gegen diese Lesart des Römerbriefes einwenden, dass der Abschnitt so aus dem Kontext gerissen wird. Die Parallelen zwischen Röm 2 und Röm 13 gehen aber über durch die juridische Sprache bedingte Analogien hinaus, sodass es plausibel erscheint, dass sich die Texte gegenseitig auslegen.[39] Dabei ist Röm 2,1–16 freilich nicht an den Kaiser als „Fürstenspiegel“ adressiert, sondern an die Gemeindemitglieder, die mit 2,15 auf ihr Gewissen als maßgebliche Instanz verwiesen werden.

Die Position des Völkerapostels stellt sich, so gelesen, etwas anders dar, als es ein erster Blick auf Röm 13 vermuten lässt: Man soll der staatlichen Gewalt *im Rahmen der vom Gewissen gezogenen Grenzen* gehorsam sein, um Anfeindungen zu vermeiden. Konkret bedeutete das etwa, auch überhöhte Steuern in

---

[36] Röm 2,28–29 erinnert zwar auch an 1 Kor 4,5 (ἔπαινος; κρυπτός; φανερός/φανερόω), Röm 13,3 knüpft mit ἐξ αυτῆς gleichwohl an ἐκ τοῦ Θεοῦ in 2,29 an, wo das von den Menschen kommende Lob, also das des Kaisers, ausdrücklich ausgeschlossen wird. Auch in 1 Kor 4,5 sind die weltlichen Gerichte dem göttlichen Gericht untergeordnet.

[37] *Roland Bergmeier*, Die Loyalitätsparänese Röm 13,1–7, in: *ders*., Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament (WUNT 121), Tübingen 2000, 144–160, hier 160.

[38] Das Interesse, heikle Themen nur verdeckt anzusprechen, darf man vielleicht nicht überbewerten, man wird es aber auch nicht gänzlich außer Acht lassen müssen (zurückhaltend *Schreiber*, Imperium Romanum [Anm. 26], 160–161). Das *hidden transcript* musste allerdings von einer Gemeinde verstanden werden, die Paulus nicht einmal kannte. Man wird an Priska und Aquila als Brückenkopf zur Gemeinde denken dürfen, die bei Verständnisproblemen zur Verfügung standen. Die römische Gemeinde hatte ja keinen Briefkasten, sie erhielt ihre Post über Privatpersonen, bei denen die Briefe mit einem Begleitschreiben abgegeben und von dort weitergeleitet werden konnten (vgl. etwa *Cicero*, Epistulae ad Atticum 8,5,2; 13,8).

[39] Dieser Zusammenhang könnte die Annahme einer konzetrischen Struktur des Korpus (A: 1,18–2,29; B: 3,1–4,25; C: 5,1–8,39; B’: 9,1–11,36; A’ 12,1–15,13), zwischen Prolog und Epilog (1,8–17; 15,14–33) stützen.

Kauf zu nehmen. Mit dem von den Synoptikern tradierten Jesuswort, auf das sich Paulus nicht beruft, könnte man sagen: Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (Mk 12,17 par.).[40]

## 3. Christus und der Kaiser

Wir finden die Aufforderung zur Unterordnung unter die staatliche Gewalt auch in anderen neutestamentlichen Texten deutlich angesprochen, so im Ersten Petrusbrief (1 Petr 2,13–17) und in den Pastoralbriefen (1 Tim 2,1–2; Tit 3,1–2), die hier gänzlich außer Acht gelassen werden müssen. Im Ersten Petrusbrief, zeigen sich gegenüber dem Schreiben des Apostels Paulus trotz deutlicher Parallelen wesentliche Akzentverschiebungen.

Auch das pseudepigraphische Schreiben geht vordergründig von einem gerechten Gericht zum Lob der Guten und zur Bestrafung der Schlechten aus (1 Petr 2,14); es unterscheidet aber deutlicher zwischen dem König, den man ehren, und Gott, den man fürchten soll (2,17). Auch hier wird das Gewissen zur maßgeblichen Instanz für Gut und Böse (2,19; 3,16). Die Macht der staatlichen Autoritäten wird aber nicht mehr von Gott abgeleitet. Die Unterordnung erfolgt um des Herrn willen (2,13), unabhängig von der Legitimation des Staates. Außerdem zieht der Autor ausdrücklich die Möglichkeit ungerechter Leiden in Betracht (2,18–20; 3,14–17; 4,15–19), in denen Christus als Vorbild dienen kann (2,21–24; 3,18; 4,1). Im Gegensatz zu Paulus, dessen Ausführungen zur Gerichtsbarkeit im Römerbrief eher theozentrisch geprägt sind, rückt im Ersten Petrusbrief Christus insgesamt stärker in den Fokus.

Das hängt *auch* damit zusammen, dass sich die Situation der Christen verändert hatte. Wenn es richtig ist, dass der Petrusbrief nicht nur das Matthäusevangelium voraussetzt,[41] sondern möglicherweise auch die Apostelgeschichte kennt,[42] datiert das Schreiben kaum vor 100 n. Chr. und stammt sogar eher aus der zweiten Regierungshälfte Trajans. Im Gegensatz zu Nero, der bemüht war, sich in die Nähe der Götter zu rücken, und in Domitian diesbezüglich zuletzt

---

[40] Vgl. im Kontext der Unterscheidung von *public* und *hidden transcript* dazu *Stefan Schreiber*, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65–85.

[41] Vgl. *Rainer Metzner*, Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief. Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief (WUNT II 74), Tübingen 1995, bes. 7–68.

[42] Vgl. *Jens Herzer*, Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition (WUNT 103), Tübingen 1998, 62–73.164–165.177–181.192–195.262–264.

einen „würdigen“ Nachfolger gefunden hatte,[43] schlug Trajan zwar leisere Töne an.[44] Er führte das Prinzipat dem Anschein nach wieder näher an die Republik heran und beschrieb die Rolle des Prinzeps stärker nach dem Vorbild des Augustus.[45] Bald nach Amtsantritt hatte man ihm den Titel *optimus* zugesprochen,[46] wenngleich dieser erst 114 in die offizielle Nomenklatur Eingang fand.[47] Die weniger rigide Herrschaft führte für die Christen jedoch nicht zu Erleichterungen. Obwohl sich die Zeiten bereits seit Nervas Prinzipat wieder gewendet hatten, stand das wachsende Christentum mehr denn je unter Beobachtung.

Entscheidender ist daher eine andere Veränderung. Während der Auseinandersetzungen unter den Juden Roms, die das Claudius-Edikt provoziert hatten, waren die Christen, mindestens die Judenchristen, von den Römern offenbar noch als innerjüdische Gruppe wahrgenommen und folglich vertrieben worden. Da Tacitus in seinem Bericht über den Brand Roms (Tacitus, Annales 15,44,2–5) vielleicht die Qualifizierung der Christen, aber kaum ihre Beschuldigung selbst aus seiner Zeit in die Regentschaft Neros projiziert hat, waren die Christen von den Römern spätestens in der zweiten Hälfte des neronischen Prinzipats als eigene religiöse Gruppe identifiziert worden, die mit dem *Namen* ihres Gründers als „Christen“ bezeichnet wurden (15,44,2–3).

Hinzu kam eine einschneidende religionspolitische Maßnahme. Mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und der Umwidmung der Tempelsteuer an den Jupiter Capitolinus hatte die Integration der Juden in das römische Religionssystem seinen entscheidenden Auftakt genommen.[48]

Die Konzeption der jüdischen Aufständischen, die einen theokratischen Gottesstaat errichten wollten, war gescheitert. Rom hatte seine innerweltliche Macht sowie die scheinbare Ohnmacht des Gottes Israels demonstriert und ließ

---

[43] Erinnert sei an die von Zeitgenossen kritisierte Praxis des Prinzeps, sich – in welchem Rahmen auch immer – als *dominus et deus* betiteln zu lassen (vgl. *Martial* 5,8,1; *Sueton*, Domitian 13,2, außerdem *Cassius Dio* 67,4,7; *Martial* 8,2,6; 10,72,3).

[44] Vgl. etwa *Plinius*, Epistulae 10,96,5 sowie die um die eigene Verehrung reduzierte Bestätigung Trajans in 10,97,2.

[45] Der ganze Panegyricus hebt die republikanische Gesinnung Trajans und die Bedeutung des Senats hervor (vgl. exemplarisch *Plinius*, Panegyricus 4,2; 69,1–79,6), was die epideiktische Überhöhung des Kaisers jedoch nicht minderte.

[46] Vgl. *Plinius d. J.*, Panegyricus 2,7; 88,4–89,1, außerdem 1,2; 36,1; 44,2; 53,2; 56,1.2; 74,3; 91,1; 92,4; 95,4.

[47] Vgl. *Dietmar Kienast*, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, Darmstadt [2]1996, 123.

[48] Vgl. *Josephus*, De Bello Iudaico 7,218; *Sueton*, Domitian 12,2; *Cassius Dio* 65,7,2, dazu *Helmut Schwier*, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (NTOA 11), Fribourg/Göttingen 1989, 327–330. Philo und Josephus zufolge kamen die Zugeständnisse Roms gegenüber der jüdischen Religion insbesondere in der Garantie der freien Abgabenentrichtung an den Jerusalemer Tempel zum Ausdruck, vgl. *Philo*, Legatio ad Gaium 155–161.291.311–315; *Josephus*, Antiquitates 16,160–174; De Bello Iudaico 6,333–336.

fortan nur noch wenig Raum für sektiererische Tendenzen. Diese religionspolitische Verschiebung traf mittelbar auch die monotheistischen Christen. Von ihnen wurde mehr denn je erwartet, dass sie ihre Loyalität zum römischen Staat, zur *pax Romana*, durch die Verehrung der römischen Götter und des Kaisers zum Ausdruck brachten und Christus abschworen.

Als Plinius nach Bithynien kam, gehörte zur Neuordnung der Provinz unter anderem die Wiederherstellung des religiösen Friedens. Das bedeutete, dass der Statthalter gegen Christen in der Provinz Prozesse führte, über die wir dank seines berühmten Briefes an Trajan, in dem er sich beim Kaiser der Rechtmäßigkeit seiner Praxis versicherte, ausnehmend gut informiert sind.[49]

Im Zusammenhang mit seiner Rechtsprechung geht es Plinius unter anderem darum zu klären, ob schon der Name, also das Bekenntnis, oder nur etwaige im Zusammenhang mit dem Namen begangene Verbrechen strafwürdig seien (Epistulae 10,96,2). Genau diese Unterscheidung findet sich in 1 Petr 4,15–16. Niemand soll als Übeltäter leiden. Wer allerdings als Christ, das heißt wegen des Bekenntnisses zum Namen Christi, auf den von Beginn an getauft wurde (1 Kor 1,2.10.13), unter Repressionen leidet, soll Gott in diesem Namen verherrlichen. Auch der Petrusbrief geht dabei wie Lukas in der Apostelgeschichte davon aus, dass der Geist auf jenen ruht, die als Christen vor Gericht gezerrt werden (1 Petr 4,14).

Obgleich Plinius gegenüber Trajan nur konstatierte, dass er selbst noch keinen Christenprozessen beigewohnt hatte, scheint es in der Provinz trotz aller Übertreibung der eigenen Leistungen des Rhetorikers, der als Statthalter und Jurist vom Kaiser gelobt werden wollte, in den Jahren unmittelbar vor Plinius' Ankunft keine Christenprozesse gegeben zu haben. Denn die Zustände hatten sich offenbar während eines längeren Zeitraums zum – aus römischer Sicht – vorliegenden Missstand entwickelt. Sofern die Adressaten des Ersten Petrusbriefes tatsächlich in Kleinasien zu suchen sind, ist es daher verlockend, den Petrusbrief als Reaktion auf Denunziationen und Repressalien infolge der Christenprozesse zu verstehen.

Prozesse gegen Christen gab es allerdings schon seit längerem, das setzt Plinius voraus. Wenn Petrus im Markusevangelium dreimal leugnet, Christus zu kennen, und zudem flucht und schwört (Mk 14,68.70.71), skizziert der Evangelist schon in den 70er Jahren des 1. Jh. eine Prozesspraxis, wie sie ähn-

---

[49] Zur Korrespondenz vgl. *Rudolf Freudenberger*, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert. Dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (MBPF 52), München 1969; *Paul Keresztes*, The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi, in: ANRW 2/23/1 (1979) 247–315, hier 273–287; *Joachim Molthagen*, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert (Hyp. 28), Göttingen 1970, 13–20, *Jakob Speigl*, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970, 58–78, sowie *Angelika Reichert*, Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum, in: ZNW 93 (2002) 227–250, und *Klaus Thraede*, Noch einmal: Plinius d. J. und die Christen, in: ZNW 95 (2004) 102–128.

lich von Plinius beschrieben wird (Epistulae 10,96,3.5). Dreimal hat der Verdächtigte die Möglichkeit abzuschwören – Petrus muss hingegen dreimal leugnen, er hat umgekehrt dreimal die Möglichkeit zu bekennen – schließlich verflucht er Christus und beweist so seine Loyalität gegenüber dem römischen Staat und dessen Religion.[50]

## 4. Der Name des Christus

Lukas schrieb den zweiten Teil seines Doppelwerkes möglicherweise erst nach der Herrschaft Domitians, die 96 n. Chr. ihr Ende fand. Für Christen blieben die Zeiten auch danach gefährlich, wie der Pliniusbrief zeigt. Wer sich trotz zweimaliger Nachfrage zu Christus bekannte, hatte das mit dem Leben zu bezahlen. Wenn der Evangelist das Bekenntnis zum Namen Jesu ins Zentrum der Konfrontationen der Apostel mit dem Sanhedrin rückt, wird er nicht nur an den jüdischen Gerichtshof gedacht haben, mit dem seine Leserinnen und Leser nicht in Berührung kamen.

Zweifellos führten Bekenntnisfragen und die Frage nach der Identität Jesu auch zu innerjüdischen Streitigkeiten, wie sie Lukas etwa für Korinth im Zusammenhang mit einer Anrufung des Statthalters Gallio beschreibt. Gallio selbst bietet aber gerade ein Beispiel für das Verhalten der römischen Agitatoren. Denn ähnlich wie Plinius in seinem Brief an Trajan und der Autor des Ersten Petrusbriefes greift auch der Statthalter in Korinth auf die – der Sache nach schon bei Livius im Zusammenhang mit dem Bacchanalienskandal bezeugten (39,18,3–4) – Unterscheidung von moralischem Verhalten und Bekenntnis zurück: „Wenn es ein Unrecht oder eine böse Verfehlung wäre, ihr Juden, hätte ich euch der Vernunft gemäß ausgehalten; wenn es aber Streitigkeiten über ein *Wort* und *Namen* und das *Gesetz* bei euch sind, seht selbst zu. Darüber will ich nicht Richter sein“ (Apg 18,14–15).

Dieses Desinteresse von römischer Seite hätten sich Christen häufiger gewünscht.[51] Gallio wird scheinbar zum positiven Gegenbeispiel. Er unterscheidet sich von den Richtern, die in Christenprozessen nicht nur nach begangenen Verbrechen fragten, sondern schon das Bekenntnis zum aus römischer Sicht falschen Namen als hinreichenden Grund für ein Todesurteil ansahen. Dabei fällt auf, dass der Hinweis auf die Namen in 18,15 einen Überschuss

[50] Vgl. *Martin Ebner*, Du hast eine zweite Chance! Das Markusevangelium als Hoffnungsgeschichte, in: *Ottmar Fuchs* / *Maria Widl* (Hg.), Ein Haus der Hoffnung (FS Rolf Zerfaß), Düsseldorf 1999, 31–40, hier 36–38.

[51] Wenn *Detlev Dormeyer* / *Florencio Galindo*, Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart 2003, 278, schreiben: „Das Christentum hat zum ersten Male in der griechischen Welt seine offizielle Toleranzerklärung erhalten“, trifft das die Dramatik, wenngleich die Formulierung angesichts der staatsrechtlichen Begriffswahl als pointiert gelten darf.

zum geschilderten Konflikt bietet. Die Juden stritten 18,13 zufolge vor Gallio nicht über Namen, sie erhoben gegen Paulus den Vorwurf, er überrede Menschen, unter Missachtung des jüdischen *Gesetzes* Gott zu verehren. In 18,11 heißt es, dass Paulus das *Wort* Gottes lehrte und so zum Anlass für den Streit werden konnte. Von Namensstreitigkeiten ist im engeren Kontext dagegen nicht die Rede.

Der Streit um Namen verweist fraglos auf Jesus, dessen Name in der Apostelgeschichte durchgehend thematisiert wird, nicht nur im Rahmen der Auseinandersetzungen mit dem Sanhedrin.[52] Riskant war das Bekenntnis zum Namen Jesu, das Bekenntnis, den Namen „Christ" zu tragen, an der Wende zum zweiten Jahrhundert aber vor allem vor den römischen Autoritäten.

Trotz seiner Zurückhaltung dient Gallio nicht als Paradebeispiel. Denn entgegen seiner Ankündigung kümmert er sich nicht um das Unrecht, das vor seinen Augen geschieht, nämlich um die Übergriffe, denen der Synagogenvorsteher Sosthenes zum Opfer fällt.[53] Damit erweist sich das römische Gericht insgesamt als desavouiert. Das machte es leichter, sich gegenüber diesem Gericht ungehorsam zu zeigen.

Gallio stellt ausdrücklich fest, dass er für Streitfragen unter Juden über das Gesetz oder Worte nicht zuständig ist. Die Kontroverse über das Gesetz taucht im Brief des Claudius Lysias an Felix wieder auf (περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, 23,29, vgl. auch 15,2; 26,3). Auch der Chiliarch konstatiert, dass Paulus' Auftreten nicht mit Tod oder Haft zu ahnden sei. Es handelt sich um ein internes Problem. Festus bestätigt diese Einschätzung gegenüber Agrippa. Der Präfekt unterscheidet zwischen Verbrechen und internen Angelegenheiten. Die Ankläger brachten nicht etwa, wie von ihm vermutet, Beschuldigungen wegen übler Taten vor, sondern debattierten über Streitfragen der eigenen Gottesverehrung und der Auferstehung Jesu. Mit solchen Fragen hatte er sich nicht zu befassen, sondern sie nach Jerusalem zu verweisen (25,17–20).[54]

---

[52] Vgl. Apg 2,38; 3,6.16; 4.7.10.12.17.18.30; 5,28.40.41; 8,12.16; 9,14.21.27.28; 10,43.48; 15,26; 16,18; 19,5.13.17; 21,13; 22,16; 26,9. Apg 2,21 zitiert Joël 3,5, wegen Apg 7,59; 9,14.21; 22,16 dürfte mit dem Herrn im Kontext der Apostelgeschichte Christus gemeint sein. Nur der Herrenbruder spricht vom Namen Gottes, in Apg 15,14 und im Amoszitat in 15,17 (vgl. Am 9,12).

[53] Im Rahmen der Erzählung sind es Juden, die Sosthenes verprügeln, denn nur sie finden sich mit Paulus vor dem Richterstuhl ein (βῆμα, Apg 18,12.16.17). Entweder setzt Lukas bei seinen Leserinnen und Lesern das Wissen voraus, dass Sosthenes mit den Christen sympathisierte (vgl. 1 Kor 1,1), oder er deutet an, dass die Juden ein Mitglied aus ihren Reihen schlugen. Über die Gründe kann nur spekuliert werden. Wollte man für einen Tumult unter Einbeziehung der eigenen Leute sorgen, damit sich Gallio wie in Apg 18,14 zugesagt mit dem Anliegen befasste, oder ließen die Juden ihren Unmut über die gescheiterte Anklage an ihrem Wortführer aus? Dann wurde dem Ankläger zuteil, was Paulus erspart blieb, vgl. etwa *Pesch*, Apostelgeschichte (Anm. 9), Bd. II, 151.

[54] Das ἐπ᾽ἐμοῦ in Apg 25,9 meint offenbar, dass Paulus nicht von Festus, sondern nur unter seinem Schutz gerichtet werden soll. Mit ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἑστώς εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι (25,10) klagt Paulus die römische Gerichtsbarkeit ein. Festus geht dagegen von einer innerjüdischen Angelegenheit aus, die er in Jerusalem verhandeln lassen will. Das Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα in 25,10 macht deutlich, dass der Apostel ein zu ahnendes Vergehen gegen die Juden

Rom mischte sich nicht ein. Diese Distanzierung von internen Angelegenheiten macht deutlich, dass nach Lukas' Darstellung die Beschneidungsfrage, der Streit über Gesetz und Gnade, für die Verfolgungen der Römer nicht ursächlich war, trotz der Erfahrungen die man unter Claudius gemacht hatte. Denn das Claudius-Edikt konnte – eine entsprechende Interpretation von Sueton, Claudius 25,4 vorausgesetzt – als Präzedenzfall dafür gelten, dass interne Streitigkeiten von Rom zum Anlass genommen wurden, Christen und Juden zu vertreiben.

Claudius' Intervention, wegen derer aus Rom vertriebene Juden nach Korinth kamen (Apg 18,2), bot einen exemplarischen Fall für das Eingreifen der Weltmacht, wie es von Gallio in Korinth gefordert wird. Wenn sich der Statthalter *nicht* einmischt, die Juden aber von seinem Richterstuhl *vertreibt* (ἀπελαύνω, 18,16), entbehrt das trotz des geläufigen, für den Vorgang angemessenen Verbs im Hinblick auf das Claudius-Edikt nicht einer gewissen Pointe.

Aus römischer Sicht blieben das Bekenntnis und im Zusammenhang mit diesem gegebenenfalls begangene Verbrechen die maßgeblichen Koordinaten. Schon vor dem Ersten Petrusbrief propagierte Lukas, vor den Gerichten am Bekenntnis zum Namen Jesu festzuhalten und dafür auch Leid in Kauf zu nehmen (5,40–42). Die Tatsache, dass man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen, bedeutete für die Leserinnen und Leser der Apostelgeschichte vor allem, dass sie Gott und Jesus mehr gehorchen sollten als dem römischen Kaiser und seinen Beamten, die von ihnen die Verfluchung des Namens Christi und das Opfer für die römischen Götter und den Kaiser forderten. Wenn Lukas das freimütige Bekenntnis vor allem im Zusammenhang mit den jüdischen Autoritäten anmahnt, während er die Römer überwiegend positiv schildert, kann man das als seine Realisierung eines *hidden transcript* verstehen.

## 5. Menschen für Menschen – im Namen Gottes

Die Abgrenzung vom römischen Kult zeigt sich deutlicher in anderen Episoden der Apostelgeschichte. König Agrippa rufen die Menschen zu: „Die Stimme eines Gottes, nicht eines Menschen" (Apg 12,22). Damit dürfte auf Nero und die Preisung seiner *vox caelestis* angespielt sein.[55] Die Eliten der Gemeinde verkörpern das positiv besetzte Kontrastbild. Als Cornelius vor Petrus die Proskynese vollzieht, richtet dieser ihn mit den Worten „auch ich selbst bin ein

oder Jerusalem (25,8) ausschließt. Deshalb darf er ihnen nicht ausgeliefert werden (25,11, vgl. 25,16).

[55] Vgl. dazu *Hans-Josef Klauck*, Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23, in: *ders.* (Hg.), Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 251–267.

Mensch“ (10,26) wieder auf. Als Barnabas und Paulus in Lystra als Zeus und Hermes verehrt werden, protestieren sie und verweisen auf ihre menschliche Natur (14,15).

*Eine* Ausnahme scheint es zu geben. Nach dem eingangs erwähnten Schiffbruch wird Paulus auf Malta von einer Schlange gebissen. Als ihm daraufhin nichts zustößt, halten die Inselbewohner ihn für einen Gott (28,6). Hätte der Hauptmann folglich einem Gott gehorchen sollen, als Paulus zum Überwintern riet? Kaum. Die Annahme der Inselbewohner bleibt im Gegensatz zu den beiden anderen Fällen unwidersprochen, weil die Menschen Paulus nicht öffentlich verehren, sondern sich ihre gewandelte Einschätzung zuraunen (πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον, 28,4; μεταβαλόμενοι ἔλεγον, 28,6).[56] Das bietet dem Erzähler jedoch die Möglichkeit, die Bedeutung seines Helden als Gottesmann herauszustreichen.

Annette Weissenrieder hat gezeigt, dass Paulus in den Erzählungen im Umfeld von Malta von Lukas mit Zügen des Heilgottes Äskulap ausgestattet wurde, der sich neben der Krankenheilung unter anderem durch seine Fähigkeit der Voraussage auszeichnete und die Schlange als Signum mit sich führte.[57] Auf Malta zeigt sich Paulus unbeeindruckt vom Gift einer Schlange und demonstriert seine Heilkräfte (28,1–10). Als Heiler steht er im Dienste Gottes (27,23),[58] während sich jeder römische Arzt als Diener Äskulaps und dessen irdischer Vertreter fühlen konnte.

Die römische Äskulapüberlieferung erklärt auch, warum der Evangelist nachdrücklich betont, dass man auf einer Insel anlandete (28,1.7.9.11). Insbesondere Paulus' Prophezeiung, man müsse auf irgendeine Insel verschlagen werden (27,26), erinnert an die Ansiedlung des Äskulapkultes auf der Tiberinsel (Ovid, Metamorphoses 15,624–625.739–744). Anders als die Seeleute in der Apostelgeschichte entschied sich die römische Besatzung nach der Überlieferung Ovids bei unruhiger See für einen Zwangsstopp in Antium, wo Äskulap in einem Tempel verehrt wurde (vgl. 15,718–728). Paulus votierte für eine Überwinterung an der Südseite Kretas, wo Äskulap in der Hafenstadt Lebena ein Heiligtum besaß (vgl. Apg 27,7–8).

---

[56] Zum Problem vgl. *Ilze Kezbere*, Umstrittener Monotheismus. Wahre und falsche Apotheose im lukanischen Doppelwerk (NTOA 60), Göttingen/Fribourg 2007, 197–203, die auf Verständigungsschwierigkeiten mit den Barbaren (Apg 28,2.4) verweist.

[57] *Annette Weissenrieder*, „He is a God!“. Acts 28:1–9 in the Light of Iconographical and Textual Sources Related to Medicine, in: *Annette Weissenrieder* / *Friederike Wendt* / *Petra von Gemünden* (Ed.), Picturing the New Testament. Studies in Ancient Visual Images (WUNT II 193), Tübingen 2005, 127–156.

[58] Mit der Fieberheilung tritt Paulus in die Fußstapfen jenes Heilers, den Lukas zu Beginn seines Doppelwerkes in Szene setzte (vgl. Lk 4,38–40 und Apg 28,7–9, außerdem Lk 4,23; 5,31). Der Zusammenhang besteht wohl trotz aller Verschiedenheit der beiden Perikopen, auf die *Walter Kirchschläger*, Fieberheilung in Apg 28 und Lk 4, in: *Jacob Kremer* (Hg.), Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie (BEThL 48), Gembloux/Leuven 1979, 509–521, und *Weissenrieder*, God (Anm. 57), 154–155, verweisen.

Durch den Vergleich mit Äskulap erhebt Lukas Paulus im Gegensatz zur irrigen Meinung der Inselbewohnter nicht etwa zum Gott,[59] er depotenziert vielmehr den römischen Götterhimmel. Nach den angeblichen Göttern, der *Magna mater* (Livius 29,10,4–14,14) und Äskulap, gelangte schließlich ein nicht minder mächtiger Mensch, ein Diener des einen, wahren Gottes dank einer Überfahrt mit dem Schiff nach Rom in die Hauptstadt des römischen Reiches. Die Seeleute sollten ihm jedoch nicht gehorchen, weil er als Gottesmann agierte. Paulus gab einen prudentiellen Rat.[60] Das Dümpeln auf dem Meer bei Flaute hatte Wochen gekostet, der Zeitplan war durcheinander geraten. Das Fasten, der Jom Kippur im Herbst, war bereits vorüber, und die Seefahrt wurde gefährlicher. Der Hauptmann vertraute (πείθω, Apg 27,11, vgl. 27,21: πειθαρχέω) jedoch den Fachmännern, den Seeleuten, nicht den Argumenten, die auf der Seite des Gefangen lagen.

Der Apostel gewinnt durch die Parallelisierung mit Äskulap, dem Sohn Apollos, zwar ein anderes Profil; dennoch bleibt auch er Mensch, nicht anders als der eitle Agrippa und der römische Kaiser. In direktem Zusammenhang mit Paulus' Prophezeiung, dass man – wie seinerzeit Äskulap – auf eine Insel verschlagen werde (27,26) steht die Ankündigung, er selbst müsse vor den Kaiser gestellt werden (27,23–24). Als Heiler und Heilsbringer in der Tradition Äskulaps (Ovid, Metamorphoses 15,677–679.744) tritt der Apostel im Rom der erzählten Zeit mit Nero einem Kaiser gegenüber, der sich schon zu Lebzeiten als Gott feiern ließ und zunächst auf eine spätere *consecratio* zum *Divus* hoffen durfte. Der Anspruch des römischen Prinzeps, zu den Göttern gezählt zu werden, wurde von Lukas so über die Äskulaptradition durch Paulus' Rolle als von Gott gesandter Heiler hinterfragt.[61] Auch der Kaiser war wie Paulus ein Mensch, kein *Divus*.

Lukas' Darstellung ähnelt damit dem Programm des Panegyricus. Plinius schrieb in Abgrenzung gegenüber den Ansprüchen Domitians: „Laßt uns an keiner Stelle ihm schmeicheln wie einem Gott, wie einem höheren Wesen [...]. ‚Ich bin nur einer von euch' – und gerade dadurch ragt er noch mehr heraus, daß er sich für einen von uns hält und sich gleichermaßen bewußt ist, ein Men-

---

[59] Zum Urteil der Einheimischen (ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν, Apg 28,6) vgl. *Ovid*, Metamorphoses 15,677: „deus est! deus est".

[60] Das θεωρῶ in Apg 27,10 impliziert trotz der Äskulapanklänge nicht notwendig eine Vision wie in Apg 7,56, sondern kann auch die Schlussfolgerung bezeichnen (17,22). Die Sehereigenschaft in Konkurrenz zu Äskulap zeigt sich erst in 27,22–24.

[61] Ovid schließt an die Äskulaplegende unmittelbar den Bericht von der Apotheose Cäsars an und zeigt so die enge Verbindung des Kaiserkultes mit den traditionellen Göttern an: „Gleichwohl kam er als Fremdling in unsere Tempel; Caesar aber ist in seinem Rom ein Gott!" (*Ovid*, Metamorphoses 15,745–746: „Hic tamen accessit delubris advena nostris: | Caesar in urbe sua deus est; ...", TX/ÜB: *Publius Ovidius Naso*, Metamorphosen. Herausgegeben und übersetzt von *Gerhard Fink* [SamTusc], Düsseldorf 2004).

sch zu sein, wie Vorgesetzter von Menschen zu sein!“[62] Diese Einschätzung hinderte den Römer allerdings nicht daran, den Prinzeps in die Nähe der Götter zu rücken (vgl. etwa Plinius, Panegyricus 1,3; 5,4; 7,5). Gegen eine solche Verehrung des Kaisers widersprach der Evangelist, indem er den eindeutig als Mensch ausgewiesen Paulus (Apg 14,15) seinerseits mit scheinbar göttlichen Zügen ausstattete.

Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen. Aber wem soll man gehorchen, wenn Gott nicht vom Himmel spricht, sondern durch Menschen, die Führungskompetenz beanspruchen, indem sie behaupten, Gott auf ihrer Seite zu wissen? Die Antwort der Apostelgeschichte ist denkbar einfach: Man erkennt den Willen Gottes an der heilsamen Wirksamkeit, an erfahrbaren, durch den Heiligen Geist verbürgten Veränderungen zum Positiven (vgl. dagegen Livius 39,16,6–7). Die Apostel sind Menschen, keine Götter. Glaubwürdig sind sie nur, wo sie das Wort des Lebens verkünden (Apg 5,20). Sie verteidigen nicht in erster Linie Lehrwahrheiten, nicht einmal ihre eigene Religionsfreiheit, sondern vor allem die Möglichkeit, im Namen Christi Hoffnung zu spenden und zu heilen.

Überblickt man die drei vorgestellten neutestamentlichen Texte, zeigt sich eher ein homogenes denn ein disparates Bild. Im Vordergrund steht noch nicht die Verherrlichung des Martyriums als Extremform des christlichen Bekenntnisses. Christinnen und Christen sollen die Konfrontation mit dem Staat nicht suchen, sondern durch ein unanstößiges, konstruktives Leben vermeiden. Auf der anderen Seite empfehlen die neutestamentlichen Autoren aber ein Leben nach dem Willen Gottes, geführt vom Heiligen Geist, verantwortet vor dem eigenen Gewissen. Das implizierte das Bekenntnis zum einen Gott und zum Herrn Jesus Christus – auch gegen die Ansprüche der Obrigkeit.

*Zusammenfassung*: Auf den ersten Blick scheinen sich Apg 5,29 und Röm 13,1 zu widersprechen. Rechnet man jedoch mit einer verborgenen Sinnebene im Römerbrief zeigt sich, dass Lukas und Paulus nicht anders als der Autor des Ersten Petrusbriefes die Verteidigung des Glaubens einforderten, wo er von staatlichen Autoritäten infrage gestellt wurde.

*Abstract*: At first glance, Acts 5:29 and Rom 13:1 seem to be contradictory. If one assumes a hidden level of meaning in Romans, however, it becomes clear that Luke and Paul – like the author of 1 Peter – called for the defence of faith whenever it was challenged by government authorities.

---

62 *Plinius*, Panegyricus 2,3–4: „Nusquam ut deo nusquam ut numini blandiamur [...] Unum ille se ex nobis – et hoc magis excellit atque eminet, quod unum ex nobis putat, nec minus hominem se quam hominibus praeesse meminit.“, TX/ÜB: *Plinius der Jüngere*, Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan. Herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von *Werner Kühn* (TzF 51), Darmstadt 1985.

# Die heiligen Pflichten müssen wir erfüllen – Origenes und Kelsos

*von Gregor Emmenegger-Sieber*

## 1. Einleitung

Als man mich angefragt hat, zum Thema Gewissenskonflikt bei Origenes einen Beitrag zu leisten, habe ich gerne zugesagt. Das vorgeschlagene Thema erschien mir äußerst reizvoll, denn das Werk *Contra Celsum* zeigt deutlich die Differenzen zwischen heidnischem und christlichem Weltbild und die Spannungen, die daraus resultieren. Doch bei der konkreten Beschäftigung mit dem Thema Gewissenskonflikt im Werk gegen Kelsos trifft man unweigerlich auf ein prinzipielles Problem: Einen Begriff für „Gewissenskonflikt" gibt es darin nicht. Den von Origenes verwendeten griechischen Ausdruck „συνείδεσις" pflegt man zwar meist mit „Gewissen" zu übersetzten. Doch wie das deutsche Wort „Gewissen", so ist auch das griechische Wort „συνείδεσις" ziemlich unspezifisch. Eine neuzeitliche Gewissenserfahrung, und damit die moderne Verwendung des Wortes „Gewissen", deckt sich nur teilweise mit συνείδεσις. Im zu behandelnden Werk *Contra Celsum* des Origenes steht συνείδεσις wenige Male, um jene menschlichen Regungen zu beschreiben, die in der Umgangssprache gutes oder schlechtes Gewissen genannt werden – es gibt jedoch nichts, was von der Bedeutung her dem modernen Terminus „Gewissenskonflikt" nahe käme.[1]

Doch die Veranstalter sind mir in zweifacher Hinsicht zu Hilfe gekommen: einmal, als präzisiert wurde, dass es in meinem Beitrag um den Streit zwischen Origenes und Kelsos bezüglich Sinn und Zweckmäßigkeit des Martyriums gehen solle, und ein zweites Mal, als, quasi als Arbeitshypothese, die sehr weit gefasste Definition für Gewissen von Reinhold Schneider gegeben wurde: „Was ist Gewissen, wenn nicht das Wissen von der Verantwortung für das Ganze der Schöpfung und vor dem, der sie geschaffen hat?" Für meinen Beitrag möchte ich den Akzent in dieser Definition von „Wissen" auf „Verantwortung" legen: Die Frage nach der Verantwortung für das Ganze der Schöpfung, das ist die Frage nach den Pflichten des Menschen vor Gott. Diese Pflichten sind ein zentrales Thema für Kelsos und Origenes.

---

[1] Vgl. *Origenes*, Contra Celsum (C.Cels.) 3,24; 4,53; 5,1; 5,61= 2 Tim 1,3, 5,64; 8,17.

## 2. Der Alethes Logos

Bevor ich die Argumentation des Kelsos und die Antwort des Origenes darstelle, sollen kurz ein paar einleitende Worte zu den beiden Kontrahenten, ihrem jeweiligem Werk und dem entsprechenden Kontext folgen.

Gegen Ende der Regierungszeit des Kaisers Mark Aurel, in den schwierigen Jahren um 177–180, erscheint in Alexandria oder Rom ein Werk in griechischer Sprache mit dem Titel *ἀληθὴς λόγος – Wahres Wort*.[2] Der Autor ist ein umfassend gebildeter Heide mit dem lateinischen Namen Celsus – abgesehen von dem, was die wenigen biografischen Notizen in diesem Text vermitteln, ist er unbekannt. Er steht der mittelplatonischen Philosophie nahe und weist stoische Einflüsse auf.[3] Was aber am meisten auffällt, ist sein detailliertes Wissen über das Christentum, über dessen heiligen Schriften,[4] die verschiedenen christlichen Gruppierungen – und sein unversöhnlicher Hass und seine Verachtung für alles Christliche.

Das *Wahre Wort* muss eine enorme Wirkung auf die Leserschaft gehabt haben. Noch rund siebzig Jahre nach der Abfassung gehen von diesem Werk für die am Christentum Interessierten so viele Gefahren aus, dass der reiche Mäzen Ambrosius dem Origenes Auftrag und Mittel erteilt, endlich eine detaillierte Widerlegung zu schreiben.[5] Vielleicht haben auch das im Jahr 248 mit allem Pomp gefeierte 1000-Jahr-Jubiläum des Römischen Reiches,[6] die damit zusammenhängende Rückbesinnung auf die althergebrachte Religion sowie die sich abzeichnende Christenverfolgung unter Decius eine Rolle gespielt. Unter dem Titel *πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον κέλσου ἀληθῆ λόγον – Gegen die mit ‚Wahres Wort' betitelte Schrift des Kelsos* (Contra Celsum) ist die von Origenes verfasste Replik erhalten geblieben. Der umfangreiche Text von *Contra Celsum* umfasst acht Bücher. Der gelehrte Alexandriner geht darin Argument für Argument des Kelsos durch, Abschnitt für Abschnitt. Aufgrund dieser Vorgehensweise ist immer wieder versucht worden, den sonst verlorenen Text des *ἀληθὴς λόγος* zu rekonstruieren.

---

2 Vgl. *Horacio E. Lona*, Die „Wahre Lehre" des Kelsos (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten Ergänzungs-Bd. 1), Freiburg 2005, 54–57.

3 Vgl. *Lona*, Wahre Lehre (Anm. 2), 42–51.

4 Kelsos bezieht sich auf Mt, Lk, Joh, kennt von den Briefen 1 Kor und Gal sowie aus dem AT Gen, Ex, Jona und Dan. Vgl. *Lona*, Wahre Lehre (Anm. 2), 35.

5 C.Cels. p. 4: Ed. *Marcel Borret*, Origène: Contre Celse (SC 132, 136, 147, 150), Paris 1967–1969, Tome 1, 73f.

6 Vgl. *Eutropius*, Breviarium ab urbe condita 9,3: Ed. *Joseph Hellegouarch*, Abrégé d'histoire romaine, Paris 1999, 116; *Sextus Aurelius Victor*, Liber de Caesaribus 28,2: Ed. *Kirsten Groß-Albenhausen* / *Manfred Fuhrmann*, Die römischen Kaiser, Zürich 1997, 82f.

## 3. Argumentation des Kelsos

Es ist weder die Zeit noch der Ort, die auf den ersten Blick recht unsystematisch erscheinende Argumentation des Kelsos detailliert durch alle acht Bücher zu verfolgen.[7] Nur so viel: Er schreibt gegen die Juden, die sich als Sonderlinge von allen Völkern getrennt halten. Von ihnen haben sich wiederum, als Abschaum des Abschaums, die Christen abgespalten (3,5–8) – verführt von einem gewissen Jesus, Sohn einer Ehebrecherin und eines Legionärs namens Patera (1,32). Jesus hat in Ägypten Zauberei gelernt (1,28), dann in Judäa eine Räuberbande um sich gesammelt (2,44) und ist schließlich zu Recht als Verführer (2,5–7) hingerichtet worden. Kelsos behandelt weiter die Christen, die aus nur halb oder gar nicht verstandenen Elementen hochstehender Philosophie und Religion ein wirres Gedankengebäude zusammenbasteln, von den christlichen Lehrern, welche die Dummheit und Leichtgläubigkeit ihrer Zuhörer ausnützen und es insofern auf die Spitze treiben, als sie Dummheit und Leichtgläubigkeit als erstrebenswerte Tugenden propagieren. Besonders absurd ist für ihn das wirre Gerede von einem transzendenten Gott, der sich in der Geschichte offenbart, sich sogar inkarnieren soll (4,2–23) und der am Ende der Welt dafür sorgt, dass die Gläubigen im Leib auferstehen (5,14–24). Gott, so Kelsos, kümmert sich nicht um die Menschen und schon gar nicht um Gewürm wie die Christen (4,23). Kurz gesagt, die Christen haben weder Logos noch Nomos, keine vernünftige Lehre und kein anständiges Gesetz.

Gegen Ende des siebten Buches (7,62) leitet Kelsos über zu einem letzten Thema: Es geht nun um die rechte Verehrung Gottes, um die Eusebeia. Kelsos beginnt, indem er ein Verhalten beschreibt, das vielen seiner Zeitgenossen negativ aufgefallen ist: Die Christen lehnen Tempel, Altäre und Statuen ab, sie ertragen nicht einmal deren Anblick. Ihr Argument, warum sie diese Kunstwerke verachten, ist kindisch: Sie könnten nicht Gott sein, weil sie aus Holz, Metall oder Stein gefertigt seien. Doch wer wird so einfältig sein, sie für Götter zu halten und nicht für Weihegeschenke und Abbilder von Göttern? Dann sagen sie, dass die Statuen nicht zu Ehren von Göttern, sondern von Dämonen aufgestellt seien und niemand, der Gott verehre, den Dämonen dienen dürfe.

Mit rhetorischen Fragen antwortet Kelsos auf die christliche Position und skizziert den Grunddissens zwischen ihm und den Christen:

„Warum darf man den Dämonen nicht dienen?

---

[7] Diese Aufgabe ist von verschiedenen Autoren unternommen worden, so etwa von *Carl Andresen*, Logos und Nomos: die Polemik des Kelsos wider das Christentum (AKG 30), Berlin 1955; *Borret*, Contre Celse (Anm. 5); *Henry Chadwick*, Origen: Contra Celsum, Cambridge 1953; *Paul Koetschau*, Origenes, Acht Bücher gegen Celsus (BKV1 52 und 53), München 1926; *Lona*, Wahre Lehre (Anm. 2); *Karl Pichler*, Streit um das Christentum, der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (RSTh 23), Frankfurt a. M. 1980.

Wird nicht alles nach dem Willen Gottes verwaltet, kommt nicht jede Vorsehung von ihm her?

Beruht nicht alles, was in der Welt ist – sei es ein Werk Gottes oder der Engel oder der anderen Dämonen oder Heroen –, auf einem Gesetz des größten Gottes, indem über jedes Ding einer gesetzt wurde, der die Macht erhalten hat, für die er für würdig gehalten wurde?

Diesem aber, der von dort her die Macht erhalten hat, [diesem] soll jener nicht in gerechter Form dienen, welcher Gott verehrt?“[8]

Die Christen antworten darauf, man dürfe nicht zwei Herren dienen (Mt 6,24; Lk 16,9–13), doch das ist nach Kelsos einzig die Stimme des Aufruhrs, die jede Gesellschaftsordnung infrage stellt: Hier setzt jemand sein eigenes Begehren absolut und projiziert es auf Gott. Zwei konkurrierenden menschlichen Herren kann man nicht gleichzeitig dienen, das stimmt. Doch es geht doch hier nicht um zwei zerstrittene Despoten, sondern um die Hierarchie des Kosmos: Wer die anderen Wesen im Weltall verehrt, weil sie als Gottes Eigentum Macht verliehen bekommen haben, der ehrt letztlich Gott (8,2). Zu Kelsos‘ Hierarchie gehören jedoch nicht nur die Dämonen. Auch die irdischen Machthaber, der Kaiser, die Statthalter, Generäle bis hinunter zum Familienvater haben ihre Macht von Gott und sind deshalb zu ehren (8,63–75).

Die Christen aber verehren zwar den höchsten Gott, doch neben diesem auf gleicher Ebene auch einen Christus, und sie schließen alle anderen Gottheiten und Dämonen aus der Hierarchie aus. So wird der Kosmos künstlich geteilt und zu einem großen Stück zum Reich der Widersacher Gottes erklärt, was nur Aufruhr zur Folge haben könne (8,11). Es ist also nicht der christliche Monotheismus, der für den Platoniker problematisch ist, sondern der exklusive Christozentrismus und die daraus folgende Ablehnung der Götter, Heroen und Dämonen.

Für Kelsos ist es unverständlich, wie man als Gottgeweihter den öffentlichen Feiern fernbleiben kann: Wenn die Götterbilder wertlos sind, warum dann sich an ihnen stören und den Feierlichkeiten fernbleiben? Und wenn es die Dämonen gibt, die so verehrt werden, so sind sie doch auch Geschöpfe Gottes. Sie sorgen für einen reibungslosen Ablauf im Kosmos. Wir Menschen sind ihnen darum zu Opfer und Dank verpflichtet, damit sie uns gnädig sind (8,17). Dasselbe gilt für alle anderen Ebenen der Hierarchie, für alle, die von Gott Macht empfangen haben. Ihnen muss man dankbar sein; wer es nicht ist, ist letztlich ein Feind Gottes. Ein solcher hat kein Recht, in irgendeiner Weise am Vollzug des Lebens teilzunehmen.

---

[8] C.Cels 7,68: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 4, 170–173: „διὰ τί δαίμονας οὐ θεραπευτέον; Οὐ πάντα μέντοι κατὰ γνώμην διοικεῖται τοῦ θεοῦ, καὶ πᾶσα ἐξ ἐκείνου πρόνοια; Καὶ ὅ τι περ ἂν «ἦ» ἐν τοῖς ὅλοις, εἴτε θεοῦ ἔργον εἴτ’ ἀγγέλων εἴτ’ ἄλλων δαιμόνων εἴτε ἡρώων, πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ, τέτακται δὲ ἐφ’ ἑκάστῳ δύναμιν λαχὼν ὅστις ἠξίωται; Τοῦτον οὖν τὸν ἐκεῖθεν ἐξουσίας τετυχηκότα οὐ θεραπεύσει δικαίως ὁ σέβων τὸν θεόν“, vgl. *Lona*, Wahre Lehre (Anm. 2), 427.

„Wenn sie es für unwürdig halten, den Vorstehern der folgenden Tätigkeiten in gebührender Weise zu dienen, sollen sie das Mannesalter nicht erreichen, keine Frau nehmen, keine Kinder empfangen und sonst gar nichts im Leben tun, sondern ganz von hier weggehen, ohne Nachkommenschaft zu hinterlassen, sodass ein solches Geschlecht auf Erden ganz ausgerottet werde. Wenn sie aber Frauen nehmen und Kinder erzeugen und Früchte genießen und an den Dingen des Lebens teilhaben und das auferlegte Übel ertragen [...] dann müssen sie den damit Beauftragten die ihnen gebührende Ehre erweisen und dem Leben die geziemenden Dienste leisten, bis sie von diesen Fesseln befreit werden, damit sie nicht diesen Wesen gegenüber als undankbar erscheinen. Denn es wäre ungerecht, daran teilzuhaben, was diese besitzen, ihnen aber dafür nichts zu entgelten."[9]

Insofern sind die christlichen Märtyrer die wirklich konsequenten Christen: Entschieden verachten sie die Pflichten gegenüber den Göttern, die ihnen Gutes tun, die Pflichten gegenüber dem Kaiser, von dem sie alles haben (8,65–68), die Pflichten gegenüber ihren Familien und damit die Pflichten am höchsten Gott selbst. Sie zeigen so, dass sie verblendete Feinde der Gesellschaftsordnung sind.[10]

Die christliche Lehre ist folglich mit den Pflichten eines vernünftigen Menschen in der Gesellschaft unvereinbar. Sollte das Reich diese Lehre übernehmen, dann muss es zugrunde gehen. Zur Sicherung des Reiches müssen vielmehr umgekehrt die Christen das allgemeingültige Gesetz akzeptieren und endlich ihre Verantwortung in diesem Kosmos wahrnehmen, damit die Ordnung aufrechterhalten bleibt. Darum ruft Kelsos zum Abschluss seines Werkes die Christen auf, gemäß der Eusebeia auch mit Waffen das Reich und den Kaiser zu verteidigen und in der Heimat öffentliche Ämter anzunehmen.[11]

---

[9] C.Cels 8,55a: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 4, 298: „Εἰ μὲν ἀπαξιοῦσι θεραπεύειν τὰ εἰκότα τοὺς τῶνδε ἐπιστάτας, μήτ' εἰς ἀνδρὸς ἰέναι μήτ' ἄγεσθαι γυναῖκα μήτ' ἀναιρεῖσθαι τέκνα μήτ' ἄλλο πράττειν μηδὲν ἐν τῷ βίῳ, χωρεῖν δ' ἔνθεν πασσυδὶ μηδὲν σπέρμα ἐλλειπομένους, ὡς ἂν ἐρημωθείη πάμπαν ἐπὶ γῆς τὸ τοιοῦτον γένος· εἰ δὲ καὶ γυναῖκας ἄξονται καὶ παῖδας ποιήσονται καὶ καρπῶν γεύσονται καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ μεθέξουσι καὶ κακῶν τῶν ἐπιτεταγμένων ἀνέξονται – φύσις μὲν γὰρ αὕτη πάντας ἀνθρώπους πειρᾶσθαι κακῶν· εἶναι μὲν γὰρ ἀνάγκη κακά, χώραν δ' ἄλλην οὐκ ἔχει –, ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτεταμμένοις τιμὰς καὶ τῷ βίῳ λειτουργητέον τὰ πρέποντα, μέχρι ἂν τῶν δεσμῶν ἀπολυθῶσι, μὴ καὶ ἀχάριστοι πρὸς τούσδε εἶναι δοκῶσι. Καὶ γὰρ ἄδικον μετέχοντας ὧν οἵδε ἔχουσι μηδὲν αὐτοῖς συντελεῖν."

[10] Vgl. c.Cels. 8,54: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 4, 296–299, woraus *Lona* (Wahre Lehre [Anm. 2], 454) rekonstruiert: „Sie schmähen die Dämonen, umsonst bieten sie den Leib zur Folterung und zum Martertod dar, sie lieben das Leben nicht. Sie sind Übeltäter, die mit Recht die Strafen ertragen, die sie für ihren Raub erleiden."

[11] Vgl. c.Cels. 8,73–75: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 4, 344–349, woraus *Lona*, Wahre Lehre (Anm. 2), 473 rekonstruiert: „Ihr sollt dem Kaiser mit aller Kraft beistehen und euch mit ihm für das Gerechte abmühen und für ihn kämpfen und mit ihm ins Feld ziehen und, wenn es erforderlich ist, mit ihm die Soldaten führen, und in der Heimat herrschen, wenn wegen der Erhaltung der Gesetze und der Gottesfurcht dies zu tun auch notwendig ist."

## 4. Zwei Bemerkungen

Wenn man die eben schematisch zusammengefasste Argumentation des Kelsos durchgeht, so fallen zwei Dinge auf.

Erstens: Das Martyrium ist im *Alethes Logos* kein zentrales Thema. Doch Kelsos bringt auf den Punkt, was so mancher seiner Zeitgenossen angesichts christlicher Martyrien empfunden haben wird. Nehmen wir als Beispiel das berühmte Martyrium der Perpetua, das wenige Jahre nach der Niederschrift des *Alethes Logos* in Nordafrika sich ereignet:[12] Da ist die junge Mutter Perpetua im Kerker, mit geschwollenen Brüsten, ihr nach Milch schreiendes Kind verhungert fast.[13] Sie sieht bei ihrer Gerichtsverhandlung mit an, wie ihr ehrwürdiger Vater, der um ihr Leben fleht, deswegen gedemütigt, in den Dreck gestoßen und geschlagen wird. Der Konsul fordert sie schließlich auf: „Schone der grauen Haare deines Vaters, nimm Rücksicht auf die Kindheit deines Knaben, opfere für das Wohl der Kaiser!“ Doch sie antwortet kühn: „Das tue ich nicht!“ und gesteht, dass sie eine Christin ist.[14] Mit dieser Weigerung, ein Körnchen Weihrauch in die Kohle zu werfen und auf das Wohlergehen des Kaisers zu schwören, verletzt sie nicht nur die Pflichten gegenüber dem Kaiser, sie tritt ihre Pflichten als Tochter und Mutter mit Füssen, sie verachtet die ganze Ordnung im Kosmos vom obersten Gott bis hinunter zu ihrem eigenem Leben. Sie muss als Feindin des Menschengeschlechts aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und hingerichtet werden.

Zweitens: Kelsos wird immer wieder in einer Linie mit berühmten Kritikern des Christentums gesehen, mit Voltaire oder Nietzsche. Doch erscheint dies mir zu kurz gegriffen. Die Kritik der Modernen am Christentum ist eine Kritik der Nicht-mehr-Christen, die abzulegen fordern, was sich als unhaltbar und untragbar erwiesen hat. Doch nicht immer gilt, dass der Feind eines Feindes auch ein Freund ist. Zwar gibt es einige gemeinsame Topoi, so die angebliche Bildungsfeindlichkeit der Christen und die Mär vom Legionär Patera, dessen Sohn Jesus sein soll. Doch Kelsos argumentiert primär gegen den neuen Glauben, weil er durch ihn das überkommene Wertesystem in Gefahr sieht. Er ist konservativ, reaktionär und müsste daher eher als geistiger Vorläufer von

---

12 Die Hinrichtung wird am 7. März 203 stattgefunden haben. Die anonyme Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis (P.Perpetua) ist aufgrund eines Zitates bei Tertullian (De anima 55,4) kurz danach zu datieren (vgl. *Peter Habermehl*, Perpetua und der Ägypter, oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum [TU 140], Berlin 1995, 8.) Dieser vielgelesene und beliebte Text wird schnell auch im Osten dank einer griechischen Übersetzung und zwei Nachdichtungen bekannt. Natürlich gibt es weitere Märtyrerliteratur, die hier als Beispiel hätten dienen können.

13 P.Perpetua 3: Ed. *Habermehl*, Perpetua (Anm. 12), 8.

14 P.Perpetua 6: Ed. *Habermehl*, Perpetua (Anm. 12), 12: „Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. fac sacrum pro salute imperatorum. et ego respondi: Non facio. Hilarianus: Christiana es? inquit. et ego respondi: Christiana sum.“

zeitgenössischen religiösen wertkonservativen Denkern gesehen werden, die das christliche Abendland durch den fundamentalen Umbruch bedroht sehen.[15]

## 5. Die Antwort des Origenes

Das Urteil vieler Gelehrter zur argumentativen Kraft der Replik des Origenes ist, besonders unter den Kelsosforschern, vernichtend. Nur widerstrebend habe Origenes sich an die Arbeit gemacht, von Zeitmangel und Unzulänglichkeit ist die Rede. Sein Text sei lediglich die geschwätzige Schale, aus der die Frucht des *Alethes Logos* herausgepellt werden müsse.

So beginnt Origenes sein Werk recht eigenartig mit dem Hinweis, das Jesus geschwiegen habe, als man ihn anklagte (Mt 26,59–63; Proöm. 1). Dass er, Origenes, dennoch antworte, begründet er mit der Bitte des Ambrosius und der Gefährlichkeit des *Alethes Logos*.

Was folgt, ist nicht eine Widerlegung des *Wahren Wortes*, sondern vielmehr eine Gegendarstellung. Origenes steht mit seiner platonisierenden Theologie dem Platonismus des Kelsos sehr nahe, er stellt die christliche Lehre in den Denkmustern griechischer Philosophie dar. Auf den prinzipiellen Vorwurf des Kelsos, dass eine christliche Interpretation des Platonismus widersprüchlich und unhaltbar sei (Inkarnation, Heilshandeln, Sohn Gottes), geht Origenes gar nicht erst ein. Es genügt ihm, wenn er zeigen kann, dass Kelsos‘ Darstellung des Christentums von falschen Voraussetzungen ausgeht und in sich unsachlich ist. Dass er die bleibenden Differenzen zwischen seinem Christentum und Kelsos‘ Philosophie nicht aufarbeitet, sondern einfach stehen lässt, hängt mit den Adressaten seiner Schrift zusammen: Wenn es ihm gelingt, das Christentum als eine Lehre darzustellen, die auch im Lichte griechischer Philosophie sinnvoll ist, dann hat er sein Ziel erreicht. Ein Pochen auf die Differenzen wäre kontraproduktiv: Die am Glauben interessierten und von Kelsos‘ Schrift verunsicherten Leser wie Ambrosius wollen klare Antworten.

Wie für Kelsos, so sind auch für Origenes die aus der Lehre abgeleiteten Pflichten vor Gott von entscheidender Bedeutung. Hier zeigt sich, wie viel die Lehre taugt. Für Kelsos müssen sich die Pflichten an jede Ebene der Hierarchie richten, nur so wird das Ganze geehrt. Wer die Dämonen ehrt, der ehrt Gott, wer den Kaiser ehrt, der ehrt Gott.

---

[15] Darauf ist immer wieder hingewiesen worden, so neuerdings von *Lona*, Wahre Lehre (Anm. 2), 475. Schon die Paraphrase von Kelsos‘ „Wahren Wortes“ von Pélagaud aus dem Jahr 1878 titelt „Un conservateur au second siècle“ und Chadwick vermutet, dass wenn Kelsos im 20. Jahrhundert geschrieben hätte, sein Werk wohl „A Recall to Religion“ lauten würde. Vgl. *Chadwick*, Origen (Anm. 7), XXII und *Elysée Pélagaud*, Un conservateur au second siècle: Etude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878.

Für Origenes ist das ein gefährlicher Weg: Wer sagt denn, dass der große Gott den Dämonen diese gottgleiche Verehrung auch gewährt hat? Wer weiß, ob sie überhaupt zu Gott gehören? Dass sie so eifersüchtig geehrt werden wollen, wie Kelsos sagt, weist doch darauf hin, dass sie böse sind und mit Gott nichts zu tun haben. Der Dienst an den Dämonen ist eine Scheinfrömmigkeit, denn nicht Gott, sondern die Dämonen stehen im Zentrum der Verehrung. Wenn Kelsos den Christen vorwirft, an Opfern und Weihefesten nicht teilzunehmen, so zeigt er, dass er die wahre Frömmigkeit nicht kennt.

Diese wahre Frömmigkeit und die im Grunde einzige Pflicht, die ein Christ hat, besteht darin, Gott zu lieben und zu ehren; alle anderen Pflichten folgen sekundär daraus: So bauen die Christen ihre Altäre und Statuen, indem sie beten und ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllen. Sie wissen nämlich, dass sie so zu kostbaren Steinen des Tempel Gottes werden (8,17–20). Eine Teilnahme an der heidnischen Scheinfrömmigkeit ist für sie jedoch unmöglich, es wäre reine Blasphemie.

Ähnliches gilt auch für die Herrscherverehrung: Von Gott haben die Mächtigen ihre Macht,[16] deshalb sind sie zu ehren – doch niemals zu vergöttern. Den Herrschern stehen die Christen bei, indem sie die Waffenrüstung des Glaubens anziehen, sie streiten nicht mit Waffengewalt, sondern mit Gebet und vernichten so die Dämonen, die hinter den Übeln der Welt stehen. Darum fliehen die Christen nicht vor ihren Pflichten, aber sie haben andere Prioritäten: Der Dienst an der Kirche steht vor dem Dienst am Staat, weil durch die Kirche das Heil der Menschen gesichert werden kann. So leisten sie dem Staat einen viel größeren Dienst als Soldaten und Generäle.

## 6. Schluss und Ausblick

Die Ausführungen des Kelsos zeigen, wie ein christlicher Märtyrer von seiner heidnischen Umwelt wahrgenommen wird: Er ist ein Feind des Lebens, der Ordnung und der Gesetze, der in letzter Konsequenz den Tod begehrt. Origenes skizziert die christliche Gegenposition. In seinen Augen ist ein Märtyrer jemand, der das Leben liebt, den Tod aber verachtet: „Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden".[17] Ein Christ stirbt um des Lebens willen und für die Wahrheit. Für den Preis des leiblichen Todes erringen die Märtyrer das ewige Leben. Dieses eine geworfene Korn Weihrauch, dieser eine vollzogene Eid mögen unbedeutend erscheinen. Doch sie implizieren, dass man Gott, der ganzen Ordnung in der Welt, allem Wahren und Lebendigen eine Abfuhr erteilt. Es ist da-

[16] C.Cels 8,68 mit Verweis auf Röm 13,1.

[17] Mt 16,25 und Lk 17,33.

rum auch nicht eine Pflichtenkollision wie in der griechischen Tragödie, in der die Märtyrer stehen. Sophokles' Antigone steht in einem Dilemma: Entweder verrichtet sie die letzte Pflicht an ihrem toten Bruder Polyneikes oder sie gehorcht ihrem König und Vormund Kreon, der Ersteres untersagt hat. Ganz anders für die Märtyrerin Perpetua: Ihre einzig große Pflicht ist es, Gott zu dienen, ihn zu lieben und zu ehren. Daraus folgen sekundär ihre Pflichten als Mutter, Tochter und Untertanin. Würde sie scheinbar zugunsten ihrer Mutterpflicht gegen Gott entscheiden, so würde sie alles verlieren. Sie würde alles verraten, was ihr heilig ist, auch ihre Mutterpflichten.

Kelsos hält die Erfüllung seines Wunsches für unmöglich, dass einmal alle Menschen einem einzigen Gesetz zustimmten,[18] nicht aus einem Toleranzgedanken heraus, wie gelegentlich vermutet worden ist, sondern einfach weil manche Volker und Gruppen zu dumm oder zu verblendet seien, dieses Gesetz zu erkennen. Zu diesen gehören für ihn auch die Christen.

Anders Origenes: In Anlehnung an Paulus (Röm 2,15) hält er Kelsos entgegen, dass Gott jedem Menschen den Keim seines Gesetzes ins Herz gepflanzt habe. Darum bietet das Christentum keine neue Sittenlehre, sondern stimmt mit dem überein, was andere Philosophen und die Propheten verkündet haben (Röm 1,4). Dieses Gesetz in den Herzen aller Menschen wird durch das Evangelium entfaltet. Irrige Ansichten, gerade was die Pflichten gegenüber falschen Göttern angeht, können entlarvt werden (3,40), denn „sofort erkennt die vernünftige Seele gleichsam die Verwandtschaft, und verwirft das, was sie eine Zeit lang für Götter hielt."[19]

Kelsos ist konservativ. Sein Gesellschaftssystem ist gottgegeben, von Göttern getragen, und jeder ist verpflichtet, dieses System nach Möglichkeit zu stützen. Ein absolutes Gesetz in jedem Menschen dagegen ist inakzeptabel: Was da aus dem Herzen kommt, ist nicht die Stimme Gottes, sondern jene der Willkür und des Aufruhrs.

Auch Origenes ist kein Revolutionär, es geht ihm nicht um eine neue Gesellschaftsordnung. Auch für ihn ist die Macht gottgegeben. Darum sind die Christen verpflichtet, für die Mächtigen zu beten und ihre Pflichten als Bürger, Mütter oder Bischöfe wahrzunehmen. Doch die Pflichten gelten primär dem göttlichen Gesetz und erst sekundär dem menschlichen Gesetz. Wenn die beiden differieren, muss man Gott mehr gehorchen als den Menschen.[20]

---

[18] Vgl. c.Cels. 8.72: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 4, 340f: „Εἰ γὰρ δὴ οἷόν τε εἰς ἕνα συμφρονῆσαι νόμον τοὺς τὴν Ἀσίαν καὶ Εὐρώπην καὶ Λιβύην Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους ἄχρι περάτων νενεμημένους, ἀδύνατον τοῦτο νομίσας εἶναι ἐπιφέρει ὅτι ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν." – „Wenn es doch möglich wäre, dass Griechen und Barbaren, die Asien und Europa und Libyen bis zu den Grenzen hin bewohnen in einem Gesetz zusammenstimmten!"

[19] Vgl. c.Cels. 3.40: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 2, 94f: „Καὶ εὐθέως ὥσπερεὶ τὸ συγγενὲς ἐπιγνοῦσα ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀπορρίπτει μὲν ἃ τέως ἐδόξαζεν εἶναι θεούς."

[20] Vgl. c.Cels 8,26: Ed. *Borret*, Contre Celse (Anm. 5), Tome 4, 232 mit dem berühmten Zitat aus Apg 5,29: „πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις." – „Man muss Gott mehr gehorchen als den

Einen Gewissenskonflikt gibt es also weder bei Origenes noch bei Kelsos, nicht nur weil diese Konzeption damals noch unbekannt ist. Auch in einer antiken Pflichtenkollision stehen die Märtyrer weder bei Kelsos noch bei Origenes. Es ist vielmehr die Frage nach der Hierarchie der Pflichten. Diesen Konflikt nun auf eine heidnisch-christliche Schablone reduzieren zu wollen, ist zu kurz gegriffen. Reinhold Schneider spricht von der „Verantwortung für das Ganze der Schöpfung und vor dem, der sie geschaffen hat". Was aber, wenn die Verantwortung für die Schöpfung mit der Verantwortung vor dem Schöpfer kollidiert? Kelsos und Origenes beantworten die Frage unterschiedlich, lösen sie nach der einen oder anderen Seite hin auf. Beide sind von ihrer Antwort restlos überzeugt.

Der Konflikt, in dem Origenes und Kelsos stehen, hat sich darum in der Geschichte oft wiederholt.[21] Beide Ansichten haben ihre Richtigkeit, ihre Konsequenz, ja sogar ihre Frömmigkeit – und die Positionen sind doch unversöhnlich, das Dilemma ist letztlich unauflösbar.

*Zusammenfassung*: Das um 180 geschriebene *Wahre Wort* des Kelsos gegen die Christen und die ausführliche Antwort des Origenes geben einen tiefen Einblick in die Differenzen zwischen heidnischem und christlichem Weltbild. Obwohl darin das Martyrium nur am Rande erwähnt wird, zeigt sich, dass gerade bei dieser Thematik unterschiedliche Ansichten mit aller Heftigkeit aufeinanderprallen: Was für den einen die Gesetzlosigkeit und den christlichen Hass auf das Leben symbolisiert, ist für den anderen ein Zeugnis für die konsequente Befolgung des göttlichen Gesetzes aus Liebe zum ewigen Leben. In diesem Konflikt entwickelt Origenes Gedanken, in denen sich der christliche Begriff des Gewissens abzeichnet: Dem „Gesetz im Herzen" ist zu folgen, denn es ist das Gesetz Gottes, das in allen Menschen angelegt ist und durch das Evangelium voll entfaltet wird.

*Abstract*: The anti-Christian book *The True Word* written by Celsus around 180 C.E. and its refutation by Origen give us a profound insight into the discrepancies between a pagan and a Christian world view. Although martyrdom is only mentioned marginally in the book, it becomes apparent that the different positions clash with a vengeance with respect to this subject matter. For the pagan Platonist, martyrdom symbolizes lawlessness and the Christian hatred of life; for the Christian philosopher it is a testimony to the strict observance of divine law out of love for eternal life. In the context of this conflict Origen develops ideas in which the Christian concept of conscience becomes apparent: The „law in the heart" has to be obeyed since it is God's law which is implanted in every human being and fully developed by the Gospel.

Menschen."

[21] Treffend dargestellt ist das Dilemma u.a. von *Edzard Schaper* (Das Feuer Christi, Stuttgart 1965) in einem Rollenspiel über den Prozesses gegen Jan Hus.

# Ein Bischof redet dem Kaiser ins Gewissen – Ambrosius und Theodosius

*von Hartmut Leppin*

Der Begriff des Gewissens ist schon lange historisiert worden. Auch wenn ein anthropologischer Kern zu vermuten ist, insofern der Mensch als ein Gruppenwesen damit rechnen muss, sich vor anderen zu verantworten, scheint das Gewissen im Sinne der inneren Zerrissenheit, der mahnenden inneren Stimme, das in der Moderne so bedeutsam ist (oder war?), eine späte Erscheinung zu sein. Man spricht vom „modernen Gewissen" und verfolgt dessen Entstehung in der Frühen Neuzeit.[1] Unstreitig gibt es indes mindestens Verbindungen zur älteren Vergangenheit, so auch zur Spätantike.

Kein Zweifel kann bestehen, dass gemeinsam mit den hellenistischen Philosophenschulen das Christentum eine wesentliche Bedeutung für den Wandel des Gewissens hat, insofern als die negativ gewerteten Triebe des Menschen – zumindest bei Autoren mit einer gepflegten theologischen Semantik – internalisiert wurden. Daher ist zu erwarten, dass mit der Entstehung eines christlichen Kaisertums auch das kaiserliche Gewissen neu geweckt wird, ein Gewissen, das dann schlägt, wenn der Kaiser etwas tut, was er als Christ nicht tun soll; in diesem Sinne besteht hier der aus der Neuzeit wohlvertraute Konflikt zwischen individuellen Überzeugungen und staatlichen Ansprüchen, allerdings anders gewendet. Dabei will ich mich nicht bei der wichtigen und traurigen Trivialität aufhalten, dass im Ergebnis christliche Kaiser genauso „gewissenlos" handelten wie nicht-christliche, auch sie folterten, töteten, führten Kriege und überließen die meisten Bedrängten ihrem Schicksal. Vielmehr frage ich, in welchem Umfang christliche Normen an kaiserliches Handeln angelegt wurden und welche Folgen das im Einzelfall hatte.

Die Veranstalter haben mir aus gutem Grund Theodosius den Großen (379–395) als Thema aufgetragen, denn bei ihm können wir zum ersten Mal einen solchen Konflikt beobachten, sogar in einer besonderen Zuspitzung, weil Theodosius, scheinbar todkrank, sich bereits 380 taufen ließ und dadurch in einem besonderen Maße genötigt war, auf christliche Gebote Rücksicht zu nehmen. Allerdings kennen wir keine Selbstzeugnisse des Kaisers. Was vorliegt, sind hochstilisierte Briefe, die der Bischof Ambrosius an ihn schrieb, ein

---

[1] *Heinz Dieter Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1995. Zum antiken Gewissen liegen wenige Forschungen vor, immer noch grundlegend bleibt *Henry Chadwick*, Art. Gewissen, in: RAC 10 (1978) 1052–1107; vgl. *Hans Reiner*, Art. Gewissen, in: HWPh 3 (1974) 574–592; *Volker Leppin*, Art. Gewissen, Enzyklopädie der Neuzeit 4 (2006) 874–878.

Bischof, der deswegen große Macht erlangte, weil er in der damaligen kaiserlichen Residenz Mailand wirkte und der zudem aufgrund seiner Herkunft aus der administrativen Elite des Reiches wie nur wenige in der Lage war, das Machtpotential seines Amtes zu nutzen. Daher der Titel meines Beitrags: Ich rede nicht über das Gewissen des Kaisers, sondern über einen Bischof, der dem Kaiser ins Gewissen redet, über einen Normspender in der Terminologie von Kittsteiner.[2] Wir können beobachten, wie der Kaiser reagierte und welche Folgen das hatte, nicht aber, was er darüber dachte.

Dass ein Bischof ebenso wie ein Mönch oder übrigens auch ein heidnischer Philosoph dem Kaiser freimütig gegenüberzutreten und ihn an die Gebote der christlichen Religion zu gemahnen habe, ist eine alte Forderung, die auch in Hinblick auf christliche Kaiser galt.[3] Der zur Zeit Konstantins des Großen (306–337) wirkende Kirchenhistoriker Euseb (ca. 264/5–ca. 339/40) berichtet, dass der angeblich christliche Kaiser Philipp Arabs (244–249) von einem Bischof nicht in die Kirche gelassen worden sei, bevor er seine Sünden gebeichtet und sich den Sündern zugesellt habe.[4] Dies ist sicherlich eine Legende, der übrigens Euseb selbst nicht traute. Aber entscheidend ist der hier fassbare Gedanke, dass auch ein Kaiser der kirchlichen Bußdisziplin unterliege. Jedermann wusste zudem, dass mit David ein bedeutender alttestamentarischer Herrscher sich den Mahnungen eines Propheten gefügt hatte.

Als Theodosius nach seinem Sieg über den Usurpator Maximus 388 in den Westen kam, hatte er schon seine Erfahrungen mit Ambrosius gemacht, der sich unterfangen hatte, die Einladung zum Konzil von Konstantinopel zu tadeln. Was Theodosius über die Streitigkeiten zwischen Ambrosius und Valentinian II., dem homöischen Kaiser in Mailand, wusste, sei dahin gestellt. Es kann ihm aber nicht verborgen geblieben sein, dass er es mit einem kampferprobten Kirchenmann zu tun haben würde.[5]

Doch zunächst sah es nach einem guten Zusammenwirken aus. Seinem bischöflichen Amte gemäß bat Ambrosius um Gnade für die Anhänger des Maximus und schmeichelte sich, damit Erfolg gehabt zu haben.[6] Vielleicht hat der Kaiser tatsächlich den Eindruck erweckt, er habe seine Entscheidung aufgrund von Ambrosius' Gesuch getroffen; allerdings handelte Theodosius auch sonst nach Konflikten integrativ, um so eher, wenn er es mit christlichen Motiven unterfüttern konnte. Auf jeden Fall herrschte vorerst Einvernehmen zwischen

---

2 Zum Gewissensbegriff bei Ambrosius s. *Chadwick*, Gewissen (Anm. 1), 1091–1093.

3 Vgl. e.g. *Hartmut Leppin*, Il vescovo come storico, in: *Giuseppe Zecchini* u.a. (Hg.), Lo storico antico. Mestieri e figure sociali, Bari 2010, 251–262.

4 *Eus.*, HE 6,34. Eine andere Version der Geschichte bei *Joh. Chrys.*, Bab. 6.

5 Ich lehne mich in den narrativen Passagen naturgemäß eng, teils wörtlich an mein Buch Theodosius der Große. Auf dem Weg zu einem christlichen Imperium, Darmstadt 2003 an.

6 *Ambr.*, Ep. 74; e.c. 1a (40),25; e.c. 11 (51),1; Ob. Theod. 17; Pan. Lat. 2 (Pacatus) 45,4–7 spricht anlässlich der Gnadenakte natürlich nicht von Ambrosius, da er sich religiöser Neutralität befleißigt.

Bischof und Kaiser, und beide profitierten davon: Der eine gab den Fürsprecher der Schwachen, der andere den milden christlichen Kaiser.

Die Harmonie sollte alsbald in einen Missklang umschlagen. Denn Ambrosius hielt noch in einer anderen, viel verwickelteren Frage seine Intervention für geboten.[7] In der nahe der Ostgrenze gelegenen, von Mailand weit entfernten syrischen Stadt Callinicum hatte der christliche Mob unter Führung des Bischofs eine Synagoge in Brand gesteckt. Das bedeutete eine schwerwiegende Störung der öffentlichen Ordnung; besonders gravierend war, dass der Übergriff sich gegen Juden richtete, denn deren Kultausübung wurde durch die kaiserliche Gesetzgebung ausdrücklich geschützt.

Da die Täter aber Christen, auch Mönche, waren, die von einem Bischof geführt wurden, wagte der zuständige Beamte offenbar keine sofortige Maßregelung, sondern wandte sich an den Kaiser. Dieser reagierte so, wie es nach der herkömmlichen Verwaltungspraxis bei solchen Störungen zu erwarten war. Die Rädelsführer und die Mönche seien streng zu bestrafen; darüber hinaus müsse der Bischof die Synagoge aus eigenen Mitteln wiederaufbauen.

Der Fall hätte damit erledigt sein können. Doch da griff Bischof Ambrosius ein, und er musste das auch tun, wenn er weiterhin glaubwürdig auf seiner Unabhängigkeit bestehen wollte. Denn kurz zuvor hatte er sich mit dem von Theodosius gerade besiegten Usurpator Maximus angelegt, weil dieser das Volk von Rom wegen eines Übergriffs gegen eine Synagoge zur Ordnung gerufen hatte.[8] Jetzt war durch Theodosius etwas Ähnliches geschehen. Zuerst äußerte Ambrosius sich wohl lediglich mündlich. Als das nicht fruchtete, schrieb er einen energischen Brief an den Kaiser.[9] Er will den Kaiser bewegen, aufgrund seiner Milde sein Urteil in diesem (und gleich noch einem anderen Fall) zurückzunehmen, und legt zugleich sein Verständnis vom Verhältnis zwischen Priester und Kaiser dar.

Dieser Aspekt interessiert hier, nicht hingegen die zahlreichen mit Geschick vorgetragenen taktischen Überlegungen des Briefes. Die entsprechenden Vorstellungen formuliert Ambrosius vor allem zu Beginn und am Ende des Schreibens: Wenn der Bischof nicht würdig sei, vom Kaiser angehört zu werden, so sei er auch nicht würdig, sich vor Gott für ihn mit Gebeten und Opfern zu verwenden (1). Gute Herrscher gewährten Redefreiheit, die Priester seien ihrerseits verpflichtet, offen zu sagen, was sie dächten, da sie für das Seelenheil der anderen verantwortlich seien (2). Er, Ambrosius, folge den Geboten Gottes,

---

7 Grundlegend *Kirsten Groß-Albenhausen*, Imperator christianissimus. Der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus (FAB 3), Frankfurt a. M. 1999, 99ff; teils sehr persönlich *Neil B. MacLynn*, Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital, Berkeley/Los Angeles 1994, 298ff. Die einzigen Quellen zu dem Ereignis stammen von Ambrosius selbst bzw. aus seinem Umkreis.

8 *Ambr.*, Ep. 74 (40), 23.

9 *Ambr.*, Ep. 74; e.c. 1a (40).

wenn er dem Kaiser gegenüber Freimut zeige (3). Die Folgen der Sünde würden ihn sogar schwerer treffen als den Kaiser (4f).

Schließlich solle der Kaiser sich überlegen, wie Christus ihn ansprechen würde, wenn er in dieser Weise die Gläubigen bestrafe, nachdem ihm so viele Erfolge geschenkt worden seien; wieder tritt die seelsorgerliche Argumentation in den Vordergrund. Das mündet in eine bemerkenswerte Forderung. „Wenn du in Geldangelegenheiten dich mit den Zuständigen berätst, um wie viel angemessener ist es dann, dass du dich in einer Frage der Religion (in causa religionis) mit den Priestern des Herrn berätst."[10] Ambrosius reklamiert seine Zuständigkeit für die religiöse Haltung des Kaisers.

Welche Rolle spielt das Gewissen des Kaisers? Ambrosius geht nicht davon aus, dass Theodosius ein schlechtes Gewissen habe. Dem Kaiser wird nicht einmal zugemutet, sich als Regierender in Fragen der Religion eigene Gedanken zu machen. Die Gewissensprobleme trägt der von *curae* (1) geplagte Bischof für ihn. Einen Begriff, der unserem „Gewissen" entspricht, gebraucht er hier nicht, wohl aber verwendet er Wörter, die man dem Wortfeld zuordnen könnte wie *timere, metuere, periculum* – inwieweit das aussagekräftig ist, wäre zu prüfen.

Es ist letztlich ein Zuständigkeitsproblem, und Ambrosius reklamiert Zuständigkeit für die *causa religionis*, die indes nicht genau definiert ist. Offenbar meint dies sowohl die Verurteilung eines Bischofs wie auch die Behandlung eines Vergehens aus religiösen Motiven und konsequent fortgedacht auch das Gewissen des Kaisers. Das Motiv, warum Theodosius Ambrosius und mithin Gott folgen soll, ist einerseits Dankbarkeit, andererseits Angst davor, die Gnade Gottes zu verlieren. Pointiert formuliert, kann man Ambrosius als das externalisierte Gewissen des Theodosius bezeichnen.

Der aufgeregte Tonfall des Schreibens muss Theodosius irritiert haben. Gleichwohl besuchte er weiter den Gottesdienst des Bischofs, der sich davon indes nicht milde stimmen ließ. Vor seiner treu ergebenen Gemeinde, vor dem Hofstaat, vor dem Kaiser selbst hielt er eine Predigt, die an Gottes Sündenvergebung erinnerte und zur Gnade mahnte, die auch auf die Notwendigkeit hinwies, das Gewissen (*conscientia*) von Sünden zu reinigen (ep. E.c. 1 [41], 12). Am Ende wandte Ambrosius sich direkt an den Kaiser, dem er ins Gedächtnis rief, dass er seine Erfolge Gott verdankte, und aufforderte, sich entsprechend milde zu verhalten. Danach kam es zu einem Schlagabtausch, in dem Ambrosius damit drohte, die Messe nicht weiterzuführen und so den Kaiser zu dem Versprechen zwang, jegliche Straf- und Restituierungsforderungen aufzugeben.[11]

Man macht es sich zu leicht, wenn man diese Episode in der Mailänder Kirche einfach als Niederlage des Kaisers interpretiert. Was geschehen war,

[10] *Ambr.*, Ep. 74; e.c. 1a (40), 27.

[11] *Ambr.*, Ep. e.c. 1 (41), 27f.

kam ja im christlichen Reich immer wieder vor: Ein Mann mit geistlicher Autorität, sei es ein Bischof, sei es ein Mönch, trug einem weltlichen Würdenträger seine Bitte vor, sich über das, was formal rechtens war, zugunsten des – juristisch gesehen zu Recht – Beklagten hinwegzusetzen, und ihm wurde der Wunsch gewährt. Der dahinter stehende Grundgedanke der Milde war auch Heiden nicht fremd, denen der Kaiser als lebendiges Gesetz galt. Er durfte sich nach dieser Deutung über das positive Recht hinwegsetzen, wenn denn sein Urteil dadurch milder wurde.[12] Ambrosius führte zusätzlich seine eigene Gewissensnot ins Feld – er dürfe nicht anders handeln –, so dass das Entgegenkommen des Kaisers auch als Gnadenakt ihm gegenüber erscheinen konnte. Erneut geht es nicht um die Gewissensnöte des Kaisers, sondern um die des Bischofs, der darüber wacht, ob der Kaiser richtig handelt.

Diese Überlegungen sprechen dafür, dass der Meinungsumschwung des Theodosius von den Zeitgenossen als weniger krass empfunden wurde, als es aus der Sicht der Moderne erscheinen mag. Er hatte dem Bischof von Callinicum und seinen Genossen Gnade gewährt, er hatte Milde (*clementia*) gewährt, und das an dem geeignetsten Ort und zum passendsten Zeitpunkt, in einer Kirche während eines Gottesdienstes. Kaum wahrscheinlich ist, dass dies in der Öffentlichkeit als Ergebnis eines Gewissenskonfliktes gedeutet wurde. Es bot sich für die meisten gewiss die klassische Deutung im Sinne der Interaktion zwischen Bittsteller und gnädigem Herrscher an.

Hatte der Kaiser auch dem Vorfall eine Wende gegeben, die ihm nicht schadete, so zog er doch seine Konsequenzen, die, wie es seinem Stil entsprach, pragmatisch waren. Er bemühte sich anscheinend darum, dass der Bischof nichts mehr über die Verhandlungen im kaiserlichen Rat in Erfahrung bringen konnte.[13] Das erlaubt uns einen gewissen Rückschluss darauf, inwieweit der Kaiser innerlich berührt war. Offenkundig interpretierte er die Kritik des Bischofs nicht als für sein Seelenheil notwendige Korrektur. Er hatte ihm nachgegeben, weil der Bischof seine Macht in dem durch Soldaten nicht kontrollierbaren Raum der Kirche ausgenutzt hatte. Dies war eine Macht über das getaufte Individuum Theodosius, aber auch eine Macht, die darauf beruhte, dass im späten 4. Jh. christliche Normen eine wesentliche Rolle im Akzeptanzsystem, das die Grundlage kaiserzeitlicher Herrschaft darstellte, bildeten.

Doch bereits 389/90 ergab sich eine zweite Gelegenheit, bei der der Bischof seine Fähigkeit zeigen konnte.[14] In Thessalonica war ein hochrangiger Kom-

---

[12] *Hartmut Leppin*, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret, Göttingen 1996, 186–193.

[13] *Ambr.*, Ep. e.c. 11 (51),2.

[14] Folgende Quellen sind zentral: *Ambr.*, Ep. e.c. 11 (51); Ob. Theod. 34; *Ruf.*, HE 11,18; *Paul.*, V. Ambr. 24; *Soz*. 7,25; *Thdt.*, HE 5,17,3–18; *Aug.*, Civ. 5,26. Die byzantinischen Quellen, die von Übergriffen der Soldaten in Anwesenheit des Kaisers sprechen, beziehen sich entweder auf ein anderes Ereignis oder haben eine Kenntnislücke gefüllt; vgl. *Zon.* 13,18; *Ioh. Mal.* 13,42; *Theoph*. 5884; *Georg. Cedr.*, Hist. Comp. (PG 121,605 A). S. aus der Literatur etwa: *Frank Kolb*, Der

mandeur gotischer Herkunft gelyncht worden. Das war ein äußerst schwerwiegender Vorfall, gerade weil ein Gote betroffen war. Seine Landsleute, die wenige Jahre zuvor nur mühsam und oberflächlich in die Armee integriert worden waren, mussten auf Rache sinnen. Sie waren es gewohnt, dass der Kaiser selbst kleine Übergriffe gegen sie schwer ahndete. Es war zu befürchten, dass die Barbaren ihrem Zorn unkontrolliert Luft machen und so den ohnehin schwelenden Balkan in Brand setzen würden. Theodosius musste reagieren, rasch und wirkungsvoll, um die Erregung der Goten zu dämpfen. Dass seine Reaktion auch Rückwirkungen auf sein Verhältnis zu dem völlig unbeteiligten Ambrosius haben würde, konnte er nicht ahnen.

Theodosius musste das Problem Thessalonica zunächst einmal als eine schwerwiegende Störung der öffentlichen Ordnung begreifen. Er verfügte, den Ratschlägen seiner Umgebung folgend und nach reiflicher Überlegung,[15] die Bevölkerung der Stadt durch Todesurteile zu bestrafen. Eine solche Reaktion stimmte mit dem Verfahren überein, das Theodosius wenige Jahre zuvor bei einem Steueraufstand in Antiochia gewählt hatte,[16] obgleich sie jetzt härter war als damals. Sein nächster Schritt folgte ebenfalls grundsätzlich dem Antiochener Muster: Er nahm den Beschluss zurück.[17] Dieses Wechselspiel von schwerer Strafe und Begnadigung gehört zur Herrschaftstechnik des Theodosius, der so offenbar versuchte, einerseits seiner Funktion als Ordnungsstifter, andererseits seiner Verpflichtung zu einem Konzept der Gnade gerecht zu werden. Ambrosius äußert sich dazu einige Jahre später in der Grabrede auf den Kaiser ausführlich: „Theodosius [...] glaubte, eine Gunst empfangen zu haben, wenn man ihn bat, Verzeihung zu gewähren. Und er war der Verzeihung umso näher, je heftiger sein Zornesausbruch aufwallte. Ein Vorzeichen der (kommenden) Verzeihung bildete, dass er in Wut geraten war, und man wünschte bei ihm herbei, was man bei anderen fürchtete, nämlich dass er zornig werde. Dies war das Heilmittel der Beklagten, da er, obschon er über alle gebot, lieber wie ein Vater ihren Freispruch erlangen denn sie als Richter bestrafen wollte.

---

Bußakt von Mailand. Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike, in: *Hartmut Boockmann / Kurt Jürgensen / Gerhard Stoltenberg* (Hg.), Geschichte und Gegenwart. FS Karl Dietrich Erdmann, Tübingen 1980, 41–74; *MacLynn*, Ambros (Anm. 7), 315ff; *Groß-Albenhausen*, Imperator (Anm. 7), 118ff, die beide zu einer erheblich negativeren Einschätzung der Rolle des Ambrosius gelangen als der Verfasser. Zur Datierung s. *Antonio Vecchio*, La strage di Tessalonica. Nuove ricerche sulla data: 389 o 390?, in: *Sergio Felici* (Hg.), Humanitas classica. Fs. Roberto Iacoangeli, Rom 1992, 115–144, der entgegen der Mehrheit der Forschung und nicht überzeugend für 389 als Jahr des Bußaktes plädiert.

15 Die christlichen Quellen suggerieren einen Zornesausbruch des Kaisers, was ihrer Anthropologie entspricht. Doch die Darstellung des wohlinformierten Paulinus von Mailand (V. Ambr. 24) lässt erkennen, dass der Entscheidung ein längerer Diskussionsprozess vorausging.

16 Dazu *Hartmut Leppin*, Steuern, Aufstand und Rhetoren: Der Antiochener Steueraufstand in heidnischer und christlicher Sicht, in: *Hartwin Brandt* (Hg.), Gedeutete Realität. Krisen, Wirklichkeiten, Interpretationen (3.–6. Jh. n. Chr.) (Historia ES 134), Stuttgart 1999, 103–123.

17 *Ambr.*, Ep. e.c. 11 (51), 6.

Oft habe ich Zitternde gesehen, denen er Vorwürfe machte, und solche, die eines Verbrechens überführt waren, die dann, als sie schon in Verzweiflung geraten waren, von der Anklage erlöst wurden. Er wollte nämlich sich durchsetzen, nicht strafen, als Richter der Gerechtigkeit, nicht als Herr über die Strafe, er, der niemals einem Geständigen die Begnadigung versagte, es vielmehr Gott überließ, wenn jemand möglicherweise etwas im unzugänglichen Inneren verschloss."[18] Dieses scheinbare Schwanken mag man auf die Gewissensnöte des Kaisers zurückführen, dessen christlicher Glaube ja durchaus ernst zu nehmen ist. Doch nicht einmal Ambrosius spricht von so etwas, und man sollte nicht übersehen, dass Theodosius auch seine Herrschaft festigte, weil er auf diese Weise die Begnadigten für sich gewinnen und zugleich Stärke demonstrieren und seinen Machtanspruch aufrecht erhalten konnte.

Im Falle Thessalonica ging indes die Taktik des Theodosius nicht auf: Die erregten gotischen Truppen hatten sich zu einem Massaker ermutigt gefühlt, noch bevor die Rücknahme bekannt werden konnte. Der Vorfall bedeutete für den Kaiser eine schwere Belastung. Er musste fürchten, als grausamer Kaiser zu gelten. Doch es gab noch jemand anderen, der sich betroffen fühlte, nämlich den Bischof der Kaiserresidenz Mailand, Ambrosius. Für ihn stellte das Massaker eine schwere Peinlichkeit dar. Zwar hatte ihm objektiv die Möglichkeit gefehlt, beim Kaiser rechtzeitig zu intervenieren, da dieser seinen Strafbeschluss nicht in Mailand fasste. Doch hatte Ambrosius selbst zuvor schon dafür gesorgt, dass kaiserliche Gnadenakte mit seinem Namen verknüpft waren. Andere Betrachter mussten aus den Ereignissen in Thessalonica schließen, dass der Mailänder Bischof der Autorität und Durchsetzungskraft entbehre, um den Kaiser von einer solchen Schandtat abzuhalten, zumal Ambrosius religionspolitisch mit Thessalonica eng verbunden war und daher als ein potentieller Fürsprecher der Stadt gelten konnte.

Wer so machtbewusst und so sehr um das Ansehen bei seinen Amtsbrüdern besorgt war wie Ambrosius, musste diese Scharte auswetzen, zumal in diesen Tagen eine Synode in Mailand tagte. Diese verurteilte das Massaker ausdrücklich und signalisierten damit Konfliktbereitschaft. Ihre Bedeutung sollte man nicht geringschätzen: Ambrosius erwähnt, dass der Unwille über das Ereignis, den die in Mailand versammelten Bischöfe hegten, sich gegen ihn gerichtet habe.[19] Für den aus Italien stammenden Historiker Rufin sind diese Bischöfe sogar der eigentliche Motor der späteren Entwicklung, und auch Augustin hebt das Wirken des Ambrosius in diesem Zusammenhang nicht eigens hervor.[20] Beide Autoren schätzten Ambrosius, hatten also kein Interesse, seine Leistung

---

[18] *Ambr.*, Ob. Theod. 13; vgl. ohne christliche Interpretation *Ps.-Aur. Vict.*, Epit. 48,13.

[19] Ep. e.c. 11 (51), 6.

[20] *Ruf.*, HE 11,18, der die Leistungen des Ambrosius durchaus anerkennt, vgl. 11,15; *Aug.*, Civ. 5,26, ein großer Bewunderung des Ambrosius.

herabzusetzen. Die Bischöfe hätten wahrscheinlich Ambrosius auch dann zum Handeln getrieben, wenn es ihm widerstrebt hätte.

Was aber konnte Ambrosius tun, da das Massaker nun einmal geschehen war? Zunächst einmal wich er dem Kaiser aus. Als dieser im Begriff war, nach Mailand zurückzukehren, zog Ambrosius sich, eine Krankheit vorschützend, aufs Land zurück. Durch den Verzicht auf eine persönliche Konfrontation entschärfte er die Situation. Doch schweigen wollte er nicht: Er schrieb dem Kaiser einen strengen Brief, der in weiten Teilen als ein offener Brief gemeint war.[21]

In diesem Schreiben geriert er sich als Mitglied des kaiserlichen *comitatus*, des Kreises um den Herrscher – zu Unrecht übrigens, da er lediglich Lokalbischof war. Er führt darüber Klage, dass er auf die kaiserlichen Beschlüsse nicht hinreichend habe einwirken können, da der Kaiser verboten habe, ihn über die Verhandlungen des Rates zu informieren. Theodosius habe, so fährt Ambrosius, nunmehr wieder in der Rolle eines Seelsorgers, fort, eine natürliche Leidenschaft, die durch schlechte Einflüsse zum Negativen ausschlagen müsse. Impliziert ist hier der Anspruch des Bischofs, zur Milde zu raten, diesen Neigungen entgegenzuwirken. Wie im Zusammenhang von Callinicum unterstreicht Ambrosius seine Gewissensnot. Sein Gewissen (*conscientia*) werde gefesselt, wenn er angesichts einer Sünde nicht seine Stimme erheben könne (3). Der rechte Weg aus der Sünde ist die Buße in Demut; das Verfahren dazu lehrt der Bischof (11). „Ich rate, bitte, mahne, verlange, warne. Denn es bereitet mir Pein, dass du, der du das Muster einer unerhörten Frömmigkeit warst, der du den Gipfel der Milde einnahmst, der du es nicht zuließest, dass einzelne Schuldige in Gefahr gerieten, dass du keinen Schmerz über den Untergang so vieler empfindest! Auch wenn du in Kämpfen immer höchst erfolgreich warst, auch in anderem immer rühmenswert, dennoch war der Gipfel diener Werke immer die Frömmigkeit (12)." Das große Vorbild ist natürlich König David, der trotz seiner Erhabenheit bereit war, seine Sünde zu bekennen, da er nun einmal Mensch war: „Es ist nämlich nicht verwunderlich, dass ein Mensch sündigt. Aber das ist tadelnswert, wenn er nicht erkennt, dass er geirrt hat und sich nicht vor Gott demütigt (9)."

Daran schließt sich eine Partie an, die Ambrosius mit eigener Hand geschrieben hat, die demnach allein für den Kaiser bestimmt war. Ein Traum habe ihn in seinem Entschluss bestärkt. Der Kaiser wolle doch bei Gott in Gnaden stehen und solle auch an seine Kinder (und potentiellen Nachfolger) denken, mit denen er dauerhafte Ruhe genießen möge – eine unverhohlene, nach damaligen Vorstellungen sehr ernstzunehmende Drohung mit Unglücksfällen, die Gott über den Sünder kommen lassen könne.

Der Kaiser reagierte zunächst, indem er seinerseits dem Bischof auswich und sein Quartier nach Verona verlegte. Schließlich aber kehrte Theodosius

[21] Ep. e.c. 11 (51).

nach Mailand zurück. Dafür gab es politische wie religiöse Gründe. Der Kaiser konnte sich nicht auf Dauer vom administrativen Zentrum des westlichen Teils seines Reiches fernhalten; er benötigte den Kontakt zur sonstigen Verwaltung. Ferner war er als Getaufter in einer Notsituation, die sich als Gewissenkonflikt interpretieren lässt: Sein Seelenheil war gefährdet, da Blut an seinen Händen klebte. Er hatte es lediglich hingenommen, dass der Usurpator Maximus ermordet wurde, so dass man die Auffassung vertreten konnte, ihn treffe keine persönliche Schuld. Auch sonst hatte er auf Hinrichtungen weitestgehend verzichtet. Jetzt aber trug er doch die Verantwortung dafür, dass Tausende hingemetzelt waren. Er musste büßen, er musste wieder die Gnade Gottes erlangen.

In späteren Quellen wird eine Szene eindringlich beschrieben, in der Ambrosius Theodosius den Zugang zur Kirche verwehrt. Das ist sicherlich eine Dramatisierung. Vielmehr scheinen Kaiser und Bischof Verhandlungen aufgenommen und eine Lösung aus dem Dilemma gefunden zu haben. Der Kaiser hatte seine Sünde öffentlich zu bekennen, und er hatte mehrere Male ohne die Insignien seines Amtes in der Kirche zu erscheinen, bis er schließlich wieder das Sakrament des Abendmahls aus der Hand des Ambrosius empfangen durfte; vielleicht geschah dies Weihnachten 390, vielleicht auch erst Gründonnerstag 391, da üblicherweise der Gründonnerstag in Mailand für diesen Zweck genutzt wurde. Theodosius sollte also wie ein gewöhnlicher, von schweren Sünden belasteter Getaufter behandelt wurde. Und so geschah es. Theodosius inszenierte damit eine neue, nur in einem christlich geprägten Reich vorstellbare Kaisertugend.

Es wäre anachronistisch, in dem Ereignis von Mailand den Triumph der Kirche über den Staat zu sehen.[22] Beide Institutionen begriffen sich nicht als Rivalen, wobei die Kirche überhaupt noch ein sehr lockeres Gefüge bildete. Zudem hatte die Auseinandersetzung zwischen Theodosius und Ambrosius einen personalen Charakter. Entscheidend war die Frage, wie der Kaiser als Person in der Kirche einzugliedern sei, zumal der getaufte Kaiser. Denn durch die Taufe unterlag der Herrscher in ganz anderer Weise der Bußgewalt des Bischofs als ein Katechumene, ein Taufanwärter – einer der Gründe, weshalb so viele Männer, die mit weltlichen Angelegenheiten befasst waren, die Taufe gerne aufschoben.

Wie beim Streit um die Synagoge von Callinicum war es beiden Seiten gelungen, ihr Gesicht zu wahren. Der Kaiser, der durch das Massaker in Thessalonica die Fratze eines Tyrannen geboten hatte, hatte seine Schuld eingestanden und damit wieder sein friedvolles Antlitz gezeigt. Und doch hatte er den gotischen Soldaten der Stadt die Möglichkeit gewährt, ihr Rachebedürfnis auszuleben. Der Bischof, dem es nicht gelungen war, den Kaiser von einer Bluttat abzuhalten, hatte den Anspruch durchgesetzt, vom Kaiser Milde zu erwirken.

---

[22] Grundlegend dafür nach wie vor *Willhelm Enßlin*, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr. (SBAW 1953,2), München 1953, 73.

Damit war die Vorstellung, der Bischof trage Verantwortung für die Sünden des Kaisers, in die Praxis umgesetzt worden.

Der Bußakt von Mailand war eine Episode, die von den heidnischen Autoren, die doch jede Schwäche des Theodosius hervorhoben, nicht erwähnt, also nicht für besonders wichtig gehalten worden. Sicher erkennbare unmittelbare Folgen hatte er nicht. Augustin vermittelt eindringlich, welche Bedeutung der Vorfall für das christliche Kaiserbild hatte: „Was aber war bewundernswerter als seine fromme Demut? Er wurde mittels der Umtriebe einiger Männer seiner Umgebung gezwungen, über das schreckliche Verbrechen der Thessalonicenser eine Strafe zu verhängen, nachdem er schon aufgrund der Intervention von Bischöfen Gnade versprochen hatte. Und dann tat er, durch die Kirchendisziplin zur Ordnung gerufen, in der Weise Buße, dass das Volk, im Gebet für ihn, beim Anblick der hingestreckten kaiserlichen Erhabenheit mehr weinte als es sie fürchtete, wenn sie einmal durch Sünde erzürnt war.“[23]

In der Rezeption wird der Konflikt stärker zu einem grundsätzlichen, als es die Akteure selbst empfunden haben dürften. Eine Version des Bußaktes von Mailand, die die überlegene Stellung des Bischofs hervorhob, gelangte auch in den Westen, da Cassiodor (ca. 485–ca. 580) sie in seine lateinische Kompilation der griechischen Kirchengeschichten aufnehmen ließ.[24] Diese *Dreigeteilte Kirchengeschichte* (*Historia ecclesiastica tripartita*) fand im Abendland weite Verbreitung und trug dazu bei, dass dieses Geschehen auch in den Debatten des Investiturstreites eine Rolle spielen konnte. Allerdings ging es jetzt nicht mehr allein um die Reinheit des Kaisers, sondern auch um seine Eignung für das kaiserliche Amt, die Ambrosius nie in Frage gestellt hatte. Wenn daher während des Investiturstreites Kaiser Heinrich IV. (1084–1106) in Canossa 1077 Buße tat und damit den Ansprüchen Papst Gregors VII. (1073–1085) demonstrativ genügte,[25] so ging es um mehr als um die Reichweite des kirchlichen Bußdisziplin. Ferner spielten die für den Investiturstreit kardinalen Debatten um die Bischofseinsetzung bei dem Mailänder Streit keine Rolle. Eher vergleichbar scheinen Geschehnisse unter Ludwig dem Frommen (814–840) zu sein, für den Bußakte, zu denen er allerdings zumindest teilweise gezwungen wurde, dazu beitrugen, seine Autorität als frommer Herrscher wiederherzustel-

---

[23] *Aug.*, Civ. 5,26.

[24] *Cass.*, Hist. 9,30,5 ff.

[25] S. e.g. *Stefan Weinfurter*, Canossa. Die Entzauberung der Welt, München 2006; grundlegend andere Deutung bei *Johannes Fried*, Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse, in: Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter, hg. v. *Wilfried Hartmann / Klaus Herbers* (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu *Johann Friedrich Böhmer*, Regesta Imperii 28), Köln/Weimar/Wien 2008, 133–197.

len, wobei allerdings hier die Idoneität des Herrschers durchaus in Frage stand.[26]

Blicken wir zurück: Zunächst einmal ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Callinicum-Konflikt und dem Bußakt von Mailand hervorzuheben: Der Callinicum-Konflikt konnte nur unter einem christlichen Herrscher entstehen, da es um christliche Übergriffe ging; das Massaker von Thessalonica hätte heidnische Kaiser ebenfalls in Schwierigkeiten gebracht. Die Lösung des Callinicum-Konfliktes war auch für einen Heiden grundsätzlich einleuchtend, insofern als der Kaiser gesetzliche Bestimmungen stets abmildern durfte; die Lösung des Thessalonica-Konfliktes bedeutete den Transfer eines Rituals aus einem alten Text, dem Alten Testament, in die Gegenwart der Spätantike. Sie wäre unter heidnischen Herrschern undenkbar gewesen. Andererseits war ein solcher performativer Akt wie die öffentliche Buße für Menschen, die mit der so stark an performativen Akten orientierten heidnischen Religion aufgewachsen waren, unmittelbar einleuchtend, einleuchtender als Zerknirschung im stillen Kämmerlein. Von Zerknirschung auf Seiten des Theodosius ist im Übrigen bei Ambrosius überhaupt nicht die Rede. Es geht nicht um ein inneres Ringen, sondern es geht darum, dass der Herrscher auf den Bischof, der ihm den richtigen Weg zu weisen versteht, angemessen zu hören weiß. Der Bischof ist gewissermaßen das externalisierte Gewissen des Kaisers. Es ist nicht autonom, sondern, über den Bischof vermittelt, theonom – wenn man überhaupt vom kaiserlichen Gewissen sprechen will. Ambrosius tut das nicht.

*Zusammenfassung*: Am Beispiel der Konflikte zwischen Bischof Ambrosius von Mailand und Kaiser Theodosius dem Großen (379–395) wird der Einfluss christlicher Normen auf kaiserliches Handeln und die Frage eines kaiserlichen Gewissens erörtert. Der Bischof schärft dem Kaiser bestimmte Regeln ein und rekurriert vor allem auf sein eigenes Gewissen. Ein inneres Ringen des Kaisers setzt er nicht voraus, fordert aber dessen Bereitschaft auf den Bischof zu hören, der gewissermaßen als externalisiertes Gewissen fungiert, das über ihn vermittelt theonom ist.

*Abstract*: This paper discusses the influence of Christian norms on imperial behaviour and the question of imperial conscience by analysing the conflicts between Bishop Ambrose of Milan and Emperor Theodosius I (379–395). The bishop impresses on the emperor the importance of certain rules and appeals above all to his own conscience. He does not expect the emperor to be tormented by an inner struggle, but he demands that the emperor listen to him, the bishop, who is functioning as an externalised conscience, as it were, which is theonomous, although mediated by the bishop.

[26] Vgl. zu Deutung der Kirchenbuße von Atteigny 822 *Egon Boshof*, Ludwig der Fromme, Darmstadt 1996, 148f, der sich dagegen ausspricht diesen Bußakt als Demütigung des Kaisers zu interpretieren.

# Gott oder die Götter?

## Das Martyrium als Gewissensfrage im frühen Christentum

*von Theofried Baumeister*

## I

Das Christentum geht zurück auf die Wandermission Jesu und seiner frühen Jünger in Palästina. Dieses Zugehen auf die Menschen stieß auf positive Resonanz der einen wie auch auf Ablehnung anderer, die sich in ihren religiösen Überzeugungen herausgefordert fühlten. Der Spruch von der Beauftragung der mit Schafen verglichenen Jünger, welche mitten unter Wölfe gesandt werden (Mt 10,16/Lk 10,3), passt gut in die zu erschließende frühe Missionssituation und hat gute Chancen, als Wort des historischen Jesus kritischer Überprüfung standzuhalten.[1] Die Boten der rekonstruierten Logienquelle setzten die ursprüngliche Wandermission auch nach dem Tod Jesu fort und rekurrierten auf die so genannte Prophetenmordtradition,[2] um sich die Abweisung ihres Meisters wie auch ihres eigenen Wirkens verständlich zu machen. Diese zur Zeit Jesu im Judentum verbreitete Vorstellung der generellen Ermordung der Propheten sollte den Ruf zur Umkehr an die Adresse von Zeitgenossen begründen, bot aber dann, wenn Betroffene die Tradition auf sich selbst bezogen, diesen eine Erklärung, warum sie in der Linie der Propheten Ablehnung erfahren mussten. Zustimmung und Widerstand begleiteten seither die Mission der frühen Kirche, wobei beide Verhaltensweisen jeweils religiös begründet werden konnten. Ein frühes Beispiel für die Ablehnung des Christentums aus Gründen der jüdischen Religion ist Paulus vor seiner Bekehrung, der Gal 1,13–14 bekennt: „Ihr habt doch gehört, wie ich früher als gesetzestreuer Jude gelebt habe, und wisst, wie maßlos ich die Kirche Gottes verfolgte und zu vernichten suchte. In der Treue zum jüdischen Gesetz übertraf ich die meisten Altersgenossen in meinem Volk, und mit dem größten Eifer setzte ich mich für die Überlieferungen meiner Väter ein.“ An der späteren Stelle 1 Kor 15,9 erinnert sich Paulus erneut daran, die Kirche Gottes verfolgt zu haben. Die Apostelgeschichte enthält einen erzählerischen Kommentar zur paulinischen Selbstaus-

---

1 Vgl. *Markus Tiwald*, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt, Frankfurt a. M. 2002, 153–156, 203–211.

2 Vgl. ebd., 94–97; *Odil Hannes Steck*, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Neukirchen/Vluyn 1967; *Theofried Baumeister*, Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980, 76–81.

sage (vgl. Apg 8,3; 9,1–5). Man wird sagen können, dass Paulus aus Gewissensüberzeugung Position gegen die im Judentum entstandene Gruppe der frühen Christen bezog. Ende des 1. Jh. formulierte Joh 16,2 im Rahmen der Abschiedsreden Jesu: „Sie werden euch aus der Synagoge ausstoßen, ja es kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten."

Die so genannte gesetzesfreie Heidenmission der frühen Kirche führte dazu, dass die Grenzen des Judentums überschritten wurden und das Christentum verstärkt als eigenständige Gruppierung nun auch von den Menschen außerhalb des jüdischen Milieus wahrgenommen wurde. Christliche Gemeinden wurden also attraktiv und entwickelten Anziehungskräfte; dadurch machten sie auf sich aufmerksam, fielen auf durch Fremdartigkeit und forderten gerade solche Meinungsführer der römischen Gesellschaft heraus, denen die Werte der eigenen Tradition auch in religiöser Hinsicht am Herzen lagen. Bezeichnend ist der bekannte Abschnitt des Tacitus (etwa 55–120 n. Chr.), *Annalen* 15,44,2–5, in dem er zwar Partei ergreift gegen Kaiser Nero, der Christen als Schuldige am stadtrömischen Brand des Jahres 64 n. Chr. hatte hinrichten lassen, gleichwohl jedoch zu erkennen gibt, dass er keinerlei Sympathien für jene hegt, denen er verderblichen Aberglauben (*exitiabilis superstitio*) und allgemeinen Menschenhass (*odium humani generis*) vorwirft, so dass sie in seinem Verständnis sehr wohl schuldig waren und die ärgsten Strafen verdienten, wenn auch nicht gemäß der Intention des Kaisers.[3] Der mittelplatonische Philosoph Kelsos, der unter dem Titel *Alēthēs Logos* etwa Ende der Regierungszeit Marc Aurels (161–180) eine Streitschrift gegen die Christen richtete, die zu einem guten Teil aus den Zitaten und Stellungnahmen des Origenes in *Contra Celsum* rekonstruiert werden kann,[4] sah im Christentum einen Aufstand gegen die bestehende, religiös begründete Ordnung und eine Schwächung der den Frieden sichernden Zentralgewalt in Folge der Ablehnung des Kaiserkultes.[5] In einer Reflexion über den Tod bezog sich der genannte Kaiser (*In semet ipsum* 11,3) wohl auf das Martyrium der Christen, denen er im Blick darauf reinen Widerspruchsgeist und Theatralik vorwarf.[6]

---

[3] *Tacitus*, Annalen 15,44,2–5 lateinisch – deutsch bequem bei *Peter Guyot* / *Richard Klein* (Hg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen 1, Darmstadt 1993, 16f, 304–306; vgl. auch *Adolf Martin Ritter*, Alte Kirche, Neukirchen/Vluyn [9]2007, 6–8 (Lit.).

[4] Zu den Einleitungsfragen vgl. *Horacio E. Lona*, Die ‚Wahre Lehre' des Kelsos, Freiburg 2005, 11–70.

[5] Vgl. *Theofried Baumeister*, Gottesglaube und Staatsauffassung – ihre Interdependenz bei Celsus und Origenes, in: Theologie und Philosophie 53 (1978) 161–178, 163–167. Siehe auch den Beitrag von *Gregor Emmenegger* in diesem Band.

[6] *Rainer Nickel* (Hg.), Marc Aurel. Wege zu sich selbst. Griechisch – deutsch, Düsseldorf/Zürich [2]1998, 274f; vgl. *Anna Carfora*, Morte e presente nelle Meditazioni di Marco Aurelio e negli Atti dei martiri contemporanei, Napoli 2001.

Der römische Staat machte sich das gesellschaftliche Vorurteil über die von den Normen abweichende Minorität der Christen zueigen und entwickelte ein gerichtliches Gewohnheitsverfahren, bevor es dann ab Mitte des 3. Jh. zu reichsweiten allgemeinen Verfolgungen auf gesetzlichen Grundlagen kam. Aus dem Anfang des 2. Jh. besitzen wir in der *Epistula* 10,96 Plinius des Jüngeren ein wichtiges Dokument, das Einblick gewährt in das Denken eines ranghohen Vertreters der römischen Staatsmacht, der erstmals mit dem Problem angeklagter Christen konfrontiert war und der sich deshalb an Kaiser Trajan (98–117) wandte, der im *Brief* 10,97 antwortete.[7] Der Kaiser hatte den Literaten, der Briefe gern als Essays für die Veröffentlichung konzipierte, etwa 109 n. Chr. als Legaten nach Bithynien und Pontus, also in die Region südlich des Marmarameeres und des Schwarzen Meeres, gesandt; der Briefwechsel über die Christen fand im zweiten Jahr der Amtszeit des jüngeren Plinius statt. Einleitend werden einige Unsicherheiten formuliert, die die Anfrage begründen sollen. Sodann schildert der Legat sein Vorgehen: „Vorerst habe ich bei denen, die bei mir als Christen angezeigt wurden, folgendes Verfahren angewandt. Ich habe sie gefragt, ob sie Christen seien. Wer gestand, den habe ich unter Androhung der Todesstrafe ein zweites und drittes Mal gefragt; blieb er dabei, ließ ich ihn abführen. Denn mochten sie vorbringen, was sie wollten – Eigensinn und unbeugsame Halsstarrigkeit glaubte ich auf jeden Fall bestrafen zu müssen (*neque enim dubitabam, qualecumque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri*). Andre in dem gleichen Wahn Befangene (*alii similis amentiae*) habe ich, weil sie römische Bürger waren, zur Überführung nach Rom vorgemerkt“ (96,2–4).

In den Augen des Plinius war also Christsein *amentia*, und das Gerichtsverfahren diente dem Ziel, Christen unter Androhung der Todesstrafe zur Gesinnungsänderung zu bewegen; misslang dies, musste die angedrohte Strafe vollzogen werden, um Schaden an der Autorität des römischen Staates und seiner höchsten Funktionäre zu vermeiden; der Ungehorsam gegenüber den Repräsentanten der römischen Interessen musste also geahndet werden. Die Pflichterfüllung des hohen Beamten setzte voraus, dass er sich die römische Sache innerlich zueigen gemacht hatte und dass er der festen Gewissensüberzeugung war, zum Nutzen Roms richtig zu handeln. Der Test, um die Gesinnungsänderung von Christen zu prüfen, war, wie im Fortgang des Schreibens (96,5f) deutlich wird, die Verehrung des Kaiserbildes und von Götterstatuen sowie eine Verfluchung Christi.[8] Unter Anwendung der Folter erzielte Plinius Aussa-

---

[7] *Helmut Kasten* (Hg.), Plinius d. J., Briefe. Lateinisch – deutsch, München 1968, 640–645; ein Kommentar bei *Antonie Wlosok*, Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat, Stuttgart 1970, 27–39.

[8] 96,6: hi quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo maledixerunt; vgl. 96,5: qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino

gen zweier Diakoninnen, die er so qualifiziert: „Ich fand nichts andres als einen wüsten, maßlosen Aberglauben (*superstitionem pravam, immodicam*)“ (96,8). Wer also in der Sicht des Plinius einen solchen falschen Aberglauben aufgab, bewies diese Gesinnungsänderung durch die richtige religiöse Praxis. Das Reskript des Kaisers bestätigte im Wesentlichen das Vorgehen seines Legaten mit der Einschränkung, dass anonyme Anzeigen nicht berücksichtigt werden sollten: „Nachspionieren soll man ihnen (den Christen) nicht; werden sie angezeigt und überführt, sind sie zu bestrafen, so jedoch, dass, wer leugnet, Christ zu sein und das durch die Tat, das heißt: durch Anrufung unserer Götter beweist, wenn er auch für die Vergangenheit verdächtig bleibt, auf Grund seiner Reue (*paenitentia*) Verzeihung erhält“ (97,1).

Die Veröffentlichung der Briefsammlung des Plinius führte dazu, dass die dort geschilderte und kaiserlich bestätigte rechtliche Praxis weite Verbreitung fand und zur Gewohnheit im ganzen Reich wurde.

## II

Plinius d. J. wusste Anfang des 2. Jh., dass überzeugte Christen nicht gezwungen werden können, heidnische Kulthandlungen zu vollziehen und schlecht über Christus zu reden (ep. 10,96,5f). Im Folgenden soll eine christliche Quelle etwa gleicher Zeit befragt werden, um nach der Perspektive der Täter nun auch die Interpretation der Betroffenen im Blick auf vergleichbare Geschehnisse kennenzulernen. Die früheste Schrift entsprechender Thematik ist das umfangreiche Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den gewaltsamen Tod ihres Bischofs Polykarp und anderer Christen aus der Zeit um 160 n. Chr., ein echter Brief an die phrygische Gemeinde Philomelion und zur Weitergabe, hier nach dem Hauptinhalt knapp *Martyrium Polycarpi* (*Mart. Pol.*) genannt.[9] Dieser viel beachtete Text kann nicht gut ohne jede Berücksichtigung der Forschungsgeschichte verstanden werden, weshalb einleitend wenigstens einige Ergebnisse letzter Zeit genannt werden sollen. Das Schreiben ist parallel überliefert

supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani, dimittendos esse putavi.

9 Ich benutze die Ausgabe von *A.P. Orbán* mit italienischer Übersetzung von *Silvia Ronchey*, In: *A.A.R. Bastiaensen* u.a. (Hg.), Atti e passioni dei martiri, Milano 1987, 3–31 (Kommentar von *Orbán*: 371–383). – Zur Forschungsgeschichte vgl. *Boudewijn Dehandschutter*, Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische studie, Leuven 1979; *ders*., Polycarpiana. Collected Essays, Leuven u.a. 2007 mit einer neuen Textedition 3–22 und mehreren Forschungsberichten; *Gerd Buschmann*, Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998; *Theofried Baumeister*, Die Norm des evangeliumgemäßen Blutzeugnisses. Das Martyrium Polycarpi als vorsichtige Exhortatio ad Martyrium, in: *Georg Schöllgen / Clemens Scholten* (Hg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann, Münster 1996, 122–128.

worden durch griechische hagiographische Handschriften und durch Zitate sowie Paraphrasen in der *Kirchengeschichte* 4,15 des Eusebius von Caesarea. Aus der Art der Paraphrasen schloss H. von Campenhausen 1957 auf einen ursprünglich kürzeren und stärker berichtenden Kern, der sodann sukzessive theologisch angereichert worden sei. Diese Interpolationshypothese wurde später von H. Conzelmann modifiziert, kann jedoch nicht aufrechterhalten werden, weil man die Abweichungen in den genannten Paraphrasen besser von der Arbeitsweise des Verfassers der Kirchengeschichte her erklären kann, der an Erzählungen ohne viel Paränese in apologetischer Zielsetzung interessiert war und dementsprechend seine Vorlage nicht nur zitiert, sondern auch verändernd zusammengefasst und in seinem Sinn wiedergegeben hat. Hinzu kam eine genauere Analyse und Charakterisierung des Textes, dessen Eigenart darin besteht, dass Erzählung und theologische Interpretation stets ineinander verschränkt sind. Doch diente der Brief auch der Unterrichtung über die Ereignisse und konnte von den Zeitgenossen überprüft werden; bei aller Berücksichtigung seiner Tendenz darf er deshalb auch historisch befragt werden. Ein literarischer Wachstumsprozess lässt sich für den Schluss plausibel machen; dem ursprünglich mit c. 20 abgeschlossenen Schreiben wurden ein frühes und ein späteres Postskriptum angeschlossen. Eine hagiographische Zutat im Zuge der Textüberlieferung dürfte die Taube sein, die beim Tod Polykarps aus der Brustwunde entsprechend *Mart. Pol.* 16,1 hervorkommt und die bei Eusebius nicht begegnet. Einen größeren Zeitabstand zwischen dem Tod Polykarps und der Abfassung des *Mart. Pol.* anzunehmen, widerspricht dem Text und ist unnötig. Trotz vielfacher Bemühungen bleibt die Frage der genauen Datierung des Todesjahres Polykarps ein Problem, so dass es weiterhin angebracht ist, sowohl das Martyrium wie auch das kurz darauf verfasste Schreiben der Gemeinde von Smyrna etwas unbestimmt auf die Zeit um 160 n. Chr. anzusetzen. Zu dieser Zeit kann der Montanismus bereits eine Rolle in Phrygien gespielt haben, doch wird er nicht *expressis verbis* genannt. Das enthusiastische Hindrängen zum Martyrium wird als Problem der allgemeinen Kirche und nicht im Widerspruch gegen eine spezielle Gruppierung behandelt.

Zunächst fällt auf, dass das Schreiben der Gemeinde von Smyrna gleich von Anfang an bei den Adressaten ein Verständnis für die christliche Verwendung der griechischen Zeugnisterminologie im Sinne des Blutzeugnisses voraussetzt, die erstmals innerhalb der überlieferten Literatur eindeutig hier belegt ist und nicht eigens erläutert wird.[10] Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass sie bereits zuvor in den christlichen Kreisen Kleinasiens aufgekommen ist, um der herrschenden Kriminalisierung des *nomen Christianum* eine positive Interpre-

[10] Zu den terminologischen Fragen vgl. *Norbert Brox*, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie, München 1961; *Baumeister*, Anfänge (Anm. 2), 257–270; *ders.*, Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums, Bern 1991, XI–XXVI u.ö., jeweils mit umfangreicher Lit.

tation der Wertschätzung und Hochachtung derer entgegenzusetzen, die bereit waren, eher den Tod auf sich zu nehmen, als den geforderten polytheistischen Kultakt als Zeichen der Preisgabe ihrer Gewissensüberzeugung zu leisten. Das Erdulden eines gewaltsamen Todes wird so in ein aktives Geschehen umgedeutet: Der hingerichtete Kriminelle wird zum Zeugen, sein Sterben wird als Zeugnisgeben und Zeugnis verstanden. Diese terminologische Fixierung in Kleinasien kann als Teil der Wirkungsgeschichte der *Ignatiusbriefe* verstanden werden. Der Tod der christlichen Überzeugung wegen gilt dort als Ernstfall der Übereinstimmung von Wort des Bekenntnisses und Glaubenspraxis, die selbst wieder aussagekräftig und worthaft ist. – Das Zeugnis wird in christlichen Kreisen begriffen; nicht konstitutiv für den Titel ist die Frage, ob der Zeuge als Märtyrer auch außerhalb verstanden wird; jedoch gab es die Fälle, dass die Standhaftigkeit der Blutzeugen unabhängige Geister nachdenklich machte, so dass Tertullian formulieren konnte: „*semen est sanguis Christianorum*."[11]

Unter Verwendung der martyrologisch verstandenen Zeugnisterminologie wird nach dem einleitenden Gruß des Schreibens in c. 1 das Thema genannt, das auch am Schluss in c. 19 wieder aufgegriffen wird und das somit den ganzen Brief rahmt; darüber hinaus wird es in c. 4 für die Schlussfolgerung aus dem gesamten Quintus-Abschnitt herangezogen, der so der Hauptaussage zugeordnet wird: das Martyrium gemäß dem Evangelium. Quintus wird hier dem positiv gezeichneten Germanicus vom c. 3 als warnendes Beispiel gegenübergestellt und knapp als Phrygier, der gerade aus Phrygien nach Smyrna gekommen war, eingeführt. Da der Montanismus in Phrygien entstanden ist, hat man in diesem Quintus einen frühen Anhänger des Montanus sehen wollen, doch sagt der Text darüber nichts. Eher scheint er auf die Fremdheit des Zugezogenen anzuspielen, der am neuen Ort gleich für Unruhe sorgte. Das Schreiben aus Smyrna, das auf eine vielleicht kritische Anfrage aus Philomelion in Phrygien antwortete (vgl. 20,1), wollte den Adressaten dort wohl nicht die ganze Wahrheit ersparen. Denn Quintus hatte es erzwungen, „dass er selbst und einige andere freiwillig vorgetreten waren" (4). Wahrscheinlich war er bei einer Gerichtsverhandlung zusammen mit anderen, die er dazu angestiftet hatte, vorgetreten, wobei sie ihr Christsein bekannten. Ausgerechnet er bekam Angst beim Anblick der wilden Tiere und ließ sich durch Zureden des Prokonsuls dazu bringen, das heidnische Opfer zu leisten. Von den anderen, die Quintus angestiftet hatte, wird solches nicht berichtet; wahrscheinlich sind sie stillschweigend mitgemeint unter den Märtyrern, über die c. 2 summarisch handelt. Ihre übernatürlich begründete Standhaftigkeit hat vielleicht in der Sicht des Schreibens den Makel ihrer Selbstanzeige getilgt. Auf Quintus bezogen konstatiert der Text: „Deswegen, Brüder, loben wir nicht diejenigen, die von sich aus (zum Martyrium) hindrängen, denn so lehrt nicht das Evangelium" (4). Für

[11] *Tert.*, Apologeticum 50,13; *Carl Becker* (Hg.), Tertullian, Apologeticum. Lateinisch – deutsch, München [4]1992, 222.

das Verständnis dieses Satzes ist es angebracht, die beiden ähnlichen Aussagen in c. 1 und c. 19 zu Rate zu ziehen. Polykarp beendete nach c. 1 mit seinem Martyrium die Verfolgung. Fast alles, was zuvor mit ihm geschehen war, ereignete sich, weil der Herr von oben her das Martyrium gemäß dem Evangelium zeigen wollte. Denn Polykarp wartete wie der Herr, um ausgeliefert zu werden, und wurde so zum nachahmenswerten Vorbild; angeschlossen wird ein Zitat nach Phil 2,4, gefolgt von der Maxime, dass es Ausdruck wahrer und starker Liebe sei, nicht nur sich selbst retten zu wollen, sondern auch alle seine Brüder. In 19,1 schließlich wird über Polykarp gesagt, dass alle sein Martyrium nachahmen wollen, da es nach dem Evangelium Christi geschehen sei. Die genannten Aussagen legen es nahe, nicht an eine ganz bestimmte Stelle eines Evangeliums zu denken, sondern an die gesamte Getsemani-Perikope mit der Gefangennahme Jesu am Ölberg außerhalb der eigentlichen Stadt Jerusalem, wie sie in allen vier Evangelien enthalten ist. Gemeint sein kann aber auch die entsprechende mündliche Überlieferung, in der man die Passion in Smyrna erzählte.

In der Geschichte des Polykarp ab c. 5 zeigt das Schreiben, was genau unter einem Martyrium gemäß dem Evangelium verstanden wird. Polykarp, der gesucht wurde, flüchtete auf Anraten der meisten Gemeindemitglieder auf ein Landgut außerhalb der Stadt, von wo aus er die Flucht fortsetzte, als man ihm auf der Spur war. Vom zweiten Zufluchtsort hätte Polykarp erneut fliehen können, wollte es jedoch nicht mehr, weil er im Martyrium den Willen Gottes erkannte. Zuvor bereits hatte er beim Gebet sein Kopfkissen brennen gesehen und dieses Gesicht auf seinen Tod auf dem Scheiterhaufen gedeutet. Er ließ sich also festnehmen und widerstand allem Zureden, sein Leben durch Kaiserkult und Götterverehrung zu retten. Das Schreiben zeichnet ein bewundertes Beispiel christlicher Standhaftigkeit. Die Tendenz der Epistel zur Frage des richtigen Martyriumsverhaltens lässt sich folgendermaßen zusammenfassen. Ein freiwilliges Hindrängen zum Martyrium wird abgelehnt. Die Flucht selbst eines Bischofs in der Verfolgung gilt als statthaft. Nun wissen wir aus zahlreichen Zeugnissen der Verfolgungszeit, dass man zwar oft – vom montanistischen Tertullian als Autor der Schrift *De fuga* abgesehen – die Flucht in lokalen Verfolgungen empfahl, jedoch den besonderen Fall der Flucht eines Bischofs kontrovers diskutierte, da man von ihm erwartete, dass er gerade in der Verfolgung als Hirte bei seiner Herde blieb.[12] Wahrscheinlich hat auch eine Minorität in Smyrna so gedacht, während die Mehrheit dem Bischof den Rat gab, die Stadt zu verlassen. Die theologische Rede vom Martyrium gemäß dem Evangelium könnte so Apologie des Bischofs Polykarps gegenüber Vorwürfen sein. Doch ist sie vor allem Normierung eines allgemeinen Verhaltens für alle: Kein Hindrängen zum Martyrium, Flucht ist erlaubt! Ist man jedoch einmal

[12] Vgl. *Bernhard Kötting*, Darf ein Bischof in der Verfolgung die Flucht ergreifen? in: *ders.*, Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 1, Münster 1988, 536–548.

festgenommen, muss man zum Martyrium bereit sein. Jede polytheistische Praxis wäre Verrat an der christlichen Überzeugung. Im Germanicus-Abschnitt c. 3 vor Quintus c. 4 wird eine Einzelheit erwähnt, die in diesen Zusammenhang gehört. Der offensichtlich junge Christ war zum Tod durch wilde Tiere verurteilt worden und, als der Prokonsul einen letzten Versuch machte, ihn durch Aufforderung zum Gesinnungswechsel vor dem Tod zu retten, reizte er das Tier, um schneller zu sterben. Dieses in der Sicht des Schreibens mutige Verhalten gehört jedoch in die Zeit nach Festnahme und Urteil, der das Thema der Standhaftigkeit zugeordnet ist, das so besonders unterstrichen wird.

Der Text lässt erkennen, dass die Gegenseite der Christen mit sich im Reinen war, wenn man diese unter Anwendung von Gewalt zur Anerkennung des geltenden religiösen Systems bewegen wollte. Man hatte sicher kein schlechtes Gewissen, wenn man in diesem Sinne tätig wurde. Da es zur Tendenz des Schreibens passt, das Entgegenkommen der Gegner zu erwähnen, um meist die Charakterstärke der eigenen Seite zu betonen, wird bestimmt historisch Zutreffendes überliefert, wenn es heißt, dass der Prokonsul Mitleid mit dem (jugendlichen) Alter des Germanicus hatte und – mit Erfolg – Quintus wiederholt zuredete. Als Polykarp festgenommen worden war, nahmen ihn nach c. 8 der Irenarch Herodes und dessen Vater Niketes in ihrem Wagen mit. Ihre Versuche, Polykarp zu beeinflussen, werden mit dem Satz wiedergegeben: „Was ist schlimm dabei, zu sagen ‚Kyrios Kaisar', zu opfern und das Entsprechende zu tun und so sein Leben zu retten" (8,2)? Auch die Verhandlung vor dem Prokonsul zeigt diesen als jemanden, der nicht leicht aufgibt, Polykarp umzustimmen (*Mart. Pol.* 9–12).

Auf christlicher Seite war klar, dass alles Tun der Gegenseite auf den Teufel zurückging (vgl. Mart. Pol. 3,1), so wie man sich selbst unter der Herrschaft und dem Schutz Gottes und des Kyrios Jesus Christus wusste. Gegenüber der Staatsgewalt versuchte man loyal zu sein, wie unter Bezugnahme auf Röm 13,1.7 ausgeführt wird, doch hat eine solche Haltung dort ihre Grenze, wo Glaube und Gewissen Schaden leiden (vgl. Mart. Pol. 10,2). In Bezug auf die genannten Christen muss man differenzieren. Der Heißsporn Quintus glaubte sicher, seinem Gewissen zu folgen, als er sich in gefährlicher Situation als Christen bekannte und auch andere dazu verleitete. Er scheiterte letztendlich; wir wissen nicht, wie er damit innerlich umgegangen ist. Von den anderen wird nicht erzählt, dass sie ebenfalls schwach geworden sind. Oben wurde die Vermutung geäußert, dass sie zu den Märtyrern gehörten, die summarisch in c. 2 zusammengefasst werden, ohne dass dort allerdings die Frage eines freiwilligen Hindrängens zum Martyrium thematisiert würde. Unter Einsatz höchster theologischer Autoritäten wird die Flucht in der Verfolgung gerechtfertigt: das Beispiel Christi, ein Pauluszitat ohne Namensnennung des Apostels, das christliche Liebesgebot (c. 1). Wahrscheinlich musste in diesem Punkt Gewissensbildung betrieben werden, um die Entstehung eines so genannten schlechten

Gewissens zu verhindern. Der historische Hintergrund dürfte sein: Mit Polykarp endete die Verfolgung; er hat sie durch sein Verhalten also nicht noch angeheizt. Heilsegoismus wäre es gewesen, in der Stadt zu bleiben, um das Martyrium sofort zu erleiden. Polykarp dachte an das Wohl der anderen, deren Standhaftigkeit nun nicht mehr geprüft wurde. Unbestritten ist, dass der Christ vom Moment seiner Festnahme an zum Martyrium bereit sein und alle Versuche, ihn zu einer polytheistischen Tat zu verleiten, ablehnen muss. Die rühmende Darstellung der Charakterstärke ist implizit eine *exhortatio ad martyrium*. Die Theologie ist der festen Überzeugung, dass der Tod der Märtyrer ein Übergang ist. Der beginnende Märtyrerkult (vgl. c. 17f) sorgt dafür, dass das Gedächtnis der Märtyrer auf Erden weiterlebt. Die Tatsache, dass immer nur einige Märtyrer werden, wird durch den Gedanken der göttlichen Berufung erklärt (vgl. etwa 20,1). Insgesamt erscheint das Martyrium als moralischer Sieg, keineswegs als bitteres Geschick.

## III

Ergänzend und abschließend soll nun noch ein Blick geworfen werden auf zwei christliche Quellen, die das bisher erhobene Bild ergänzen können. – Der Apologet Justin der Märtyrer starb etwa 165 n. Chr. in Rom; über die Gerichtsverhandlung gegen ihn und seine Schüler berichten drei Fassungen eines Martyriumsberichtes, deren kürzeste die älteste Version sein könnte.[13] Doch soll hier nicht sein eigenes Martyrium dargestellt werden, sondern seine frühere Sicht dieses Themas,[14] wie sie vor allem den beiden Apologien entnommen werden kann, wobei die zweite wohl einen Anhang zu der um 150 n. Chr. verfassten ersten Apologie darstellt. Justin kannte noch nicht die bereits erwähnte martyrologische Zeugnisterminologie, die sich zu seiner Zeit gerade unter den Christen Kleinasiens ausbreitete. Stattdessen begegnet bei ihm die griechische Terminologie des Bekenntnisses (ὁμολογεῖν) im martyrologischen Sinn, die später allgemein in der Kirche verwandt wurde, um den verfolgten, aber nicht hingerichteten Bekenner vom eigentlichen Märtyrer zu unterscheiden. In 2. Apol. 12,1 gibt Justin zu erkennen, dass die Martyriumsbereitschaft der Christen Einfluss auf seine eigene Hinwendung zum Christentum hatte: „Denn auch ich selbst kam, als ich noch an Platons Lehren Gefallen hatte und von den verleumdeten Christen hörte, beim Anblick ihrer Furchtlosigkeit vor dem Tode und vor allem anderen, was als entsetzlich gilt, zu der Einsicht, dass sie un-

---

[13] Vgl. *Ulrich Neymeyr*, Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte, Leiden 1989, 16–35, besonders 20. 21–24.

[14] Vgl. *Theofried Baumeister*, Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers, in: *Elizabeth A. Livingstone* (Hg.), Studia patristica 17,2, Oxford 1982, 631–642; *ders.*, Genese (Anm. 10), 62–73.

möglich in Lasterhaftigkeit und Vergnügungssucht befangen sein könnten."[15] Das Thema war dem Apologeten so wichtig, dass er es gleich zum Ausgangspunkt seiner 1. Apologie machte.

Justin zeichnet dort einleitend das Bild des allein der Wahrheit verpflichteten Weisen, wie es in der Philosophie seiner Zeit, bei Stoikern, Kynikern, aber auch bei Platonikern, bekannt und hochgeschätzt war. Dieser lehnt es ab, Anschauungen der Vorfahren zu folgen, wenn diese falsch sind, „denn nicht nur verbietet die besonnene Vernunft, denen nachzufolgen, die etwas Unrechtes getan oder gelehrt haben, sondern der Wahrheitsliebende muss, auch wenn der Tod angedroht wird, das Rechte zu sagen und zu tun, in jeder Weise seinem eigenen Leben vorziehen".[16] Vom Nonkonformismus des Weisen aus leitet der Autor auf die Adressaten bezogen die Verpflichtung ab, sich auf Grund sorgfältiger Untersuchungen von falschen Vorurteilen frei zu machen. Er selbst als Sprecher der Christen beansprucht für sich das Recht, unangepasst, freimütig und ohne Furcht vor Konsequenzen zu argumentieren: „Denn wir sind überzeugt, dass uns von keinem ein Schaden zugefügt werden kann, es sei denn, dass wir als Übeltäter überführt oder als nachweislich böse erkannt werden: ‚Ihr könnt uns zwar töten, schaden aber nicht'."[17]

Der letzte Satz ist ein Zitat des Sokrates nach Platon, Apologie 30c/d entsprechend einer geläufigen Kurzformel.[18] Hier wird schon deutlich, dass Justin für das christliche Martyrium die Würde des Sokrates reklamiert; im weiteren Fortgang der Schrift zeigt sich allerdings, dass die christliche Jenseitshoffnung Grund dafür ist, den gewaltsamen Tod nicht als Zufügung eines Schadens zu bewerten. Die zum Christentum passende antike Tradition wird rezipiert und gleichzeitig modifiziert. Dementsprechend verfährt Justin auch insgesamt mit der Figur des Sokrates und anderer verfolgter Philosophen. Immer werden nach ihm die Wahrheitsfreunde von bösen Dämonen, die sich als Gottheiten ausgeben, um die Verehrung der Menschen zu erschleichen, verfolgt, wobei sich diese verführter Menschen bedienen. Die Christen, die dem menschgewordenen Logos folgen, stehen in der Tradition verfolgter Philosophen und Propheten, wenn man sie hasst und tötet. Wenn also die Adressaten Justins die Gewissensentscheidung von Philosophen, aus Wahrheitsliebe Verfolgung zu ertragen, respektieren, so verlangt der christliche Autor, einen solchen Respekt

---

[15] Sources Chrétiennes 507, 356f *Munier*; deutsch nach: Bibliothek der Kirchenväter[2], Frühchristliche Apologeten 1, 152 *Rauschen*.

[16] *Justin*, 1. Apol. 2,1 (128f *Munier*); *Baumeister*, Genese (Anm. 10), 62–65.

[17] *Justin*, 1. Apol. 2,4 (130f *Munier*); *Baumeister*, Genese (Anm. 10), 64f.

[18] Vgl. *Theofried Baumeister*, „Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht." Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus, in: *Horst-Dieter Blume / Friedhelm Mann* (Hg.), Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie, Münster 1983, 58–63; *Klaus Döring*, Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum, Wiesbaden 1979, 148–153.

auch gegenüber der Gewissensentscheidung von Christen aufzubringen. Besser ist es jedoch in seinen Augen, seine Aufklärungsbemühungen haben Erfolg und die Verfolgung von Christen findet ein Ende.

Tatsächlich endete die schwierige Situation der Christen im Römischen Reich erst nach der letzten großen Verfolgung unter Kaiser Diokletian und seinen Nachfolgern mit dem Toleranzedikt des Galerius im Jahr 311 n. Chr. und der politischen Wende unter Konstantin d. Gr. Ein aufschlussreiches Dokument aus der letzen Phase der Christenverfolgungen sind die *Acta Phileae*, zu denen es vor kurzem interessante Entdeckungen gab.[19] Die zwei griechischen Versionen nach dem Papyrus Chester Beatty XV und dem Papyrus Bodmer XX, beide bis Mitte 4. Jh. datierbar, und die schon längst bekannte lateinische Übersetzung liegen nun in einer bequemen Ausgabe von G.A.A. Kortekaas und G. Lanata vor.[20] Die Chester Beatty-Version dürfte die ältere sein, der die griechische Vorlage der lateinischen Übersetzung nahe stand, während die wohl jüngere Bodmer-Fassung stärker literarisch und hagiographisch geprägt ist. Die äthiopische Übersetzung, die A. Bausi gerade publiziert hat,[21] wurde direkt nach einem griechischen Text vom Typ Chester Beatty angefertigt. Sie bestätigt den Tag des Martyriums, wie er vom *Martyrologium Hieronymianum* überliefert wird, und ergänzt dieses Datum durch Angabe des Jahres. Demnach fanden die Verhandlung vor dem Praefectus Aegypti Clodius Culcianus und die Vollstreckung des Urteils gegen Phileas, den Bischof der unterägyptischen Stadt Thmuis, am 4. Februar 305 in Alexandrien statt.

Der Richter behandelt den gebildeten und vermögenden Angeklagten als Angehörigen seiner Gesellschaftsschicht, den er mit großem Einsatz dafür gewinnen will, das Opfer zu leisten und so sein Leben zu retten. In einem solchen Zusammenhang begegnen in den beiden griechischen Fassungen das Wort „συνείδησις“ und im Lateinischen „*conscientia*“.[22] Culcianus fragt Phileas, ob es so etwas wie Gewissen gebe. Auf die bejahende Antwort hin fragt er weiter, warum dieser dann die Gewissensverantwortung gegenüber seiner Frau, seinen Kindern und Brüdern nicht beachte. Darauf entgegnet Phileas, dass die Gewissensverantwortung gegenüber Gott höherrangig sei, da die göttliche Schrift verlange, Gott, der den Menschen geschaffen habe, zu lieben. Der äthiopische Text hat an dieser Stelle, wohl beeinflusst durch das Schriftwort, zuvor schon das Wort „συνείδησις“ durch „Liebe“ wiedergegeben.[23] Im Chester Beatty-

---

[19] Vgl. *Theofried Baumeister*, Der ägyptische Bischof und Märtyrer Phileas, in: *Maria-Barbara von Stritzky* / *Christian Uhrig* (Hg.), Garten des Lebens. Festschrift für Winfrid Cramer, Altenberge 1999, 33–41.

[20] *G.A.A. Kortekaas* (Hg.), Acta Phileae, mit italienischer Übersetzung von *dems.* und *G. Lanata*, in: *Bastiaensen* u.a., Atti (Anm. 9), 247–337 (Kommentar von *Kortekaas*: 498–581).

[21] *Alessandro Bausi*, La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samāʿtāt, Napoli 2002; zum Datum des Martyriums vgl. 23–25.

[22] *Kortekaas*, Acta Phileae (Anm. 20), 290f, 328–331.

[23] *Bausi*, La versione etiopica (Anm. 21), 46.

Text und in der lateinischen Übersetzung bezieht sich Phileas selbst auf Sokrates.[24] Auf die wiederholte Aufforderung, zu opfern, lehnt er erneut ab und erklärt, seine Seele retten zu wollen, was ja nicht nur Christen, sondern auch Heiden wollten, wie das Beispiel des Sokrates zeige; als dieser zum Tod geführt worden sei, sei er in Gegenwart seiner Frau und der Kinder nicht zurückgewichen, sondern habe ganz bereitwillig den Schierlingstrank genommen. Schließlich fragt Culcianus nach zahlreichen Bemühungen, Phileas umzustimmen, so wolle dieser also nun ohne Grund sterben. Phileas antwortet: Nicht ohne Grund, sondern für die Wahrheit und für Gott.[25] Es ist gut denkbar, dass die Christen nach dem politischen Umschwung an ein offizielles Protokoll gelangen konnten, das sie jedoch in ihrem Sinn überarbeiteten. Phileas wird stets als jemand gezeichnet, der seine Gewissensentscheidung bereits gefällt hat und beim Prozess nie ins Wanken gerät. Als Bischof lag ihm wohl auch daran, ein gutes Beispiel der Glaubensüberzeugung zu bieten und zu hinterlassen. Gewissenskonflikte zu schaffen, versuchte der heidnische Richter, der jedoch erfolglos blieb.

Sicherlich[26] gab es unter Christen einen Gruppenzwang, der der Abgrenzung gegenüber einer feindlichen Umwelt in gefährlicher Zeit diente und verhindern sollte, dass die Gruppe zerfiel. Doch ging man dabei nicht unbesonnen ans Werk. Ein freiwilliges Hindrängen zum Martyrium kam zwar gelegentlich vor, war aber insgesamt geächtet. Die Flucht in lokalen Verfolgungen wurde zumindest den Christen ohne kirchliches Amt geraten und wurde auch – unter Kontroversen – Bischöfen gegenüber gerechtfertigt. Es ist klar, dass solche Entscheidungen zwischen Flucht und Ausharren Ergebnis innerer Gewissenskämpfe sein konnten. Vom überzeugten Christen, der seine Entscheidung ja schon getroffen hatte, erwartete man die Bereitschaft zum Martyrium, wenn er festgenommen worden war. Doch gibt es auch zahlreiche Beispiele, die zeigen, dass man im Vorfeld bereits versuchte, die staatliche Opferpflicht zu umgehen. Man konnte Sklaven und andere Beauftragte vorschicken, stellvertretend zu handeln.[27] Gerade zur Zeit des Opferzwangs unter Kaiser Decius Mitte des 3. Jh. gab es die Möglichkeit, Opferbescheinigungen zu kaufen. All das war Herausforderung für die kirchlichen Amtsträger, die zwischen Rigorismus und Laxismus einen Weg suchten, in der Ausgestaltung des Instituts der Buße kasuistische Lösungen für diese so genannten *lapsi* zu finden. Ziel war die Zurückführung zur einmal getroffenen Entscheidung in einem längeren spirituellen und pädagogischen Prozess. Auf der anderen Seite fühlten sich die Richter

---

24 *Kortekaas*, Acta Phileae (Anm. 20), 292–295.

25 Ebd., 298f; *Bausi*, La versione etiopica (Anm. 21), 48.

26 Zu den folgenden Schlussüberlegungen vgl. *Henry Chadwick*, Art. Gewissen, in: Reallexikon für Antike und Christentum 10, Stuttgart 1978, 1025–1107, besonders 1081f (Christenverfolgung).

27 Ein solcher Fall bei *Mario Naldini*, Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II–IV, Fiesole $^{2}$1998, 169–172 (Nr. 35).

der Christen im Recht und im Einklang mit ihrem Gewissen. Doch es regte sich auch Mitleid gerade gegenüber Christen der eigenen Gesellschaftsschicht, die man dadurch retten wollte, dass man ihnen die polytheistische Praxis leicht zu machen versuchte oder diese in ihrer Bedeutung herunterspielte. Man versuchte auch, Gewissenskonflikte zu schaffen oder zu schüren, und manchmal hatte man Erfolg, so dass auch schon Festgenommene, gelegentlich auch Bischöfe, im letzten Moment das heidnische Opfer leisteten, um ihr Leben zu retten. Insgesamt haben wir es zu tun mit einem Kampf Gewissen gegen Gewissen und weniger mit Gewissenskonflikten im Innern ein- und derselben Person. In gefährlicher Zeit war die Entscheidung von Erwachsenen für das Christentum immer schon eine Gewissensentscheidung. Wer diese Entscheidung im Konfliktfall nicht ratifizierte, hatte die zumindest einmalige Möglichkeit der Kirchenbuße oder konnte bei nächster Gelegenheit die frühere Tat durch Bekenntnisbereitschaft wiedergutmachen. Unabhängig davon gab es natürlich auch in der Verfolgungszeit das Faktum, dass ursprüngliche Zugehörigkeit zum Christentum ganz aufgegeben oder mit der Zeit schwächer wurde.

*Zusammenfassung*: Das frühe Christentum fand als missionarische Religion Zustimmung, aber auch Ablehnung, die im Kontext der herausgeforderten religiösen Vorstellungen Ausdruck einer Gewissensüberzeugung sein konnte. Umgekehrt reflektierten Christen ihren Widerstand in einer Theologie des Martyriums und in einer Ethik, die z.B. Flucht vor der Verfolgung meist rechtfertigte, enthusiastische Selbstanzeige überwiegend ablehnte, jedoch im nicht mehr vermeidbaren Konflikt von Festgenommenen letzte Treue zur einmal getroffenen Gewissensentscheidung verlangte. Allerdings ist auch Fehlverhalten gegenüber dem hohen Anspruch überliefert, für dessen Heilung man kasuistische Bußmöglichkeiten entwickelte

*Abstract*: As a missionary religion early Christianity met with acceptance, but also with rejection which, in the context of the religious ideas being challenged, could have been the expression of a moral conviction. Conversely, early Christians reflected on their opposition and resistance in a theology of martyrdom and in an ethics that, for example, generally justified flight from persecution and mainly rejected zealous self-denunciation, yet, in the case of unavoidable conflict, demanded from those arrested ultimate loyalty to the initial decision of conscience. Conduct which was not in accordance with the high moral standard has, however, also been documented; casuistic possibilities for doing penance were developed for healing the wrong that was done.

# III.

# MITTELALTER UND FRÜHE NEUZEIT

# Die Kontroverse um den *usus pauper* – Eine Gewissensfrage?*

*von Roberto Lambertini*

„Bruder Petrus Iohannis war sanftmütig, zahm, demütig, Christus und seiner heiligen Mutter und dem Heiligen Franziskus ergeben, mit göttlich eingeflösster und selbst erworbener Weisheit erfüllt, beredt..."[1] So beschreibt Angelo Clareno zu Beginn der *Quinta tribulatio* seines berühmten Geschichtswerkes seinen Mitbruder Petrus Iohannis Olivi, den ersten und wohl wichtigsten Vertreter der Forderung nach einem streng umschriebenen „usus pauper".[2] In der Auffassung Clarenos hatte Olivi einen wichtigen Platz unter den zu Unrecht verfolgten Zeugen der evangelischen und zugleich franziskanischen Wahrheit. In der Tat besteht die *Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum* des Clarenus nicht so sehr aus einer Erzählung der Ereignisse, als vielmehr aus einer langen Porträt-Reihe von Zeugen, ja Märtyrern, die von den ersten Ge-

---

* Am Text des Vortrages, wie ich ihn in Fribourg am 3. Oktober 2008 gehalten habe, habe ich praktisch nichts geändert. Ich habe nur die allernötigsten Nachweise eingefügt. Herrn Dr. Prof. Jürgen Miethke bin ich für seine wesentliche Hilfe, nicht nur auf der sprachlichen Ebene tiefst dankbar.

1 Ich benutze die Ausgabe *Angeli Clareni* Opera, II, Historia septem tribulationum ordinis minorum, ed. critica a cura di *Orietta Rossini*, Introd. e commento di *Hanno Helbling*, Roma 1999 (Fonti per la Storia dell'Italia medievale. Rerum Italicarum Scriptores 2) (Im folgenden: *Clareno*, Historia), 195: „Fuit igitur fratre Petrus Iohannis mitis, mansuetus, humilis, devotus Christo et Matri eius et sancto Francisco, sapiens sapientia sibi divinitus infusa et acquisita, facundus...". Es gibt auch eine weitere, fast gleichzeitig erschienene kritische Edition: *Angelo Clareno*, Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum, ed. *Giovanni Boccali*, introd. di *Felice Accrocca*, trad. it di *Marino Bigaroni*, Santa Maria dergli Angeli (PG) 1999. Eine Besprechung dieser Arbeiten in *Roberto Paciocco*, Le tribolazioni di Angelo Clareno (in margine alle recenti edizioni), in: Collectanea francescana 71 (2001) 493–519; Englische Übersetzung: A Chronicle or History of the Seven Tribulations of the Order of Brothers Minor, ed. *David Burr / E. Randolph Daniel*, St. Bonaventure NY 2005.

2 Eine erste Einleitung zu Olivis Leben und Schriften in „Franciscan Authors", *Bert Roest / Maarten van den Heijden* (Hg.) http://users.bart.nl/~roestb/franciscan; noch sehr wichtig *David Burr*, The Persecution of Peter Olivi, Philadelphia 1976; *Jürgen Miethke*, De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham, Tübingen 2000, 63–64 beschäftigt sich mit der Stellungnahme Olivis zur Frage der Papstabdankung; dazu auch *John R. Eastman*, Papal abdication in later medieval thought. Lewinston 1990. Der Beitrag von Robert Pasnau in Stanford Encyclopedia of Philosophy (http://plato.stanford.edu/entries/olivi) beschäftigt sich nicht mit Olivis Werken, welche nicht philosophisch-theologischen Charakters sind, kann trotzdem nützlich sein; neue Entdeckungen und Hypothesen in *S. Piron*, Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi, in: Mélanges de l'Ecole française de Rome 118/2 (2006) 313–373.

fährten des Franziskus bis zu Ubertino von Casale reicht.[3] Trotz den verschiedenen geschichtlichen Situationen wird ihre Lebensgeschichte nach einem gemeinsamen Muster dargestellt. Wegen ihrer Treue zum franziskanischen Armutsideal werden sie alle von heuchlerischen und herzlosen Mitbrüdern verfolgt, denen es trotz ihrer spirituellen Unterlegenheit gelingt, gegen diese „echten" Franziskaner den repressiven Apparat des Ordens bzw. der Amtskirche einzusetzen. Ein gemeinsames Modell gilt aber nicht nur für die Darstellung ihrer Lebensschicksale, sondern auch für das Bild ihrer Person. Der Leser von Clareno bekommt in der Tat den Eindruck, dass alle Porträts seiner Galerie einander mehr oder weniger ähneln. Das aber ist eine fast notwendige Folge des Geschichtsverständnisses Clarenos, der das erste Jahrhundert der Geschichte der Minderbrüder als einen Kampf zwischen einer kleinen Minderheit von treuen Eiferern um die franziskanische Armut und einer Mehrheit von zu Laxheit neigenden Mitbrüdern beschreibt. Die Mehrheit schreckt dabei nicht vor den allergrausamsten Taten zurück, um die Zeugen des echten franziskanischen Ideals zum Schweigen zu bringen. Dabei nützen diese Brüder sehr häufig ihre Machtpositionen im Orden dazu aus, unter Berufung auf das Gehorsamsgelübde die Dissidenten zu unterdrücken und vor den höchsten kirchlichen Autoritäten als Rebellen anzuzeigen.

Gian Luca Potestà hat vor einigen Jahren die Hypothese formuliert, dass die *Historia tribulationum* zumindest in seiner ersten Redaktionsstufe eine Art *dossier* sei, das Clareno im Auftrag des Kardinals Jakob Colonna in Hinblick auf die damals noch möglich erscheinenden Verhandlungen um die Spiritualenfrage an der Kurie verfasst habe.[4] Dieser Kontext würde noch besser die pamphletartige, höchst parteiische Natur dieses Geschichtswerkes erklären. Clareno wollte ohne Zweifel seine Gegner mit ihren Missetaten konfrontieren. Vor allem aber hatte er die Absicht, den Papst davon zu überzeugen, dass die so genannten franziskanischen „Spiritualen" vor den Verfolgungen der Ordensoberen geschützt werden müssten. Diesem Zweck diente seine Profilierung der franziskanischen Geschichte, die er als eine Folge von Quälereien (denn das meint das Wort *tribulationes*) begreift, unter denen die treuen Nachfolger des Franziskus in den verschiedenen Zeiten zu leiden hatten. Es ist nur allzu ver-

---

[3] Der Kenner von Clareno Felice, Accrocca, hat von einer „prospettiva martiriale" gesprochen, z. B in: *Felice Accrocca*, „Filii carnis – filii spiritus": il Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum, in: Angelo Clareno Francescano, Atti del XXXIV Convegno internazionale, Assisi, 5–7 ottobre 2006, Spoleto 2007, 49–90; dieser Beitrag ist in *Felice Accrocca*, Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli Spirituali francescani fra Due e Trecento, S. Maria degli Angeli (PG)/Assisi 2009, 285–316 wieder abgedruckt worden; im selben Band (189–227) findet der Leser auch die Einführung Accroccas zur Edition von Giovanni Boccali der „Historia" (Anm. 1); grundlegend *Gian Luca Potestà*, Angelo Clareno dai Poveri Eremiti ai Fraticelli, Roma 1990.

[4] Vgl. *Gian Luca Potestà*, La duplice redazione della Historia septem tribulationum di Angelo Clareno, in: Rivista di storia e letteratura religiosa XXVIII (2002) 1–38. Hinsichtlich dieser These hat Accrocca einige Bedenken formuliert (Anm. 3). Die Frage bleibt aber noch offen.

ständlich, dass Clareno bei diesem Vorhaben auf eine detaillierte Darstellung der Besonderheiten der einzelnen Figuren zugunsten einer Hervorhebung ihrer Gemeinsamkeiten verzichtet hat. Über Olivi ist er so gut informiert, dass er imstande ist, seine *questio de usu paupere* fast wörtlich zu zitieren.[5] In der Rekonstruktion seiner Figur und seines Schicksals werden jedoch andere Elemente stärker hervorgehoben, so dass seine Verteidigung des *usus pauper* vorwiegend zu einer weiteren Episode einer höchst dramatischen aber auch zumindest von unserem Blickwinkel aus doch recht monotonen Geschichte wird.

## 1. Armut und Gehorsam

In dieser Perspektive war Olivi einer der nicht wenigen Franziskaner, die sich vor einen Gewissenskonflikt zwischen zwei wesentlichen Aspekten ihres religiösen Gelübdes gestellt fanden. Auf der einen Seite hatten sie gelobt, die franziskanische Armut einzuhalten, auf der anderen, ihren Ordensoberen zu gehorchen. Die Lebenspraxis der Ordensgemeinschaft entfernte sich aber vor ihren Augen von dem ursprünglichen Ideal, während die Ordensoberen die laxe Erfüllung der Gelübde im Orden nicht nur tolerierten, sondern auch noch förderten. Von den Brüdern, die sich solche Entwicklungen nicht gefallen lassen wollten, wurde von Seiten der Amtsträger an der Ordensspitze immer wieder Gehorsam verlangt. Im 10. Kapitel der *Regula Bullata* (1223) heißt es: „Daher gebiete ich ihnen streng, dass sie ihren Ministern in allem gehorchen, was sie zu halten dem Herrn versprochen haben und was nicht ihrer Seele und unserer Regel zuwider ist."[6]

Zu dieser Bestimmung ist zu bemerken, dass die Regel zwar die Möglichkeit eines Gewissenskonfliktes vorsah, eine eindeutige Lösung aber nicht vorschrieb. Sie hat sogar verschiedene Lösungen dieses Konflikts in ihren Andeutungen offen gelassen. Auf der einen Seite betont Franziskus – er spricht hier in der ersten Person! – die Gehorsamspflicht aller Brüder, auf der anderen scheint er diejenigen zu rechtfertigen, die sich verweigern, gegen ihre Seele und gegen die Regel zu gehorchen.

In der Tat entwickelte sich besonders deutlich in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts dieser Gewissenskonflikt zwischen Gehorsam und Armutsgelübde zu einem grundsätzlichen Gegensatz zwischen zwei Autoritätsprin-

---

[5] *Clareno*, Historia (Anm. 1), 208; der Verweis, welcher der Editorin entlaufen ist, betrifft eine Stelle, die sich auf Seite 37 der Edition von David Burr befindet: *Petrus Ioannis Olivi*, De usu paupere. The *Quaestio* and the Tractatus, ed. *David Burr*, Firenze/Perth 1992.

[6] Regula bullata, X, kritische Ausgabe in *Francisci Assisiensis* Scripta, ed. *Carlo Paolazzi*, Grottaferrata (Roma) 2009, 334: „Unde firmiter precipio eis, ut obediant suis ministris in omnibus que promiserunt Domino observare et non sunt contraria anime et Regule nostre."

zipien. Auf der einen Seite standen die Brüder, die das Recht der Ordensminister und der Amtskirche unterstrichen, die Lebenspraxis der franziskanischen Gemeinschaft zu bestimmen. Auf der anderen Seite standen die Brüder, die sich auf die Regel als entscheidendes Kriterium ihrer Lebenspraxis beriefen. Diese zweite, vorwiegend in Spiritualenkreisen verbreitete Position fand in der theologisch und kirchenpolitisch extremen These Ausdruck, die franziskanische Regel sei göttlich inspiriert und ihre Autorität sei deshalb derjenigen des Evangeliums gleich, weil diese Regel letzten Endes die Vollkommenheit des Apostolischen Lebens darstelle. Man könnte sich fragen, in wie fern eine solche These sich auf die in seinem Testament überlieferte Überzeugung des Franziskus zurückführen lässt, Gott selbst habe ihm die *forma vitae* seiner ersten Gruppe offenbart.[7] Wie dem auch sei, liegt es auf der Hand, dass eine solche göttliche Inspiration – nach der Auffassung einiger Grupperungen – die Möglichkeit ausschließt, dass kirchliche Autoritäten in diesen Fragen noch selbstständig Festlegungen treffen dürfen. Nicht einmal der Papst darf die franziskanische Regel ändern.[8] Die vier im Jahre 1318 auf dem Scheiterhaufen in Marseille hingerichteten Brüder, die in der *Historia* Clarenos wie selbstverständlich als Märtyrer erscheinen,[9] wurden nicht primär wegen ihres Armutseifers zum Feuertod verurteilt, sondern weil sie dem Papst das Recht absprachen, die Minderbrüder von ihren in der Regel fixierten Verpflichtungen zu dispensieren.[10]

---

7 *Franciscus Assisiensis*, Testamentum (Anm. 6), 396: „Et postquam Dominus dedit michi de fratribus, nemo ostendebat michi quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii."

8 Olivi hatte seinerseits behauptet, die Papstgewalt finde eine Grenze in der evangelischen Vollkommenheit; vgl. *Ludwig Hödl*, Die Lehre des Petrus Johannis Olivi O.F.M. von der Universalgewalt des Papstes. Eine Dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten (Mitteilungen des Grabmann-Institus der Universität München 1), München 1958.

9 *Clareno*, Historia (Anm. 1), 296–298; für eine Darstellung der Entwicklungen im Südfrankreich nach dem Tode Olivis, siehe man den Klassiker *Raoul Manselli*, Spirituali e Beghini in Provenza, Roma 1959.

10 Der Text des Urteils wurde von Sylvain Piron in der elektronischen Zeitschrift Oliviana unter dem Titel „Michael Monachus. Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia", in: Oliviana 2 (2006) ediert. Vgl. http://oliviana.revues.org/document36.html: „Et pertinaciter asseruerunt illam [fol. 48v] blasfemiam in sanctam sedem romanam, videlicet quod ea que in constitutione sive decretali de habitu et questu et similibus mandabantur, erant contra consilium Christi evangelicum et eorum votum de altissima et evangelica paupertate quam Christus servavit et apostolis ac professoribus evangelicis imposuit ad servandum, et quod nulli mortalium cum secura consciencia in hiis poterant obedire, prout in instrumento publico confessionis predictorum Iohannis, Deodati, Guillelmi et Poncii nobis per eundem Generalem Ministrum transmisso colligitur evidenter."

## 2. Usus pauper und Gewissen

Diese unglücklichen Brüdern und der zwanzig Jahre vorher verstorbene Petrus Johannis Olivi hatten nicht allein das gemein, was Clareno in seiner Schrift seinem historiographischen Ansatz gemäß unterstreicht und hervorhebt. Es war gewiss kein Zufall, dass in demselben Jahr, als in Marseilles die Scheiterhaufen entzündet wurden, auch die Grabstätte Olivis in Narbonne verwüstet wurde, um die Fortsetzung des spontan entstandenen Heiligen-Kultes zu unterbinden,[11] während eine „inner-franziskanische" Kommission noch vor einer päpstlichen Entscheidung seine Schriften verboten hat.[12] Dass sich diese Gruppen auf die Lehren Olivis bezogen und seine Gestalt im Laufe der Zeit mehr und mehr zu mythisch-symbolischer Größe erhob, darf uns nicht darüber hinweg täuschen, dass seine Position in der Frage des *usus pauper*, an der die Polemik sich schon in den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts entzündet hatte, viel differenzierter war, als die Überzeugungen seiner unglücklichen südfranzösischen Brüder und Anhänger.[13] Auch die Gewissensprobleme, die mit dieser Frage verknüpft waren, waren verschiedener Natur, wie ich hoffe, im Folgenden zeigen zu können.

Schon die Lektüre des Titels seiner [9.] *Quaestio de perfectione evangelica*, welche dem Thema des *usus pauper* gewidmet ist, macht von vorneherein deutlich, dass hier eine Frage anhand von subtilen Distinktionen auf einer theologisch höchst anspruchsvollen Ebene diskutiert werden sollte. Der Titel der von David Burr kritisch edierten *Quaestio* lautet nämlich: *Ob der* usus pauper *derart in dem evangelischen Rat der Armut und dem Armutsgelübde inbegriffen ist, dass ein derartiger* usus *dem Armutsgelübde wesentlich und vollinhaltlich zugehört?*[14] Im Laufe der Erörterungen Olivis wird klar, dass er hier früher vorgetragene Thesen gegen Einwände verteidigt. Er hatte offensichtlich schon zuvor argumentiert, dass der wesentliche Inhalt des franziskanischen Gelübdes nicht allein Verzicht auf jedes Eigentumsrecht ist, sondern auch, dass auch Beschränkungen hinsichtlich des Gebrauchs von Gütern in ihm liegen.

---

[11] *Jean-Louis Biget*, Culte et rayonnement de Pierre Dèjan-Olieu en Languedoc au début du XIV[e] siècle, in: *Alain Boureau / Sylvain Piron* (Ed.), Pierre de Jean Olivi (1248–1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société, Paris 1999, 277–308.

[12] *David Burr*, Olivi and Franciscan Poverty, The Origins of the Usus Pauper Controversy, Philadelphia 1989, 124–134, besonders für die erste Periode; *ders.*, The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis, University Park PA 2001, bes. 191–212. Für eine Analyse der Prozesse aus dem Standpunkt der Gegner Olivis und Ubertinos, *Eva Luise Wittneben*, Bonagratia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII., Leiden/Boston 2003, 17–106.

[13] *David Burr*, Did the Beguins understand Olivi?, in: Pierre de Jean Olivi (Anm. 11), Paris 1999, 309–318.

[14] *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 3: „Nono queritur an usus pauper includatur in consilio seu voto paupertatis evangelice ita quod sit de eius substantia et integritate."

Das bedeutet, dass nach dieser Auffassung die Minderbrüder keinesfalls alle Güter gebrauchen dürfen, sondern nur diejenigen, welche mit einer armen Lebensführung kompatibel sind.[15]

Zunächst scheint eine solche Behauptung selbstverständlich, wenn nicht sogar banal zu sein. Man möchte sich wundern, dass die Franziskaner am Ende des 13. Jahrhunderts darüber noch diskutieren konnten. In seiner *Apologia Pauperum* hatte aber Bonaventura von Bagnoregio ganz klar gemacht, dass franziskanische Armut nicht nur Eigentumsverzicht, sondern auch einen *usus arctus* der Güter impliziert.[16] Ein Franziskaner, bzw. eine franziskanische Gemeinschaft, die Luxusgüter in Gebrauch nimmt, würde gegen ihre Regel verstoßen, auch wenn sie solche Güter nicht in Besitz hätte. Johannes Peckham stimmte in dieser Frage mit Bonaventura völlig überein.[17] Auch die päpstliche Bulle *Exiit qui seminat* (1279) hatte unter dem Begriff *usus moderatus* eine ähnliche These verfochten.[18] In seinem Buch *Olivi and Franciscan Poverty. Origins of the usus pauper controversy* hat David Burr schon vor zwei Jahrzehnten gezeigt, dass sich die Diskussion nicht so sehr auf den Begriff *usus pauper* konzentrierte, sondern auf die Bestimmung der Beziehung dieses *usus pauper* zum franziskanischen Armutsgelübde.[19] Einige Kritiker des Ordens, vor allem die stets sich in Konkurrenz mit den Minderbrüdern befindlichen Dominikaner,[20] hatten behauptet, das franziskanische Gelübde sei zu anspruchsvoll und deshalb für das Seelenheil der Brüder höchst gefährlich, weil zu oft geschehen könnte, dass ein Franziskaner gegen seine Regel verstoße und damit allzu leicht eine Todsünde begehe.[21]

Auch in der Auffassung der franziskanischen Gegner Olivis stand aber außer Frage, dass die Brüder sich keinerlei Luxusgüter leisten dürften. Sie wandten jedoch ein, die These Olivis hätte zur Folge, dass auch die kleinsten Verstöße

---

[15] Ein interessanter Versuch, Olivis Lehre von *usus pauper* mit seiner wirtschaftsethischen Ansichten in Verbindung zu setzen in *Giacomo Todeschini*, Olivi e il mercator cristiano, in: Pierre de Jean Olivi (Anm. 11), 217–237.

[16] Vgl. z. B. *Malcolm D. Lambert*, Povertà Francescana, Milano 1995; bes. 123–135. Ich verweise auf die italienische Übersetzung, auch weil sie auf einer revidierten Version des Werkes basiert, die auf English nicht erschienen ist; *Jan Van den Eijnden*, Bonaventure twice on Evangelical Poverty. A Theologian with two handwritings in: Collectanea Francescana 70 (2000) 5–42.

[17] Zusammenfassend: *Roberto Lambertini*, Apologia e crescita dell'identità francescana (1255–1279), Roma 1990, 107–122.

[18] *Nikolaus III.*, Exiit qui seminat, in: Seraphicae Legislationis textus originales, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1897, 181–227; Der Text dieser Bulle aus dem Register des Papstes Nikolaus III. ist auch im Internet vorhanden: http://www.franciscan-archive.org/bullarium/exiit-l.html dazu *Roberto Lambertini*, Apologia e crescita (Anm. 17), 171–186; *Andrea Tabarroni*, Paupertas Christi et Apostolorum. L'ideale francescano in discussione (1322–1324), Roma 1990, 23–33.

[19] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 45–47.

[20] Zur dominikanischen Armutsauffassung *Ulrich Horst*, Evangelische Armut und Kirche: Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrunderts, Berlin 1992.

[21] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 66–68.

gegen den *usus pauper* eine Todsünde mit sich brächten, wenn man den *usus pauper* als wesentlichen Bestandteil des franziskanischen Gelübdes verstehe.[22] Darüber hinaus ließen sich die wirklichen Grenzen eines *usus pauper* nicht genau bestimmen, so dass der Minderbruder in vielen Fällen gar nicht wissen könne, ob er in seiner Praxis nun die Regel beachte oder sie verletze. Verzicht auf jedes Eigentumsrecht kann dem Gelübde wesentlich zugehören, weil es möglich ist, zweifellos zu bestimmen, ob jemand diese Norm einhält. Gebrauchsfragen dagegen lassen sich nicht auf dieselbe Weise regeln. Deshalb dürfen sie nicht zum Wesen des Armutsgelübdes gehören.[23]

Die Antwort Olivis auf diese Einwände ist lehrreich. Er lehnt sie keineswegs als bloße Ausreden ab;[24] trotzdem besteht er darauf, dass Eigentumsverzicht ohne einen *usus pauper* lächerlich und unglaubwürdig ist.[25] Wie er in einem seltenen Selbstzeugnis am Anfang seiner *Quaestio de usu paupere* schreibt: „So halte ich es für unzweifelhaft [...] dass durch die Exzesse des üppigen Gebrauchs und die mannigfachen Einnahmen dazu ‚der Teufel' die Zierde der höchsten Armut unsäglich in den Schmutz gezogen und durch wunderliche Verwirrung von skrupelhaftem Zweifel mit verwickelter Kasuistik gefesselt hat. Und das ist der Grund, warum ich für die höchste Armut vor allem einen unsäglichen Skandal fürchte."[26]

Aus diesen Worten geht klar hervor, dass die Debatte um den *usus pauper* nach Olivi eine entscheidende Rolle für das Schicksal des Minderbrüderordens gespielt hat.

Der Lösungsvorschlag Olivis besteht in dem Beweis, dass der *usus pauper* zwar im Armutsgelübde einbegriffen ist, aber auf eine „unbestimmte Weise"

---

[22] *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 11: „Item si hec sunt pauperibus evangelicis in precepto et voto, ergo in quolibet actu quo aliquis eorum iret eques vel calciatus vel vestibus non vilissimis sed bonis vel mediocribus indutus semper peccaret mortaliter. Sed hoc esset periculosissimum. Ergo etc."

[23] *Olivi*, Tractatus de usu paupere, VI, in: *Petrus Ioannis Olivi* De usu paupere (Anm. 5), 129: „Arguunt enim pauperem usum non posse cadere sub voto regule. Primo quia nullum votum potest convenienter fieri de eo quod nullo modo potest per rationem determinari, quia tunc multa pericula sequerentur, eo quod nullus posset scire gradum vel terminum usque ad quem deberet illud servare. Huiusmodi autem indeterminatio contingit in paupere usu."

[24] *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 35: „Ex hoc autem patet via ad tertium quod est difficilius predictis duobus, quomodo scilicet sub voto cadere possit [scil. usus pauper]."

[25] Z. B. *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 20: „Quando enim sapientes mundi vident et etiam simplices professorem paupertatis secundum usum opulentum et pomposum et ad opulentiam inhiantem <vivere>, ridiculosam omnino iudicant paupertatis talis professionem."

[26] *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 25: „Unde indubitanter perpendo quod [...] per opulenti usus excessus et varios questus eius decorem paupertatis altissime ineffabiliter fedavit et miranda perplexitate scrupulosarum dubietatum et laqueorum nodossisimorum astutissime vinculavit. Et hoc est per quod super omnia timeo paupertati altissime scandalum ineffabile generari." Diese freie Übersetzung des lateinischen Textes ins Deutsche entnehme ich von *Johannes Schlageter*, Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Iohannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut, Werl/Westfalen 1989, 18.

(*indeterminate*).[27] Das bedeutet, dass erstens die Grenzen dieses *usus* nicht genau bestimmbar sind, und zweitens, dass nicht jeder Verstoß gegen die Regel hinsichtlich des Gebrauchs automatisch zu einer Todsünde werden muss.[28] In solchen Fragen muss man stets mit einer zulässigen Abweichung rechnen. Auf den ersten Blick könnte eine solche Antwort als eine scholastische Scheinlösung erscheinen, die mit *ad hoc* erfundenen subtilen Distinktionen dem wirklichen Problem auszuweichen versucht. Bei näherer Betrachtung kann sich diese Lösung der Streitfrage jedoch als höchst aufschlussreich erweisen. Zuerst zeigt Olivi damit, dass ihm Kultur und Denkstil der anderen franziskanischen Theologen seiner Zeit völlig vertraut waren. Er erscheint hier als in das intellektuelle Milieu seines Ordens vollkommen integriert, was bei einem Gelehrten, der lange Jahre seines Lebens als *lector* in den Ordenstudien von Montpellier, Florenz und Narbonne tätig war, auch gar nicht besonders überraschend ist. Von einer Sehnsucht nach einer einfältigen franziskanischen Vergangenheit, in der die Franziskanerbrüder vorwiegend bildungsfern waren, ist bei ihm, in Gegensatz zu seinem Bewunderer Clareno, keine Spur zu finden.[29] Die Teilnahme seines Ordens an Predigt und Seelsorge, und die daraus folgende Errichtung eines franziskanischen Bildungssystems stellt Olivi gar nicht in Frage.[30] Er ist aber davon überzeugt, dass seine Mitbrüder auch in der ihnen aufgegebenen Phase der geschichtlichen Entwicklung ihres Ordens ihrem Armutsideal noch treu bleiben können,[31] unter der Bedingung, dass sie sich nicht mit einer bloß formalen Definition der Armut zufrieden geben.

---

[27] *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 36–37: „Causa autem huius est tum quia votum tale non cadit super materiam suam sub certa prefixione termini, et ut ita dicam non habet medium indivisibile [...]Pauper igitur usus cadit sub voto indeterminate."

[28] *Olivi*, Quaestio de usu paupere (Anm. 5), 37: „Unde non omnis deviatio a paupere usu in professoribus suis mortale inducit, sed quando est talis aut tanta quod pensatis hinc inde cirmcumstanciis potius debet censeri dives usus quam pauper" ; Weitere Äusserungen zum Thema in: *David Burr / David Flood*, Peter Olivi: On Poverty and Revenue, in: Franciscan Studies 18 (1980) 18–58; *David Flood*, Peter Olivi Quaestio de mendicitate. Critical Edition, in: Archivum Franciscanum Historicum 87 (1997) 287–347.

[29] Harte Kritik von Olivi an die „Eremiten" in seinem Tractatus de usu paupere (Anm. 5), 129: „Ex predicto autem errore quidam fatui instinctu dyabolico incitati statum istum deserendo transvolaverunt ad vitam stultorum heremiticam, credentes se posse perfectiorem regulam instituere et servare. Absit autem a me talis apostaticus error..." ; vgl. *R. Manselli*, Divergences parmi le mineurs d'Italie et de la France méridionale, in: Les Mendiants en pays d'Oc au XIII$^{e}$ siècle, Toulouse 1973, 355–374

[30] Man siehe zum Beispiel sein biblisches *Principium*, das unter dem Titel *De studio* von G. und D. Flood ediert wurde: *Gedeon Gál / David Flood* (Hg.) Peter John Olivi on the Bible, St. Bonaventure NY 1997, 20–33.

[31] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 137, verweist auf *Aquilino Emmen / Feliciano Simoncioli*, La dottrina dell'Olivi sulla contemplazione, la vita attiva e mista, in: Studi francescani 60 (1963) 382–445; Studi Francescani 61 (1964) 108–167; in der quaestio *An studere sit opus de genere suo perfectum* schreibt Olivi (Seite 151 dieser Edition): „Studere ergo in Sacra scriptura est perfectivum et viro perfecto competens, informatum conditionibus et circumstantiis supradictis; et etiam studere in aliis scientiis, quantum est necessarium et utile ad praedicta."

Auch von einem „Rigorismus" von Olivi kann schwerlich die Rede sein, zumal er seinem *usus pauper* keine festen Grenzen zieht.[32] David Burr, dessen Interpretation dieses Aspekts der Kontroverse ich mich anschließe,[33] hat sich zu Recht gefragt, ob die Position Olivis, wenn man sie so interpretiert, wirklich so weit entfernt von derjenigen seiner Gegner war. Im Prinzip lehnten beide Debattanten jegliche Exzesse gegen die Regel ab;[34] angesichts der Zweifelsfälle in der täglichen Praxis wollten aber die einen das Gewissen der Brüder entlasten, indem sie die schwer bestimmbare Gebrauchsfragen vom Wesen des Gelübdes ausschlossen. Olivi seinerseits war bereit zuzugeben, dass die meisten der leichteren (nicht der schwerwiegenden) Vorstoße gegen die Regel keine Todsünden waren. Für die konkrete Praxis des Alltags hätten solche Meinungsunterschiede vielleicht – auch den Erwartungen Olivis zum Trotz – keine großen Änderungen mit sich gebracht.[35] Wenn es so ist, öffnet sich die Frage, warum sich der Streit um den *usus pauper* so unerbittlich auf eine Entscheidung um Leben und Tod entwickelt hat.

Man könnte den Verdacht hegen, dass die Lehre des *usus pauper* Privilegien in Frage stellte, welche von Seiten der Privilegierten nicht unmittelbar und öffentlich, sondern nur mittels eines Angriffs auf die theoretischen Schwächen der Lehre Olivis verteidigt werden könnten. Eine solche Erklärung müsste aber notwendigerweise die sittliche Aufrichtigkeit der Gegner Olivis in Zweifel ziehen.[36] Die Tatsache, dass Olivi selber manchmal das gemacht hat, ist selbstverständlich kein guter Grund dafür, dass heutige Historiker es auch tun.[37] Man sollte deshalb auch einen anderen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Positionen nicht unterschätzen, den meines Erachtens David Burr sehr einsichtig erkannt hat.[38] Wie wir schon gesehen haben, waren sich beide Parteien dessen bewusst, dass es unmöglich ist, die Grenze zwischen *usus pauper*

---

[32] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 70.

[33] Über Burrs Beitrag zur Olivi-Forschung *Sylvain Piron*, The Formation of Olivi's Intellectual Project, in: Oliviana 1 (2003) http://oliviana.revues.org/index8.html; *Kevin J. Madigan*, The History of Thirteenth-Century Biblical Exegesis , in: Oliviana 1 (2003), oliviana.revues.org/index10.html

[34] Olivi selber muss einräumen, dass auch seine Gegner den *usus pauper* für wichtig halten: *Olivi*, Tractactus de usu paupere (Anm. 5), 131: „Insuper ne videantur dicere quod secundum hoc possemus vivere ita laute et splendide sicut reges, dicunt quod usus regum et si non sit directe contra votum nostre professionis vel contra precepta regule, est tamen contra mentem eius."

[35] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 138: „Olivi insists that usus pauper is part of the vow and his opponents insists that it is not; yet when one attempts to explore the practical implications of hat difference one finds them hard to delineate... Thus one might ask whether an ideal convent as envisaged by Olivi would be strikingly differ from the one proposed by at least one faction among his opponents."

[36] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 138–139.

[37] Vgl. z. B. seine Darstellung seiner Gegner im Matthäuskommentar, *Kevin Madigan*, Olivi and the Interpretation of Matthew in the High Middle Ages, Notre Dame, Indiana 2003, 95–97; 113–115; für Olivis Armutsauffassung in diesem Kommentar, siehe 98–113.

[38] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 144–146, wo er auch auf die Theorie des „okay-world" des Soziologen Peter Berger verweist.

und *usus opulentus* (um eine Wendung Olivis zu benutzen) genau zu ziehen. Aus dieser gemeinsamen Feststellung zogen sie aber grundverschiedene Folgerungen. Für die Gegner Olivis war diese Unbestimmtheit die Quelle einer Unsicherheit, vor der sie zurückschreckten.[39] Für Olivi gehört diese Unsicherheit zum Wesen des franziskanischen Lebens: Jeder Minderbruder ist ständig der Gefahr ausgesetzt, im Wirrwarr des Alltags Fehler zu machen, Sünden zu begehen.[40] Seine Gegner wollten das Gewissen der Brüder entlasten; die Antwort Olivis lautete, mehr oder weniger implizit: Wenn man sich verpflichtet, die evangelische Armut im Alltagsleben zu verwirklichen, kann und darf das Gewissen überhaupt nicht entlastet werden. Dies bleibt die Aufgabe jedes Regelvollzugs.

*Zusammenfassung*: Es ist sehr bekannt, dass der Kontroverse um den *usus pauper*, und im Allgemeinen um die Observanz der Regel im Franziskanerorden für viele Minderbrüder, vor allem aber für die so genannten „Spiritualen" Gewissensprobleme mit sich brachte. Dabei denkt man an die Spannung zwischen Armutsgelübdes und Gehorsamsgelübde, besonders gegenüber den Ordensoberen und dem Papst. In Anlehnung an die Interpretation David Burrs zeigt dieser Beitrag, dass es im Streit um den *usus pauper* auch einen weiteren Gegensatz gab. Auf der einen Seite diejenigen, die das Gewissen des einzelnen Mitbruder in der alltäglichen Praxis entlasten wollten, auf der anderen Seite Franziskaner, wie Olivi, welche bereit waren, die in jedem Regelvollzug implizierten Gewissenfragen auf sich zu nehmen.

*Summary*: It is well known that the controversy over *usus pauper* and surrounding the observance of the Rule in the Franciscan Order in general entailed conflicts of conscience for many Friars Minor, but especially for the so-called „Spiritual Franciscans". These involve the tension between the vow of poverty and the vow of obedience, in particular to superior generals and to the Pope. Following David Burr's interpretation, this contribution shows that there was an additional antagonism in the dispute over *usus pauper*: on the one hand those who wanted to relieve the conscience of the individual friar in his daily activity, on the other hand Franciscans, such as Olivi, who were ready to take on the questions of conscience implied in every attempt to live according to the Rule.

---

[39] *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 141: „the problem does not merely lie in the low standard of living implied by usus pauper, however. It also lies in the indeterminacy of that standard. There is no way of specifying precisely what the individual should eat, what he should wear, or where he should live in order to observe it. Thus anyone vowing usus pauper could never be sure whether he was observing it or not."

[40] Das ist mit dem Problem des Gehorsams verbunden. Siehe *Burr*, Olivi and Franciscan Poverty (Anm. 12), 169–172; Olivi glaubt nicht, dass die Franziskaner unter Verweis auf die Entscheidung der Ordensoberen das eigene Gewissen entlasten dürfen; Vgl. *Olivi*, De oboedientia, in: Peter Olivi (Anm. 30), 367–406, hier 402–404: „tanta enim est praeminentia altissimae paupertatis quod sine ea non potest esse oboedientia in culmine suo." In diesem Text spricht Olivi auch von Grenzen des Gehorsams. Spannungen zwischen Armut und Gehorsam kommen auch in den Texten Olivis klar zutage, die Marco Bartoli unter dem Titel *Quaestiones de romano pontifice* editiert hat: *Petri Iohannis Olivi* Quaestiones de romano pontifice, ed. *Marco Bartoli*, Grottaferrata (Roma) 2002.

# Göttliche Autorität und menschliche Autorität

## Durandus von Saint-Pourçain und Hervaeus Natalis (Hervé de Nédellec), zwei Dominikaner in Konflikt zu Beginn des 14. Jahrhunderts

*von Patrizia Conforti*

Der Konflikt zwischen Durandus von Saint-Pourçain und Hervaeus Natalis ist weitgehend Teil der Debatte, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts im Dominikanerorden über die Rezeption der Lehre des Thomas von Aquin geführt wird. Während die Generalkapitel des Predigerordens die Brüder auffordern, der Lehre des Thomas zu folgen und sie zu verteidigen, zögert Durandus nicht, diese Verpflichtung zu kritisieren, die die Auffassung eines bestimmten Lehrers über die Wahrheit selbst stellt, die Autorität einer menschlichen Vernunft über die göttliche Autorität.[1]

Durandus, um 1270/5 in der Auvergne geboren, bei den Dominikanern in Clermont eingetreten und dann nach Paris[2] gesandt, kommentiert 1307–1308 erstmals die *Sentenzen*. Isabel Iribarren[3] nimmt an, dass diese erste Version des Kommentars wohl in dem *studium* einer Ordensprovinz und nicht an der Universität von Paris verfasst wurde.[4] Seine Lehre löst schnell eine Reaktion des Ordens auf institutioneller Ebene aus. Durandus ist gezwungen, um 1310–1312 eine zweite Version seines Kommentars zu verfassen (diese zweite Redaktion entspricht vermutlich seiner Lektüre der *Sentenzen* während seines Studiums in Paris).[5] Auf Anordnung des Ordensmeisters Berengar von Landorra entschei-

---

1 Vgl. *Gilles Emery*, Dieu, la foi et la théologie chez Durand de Saint-Pourçain, in: Revue thomiste 99 (1999) 659–699.

2 Der Name Durandus wird in einer Urkunde über den Aufruf zum Konzil von Philipp dem Schönen gegen Bonifatius VIII. erwähnt; dieses Dokument beweist, dass Durandus im Jahre 1303 im Kloster St. Jacques in Paris gelebt hat. Vgl. *Isabel Iribarren*, Durandus of St Pourçain. A Dominican Theologian in the Shadow of Aquinas, Oxford 2005, 1–16, hier 1; *Josef Koch*, Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts. I. Teil. Literargeschichtliche Grundlegung, Münster i.W. 1927, 395–409.

3 Vgl. *Isabel Iribarren*, L'antithomisme de Durand de Saint-Pourçain et ses précédents, in: Revue thomiste 108 (2008) 40; *dies.*, Durandus (Anm. 2), 2.

4 Vgl. *Iribarren*, Durandus (Anm. 2), 2, Anm. 6. Die Autorin übernimmt, gegen die Meinung von Koch, die Chronologie von *Anneliese Maier*, Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den ‚Cancellarius' nach der Handschrift Ripoll 77bis in Barcelona, in: Ausgehendes Mittelalter, Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, I, Rom 1964, 151–152; und von *Chris Schabel / Russell L. Friedman / Irene Balcoyiannopoulou*, Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St Pourçain on Future Contingents, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 71 (2001) 184–215.

5 *Iribarren*, L'antithomisme (Anm. 3), 41.

det das Generalkapitel von Metz im Jahre 1313, die erste und die zweite Redaktion des *Sentenzenkommentars* von Durandus von einem Sachverständigenausschuss prüfen zu lassen. Der Ausschuss wird von Hervaeus Natalis geleitet; ihm gehören zwei weitere Dominikanertheologen an: Johannes von Neapel und Petrus de Palude. Im Jahre 1314 veröffentlicht er eine Liste von 93 Sätzen, die als gefährlich, falsch oder ketzerisch angesehen werden.[6]

Das Generalkapitel von Metz wendet sich auch gegen alle Brüder, deren Lehre in Widerspruch zu der des Thomas[7] steht, wie es auch schon das Generalkapitel von Zaragoza im Jahre 1309 getan hatte.[8]

Durandus antwortet mit den *Excusationes*, deren Text verloren gegangen ist, und denen Hervaeus die *Reprobationes excusationum Durandi* (circa 1314) entgegenstellt.[9]

Der erste Ausschuss, der die beiden ersten Versionen des *Sentenzenkommentars* von Durandus prüfen soll, und dem der große Gegenspieler des Durandus, sein Mitbruder Hervaeus Natalis angehört, beschäftigt sich zunächst mit den als „gefährlich", „falsch" oder „ketzerisch" eingestuften Thesen. Dann fokalisiert sich die Zensur auf seinen Antithomismus. Im Jahre 1317 erstellt eine zweiter Ausschuss – gemäß der Direktiven des Generalkapitels von Montpellier von 1316, die erneut empfehlen, sich der „doctrina communis" anzu-

---

6 Diese Liste findet sich in: *Josef Koch*, Die beiden gegen Durandus de S. Porciano gerichteten Irrtumslisten, in: Kleine Schriften, II, Rom 1973, 52–72.

7 Vgl. Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum, *Benedictus Maria Reichert* (Hg.), Bd. II, Stuttgart/Rom 1988 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 4), 64–65: „Cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino *sanior et communior* reputetur, et eam ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus districte, quod nullus frater legendo, determinando, respondendo audeat assertive tenere contrarium eius, quod *communiter* creditur de opinione doctoris predicti, nec recitare aut confirmare aliquam singularem opinionem contra communem doctorum sententiam in hiis, que ad fidem vel mores pertinere noscuntur, nisi reprobando et statim obiectionibus respondendo. Quicumque autem per provincialem vel eius vicarium, qui super hiis inquirere teneantur, ex certa sciencia in aliquo premissorum inventus fuerit deliquisse, per eosdem, cum eis legitime constiterit, a lectoratus officio vel studio absolvatur in penam; si tamen alias de huiusmodi sit notatus. Quod si ex talibus opinionibus pertractatis scandalum sit subortum, volumus, quod acrius puniatur et ad revocandum nichilominus compellatur. Lectores quoque de textu biblie plus solito legant et in lectura de sentenciis ad minus tres vel quatuor articulos de doctrina fratris Thome pertractent, prolixitate onerosa vitata. Nullus eciam ad studium Pariseinse mittantur, nisi in doctrina fratris Thome saltem tribus annis studuerit diligenter."

8 Ebd., 38: „Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino, et in eadem scolares suos informent, et studentes in ea cum diligentia studere teneantur. Qui autem contrarium fecisse notabiliter inventi fuerint nec admoniti voluerint revocare, per priores provinciales vel magistrum ordinis sic graviter et celeriter puniantur, quod sint ceteris in exemplum."

9 Vgl. *Iribarren*, Durandus (Anm. 2), 5; teilweise Veröffentlichung der Reprobationes in: *Raymond M. Martin*, La controverse sur le péché originel au début du XIV$^{e}$ siècle. Textes inédits, Louvain 1930, 373–390.

schließen, das heißt der Lehre des Thomas von Aquin[10] – eine neue Liste von 235 Artikeln, die Thesen „contra Thomam" darstellen.[11] Diesem Ausschuss gehören Johannes von Neapel, Petrus de Palude und Jakob von Lausanne an.

Zwischen 1318 und 1327 verfasst Durandus eine dritte Version seines *Sentenzenkommentars*. Diese dritte Version findet sich in den gedruckten Versionen, die wir heute noch benutzen.[12]

Trotz dieser Schwierigkeiten verfolgt Durandus eine beachtliche kirchliche Karriere: Papst Clemens V. ernennt ihn im Jahre 1313 zum Meister des Heiligen Palastes in Avignon. Dieses Amt wird 1316 von Papst Johannes XXII. bestätigt. Später wird er zum Bischof von Limoux (1317), von Le Puy (1318) und von Meaux (1326) ernannt.

Aus der Zeit in Avignon stammt eine Reihe von *Quolibeta*, die Durandus weitgehend in seinen letzten *Sentenzenkommentar* aufnimmt. Hervaeus stellt ihnen die Correctiones[13] gegenüber.

Hervaeus Natalis, der nach 1250 in der Bretagne geboren wurde, beginnt seine Lehrtätigkeit im Dominikanerorden im Jahre 1302 mit seinem *Sentenzenkommentar*. Im Jahre 1303 studiert er in Paris. Um Ostern 1307 wird er zum Magister ernannt. Er lehrt zwei Jahre in Paris, dann wird er 1309 zum Provinzial von Frankreich ernannt. Im Jahre 1318 wird er in Lyon zum Ordensmeister gewählt. Er bleibt es bis zu seinem Tod im Jahre 1323.[14]

---

[10] Vgl. Acta (Anm. 7), 93: „Cum quidam tractatus, scripta sive reportaciones theologie a fratribus nostri ordinis compilati sine examinacione et approbacione ordinis contra constituciones publicati, fratres a *communi et salubri doctrina* retrahant et possint saltem simplicibus dare occasionem errandi, volumus et ordinamus, quod priores provinciales in suis capitulis provincialibus de consilio diffinitorum studeant de tali remedio providere, quod huic defectui salubriter obvietur, dictumque remedium, quam cito poterunt, studeant magistro ordinis intimare, et ipse videat, si circa tale remedium sit aliquid immutandum." Der Name des Thomas von Aquin wird hier nicht ausdrücklich erwähnt, aber der Ausdruck „communis et salubris doctrina" verweist auf den anderen Ausdruck „cum doctrina venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino *sanior et communior* reputetur" des Generalkapitels von Metz (vgl. Anm. 7). Wir können also daraus schliessen, dass das Kapitel von Montpellier ebenfalls die Übernahme der Lehre von Thomas von Aquin betont.

[11] Diese Liste findet sich ebenfalls bei *Josef Koch*, Die beiden gegen Durandus de S. Porciano gerichteten Irrtumslisten, in: Kleine Schriften, II, Rom 1973, 72–118.

[12] Vgl. *D. Durandi a Sancto Porciano* In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII, Typographia Guerraea, Venedig 1571 (Neuauflage in 2 Bd.: Ridgewood, USA 1964). Eine elektronische Fassung dieses Werkes findet sich auf der Webseite des Kölner Thomas-Instituts: www.thomasinstitut.uni-koeln.de/en/forschung/durandus/durandus-text.html (letzte Konsultation: 21. März 2011). Diese Version korrigiert offensichtliche Fehler, stellt die mittelalterliche Schreibweise wieder her und deutet die Quellen an. Eine kritische Ausgabe, die auch die erste Fassung berücksichtigt, ist im Thomas-Institut in Bearbeitung.

[13] Vgl. *Magistri D. Durandi a Sancto Porciano* Quolibeta avenionensia tria, hg. v. *Prospero T. Stella*, Zürich 1965; die *Correctiones* finden sich S. 293–326.

[14] Für eine komplette Biographie und Bibliographie von Hervaeus Natalis, vgl. *Thomas Marschler*, Hervaeus Natalis, in: *David Berger / Jörgen Vijgen* (Hg.), Thomistenlexikon, Bonn 2006, 266–273.

## 1. Die Autorität des Thomas von Aquin

Man hat die Philosophie des Durandus als „kritischen Rationalismus“ bezeichnet, der einen besonderen Schwerpunkt auf theologische und philosophische Argumente legt und jede Lösung ablehnt, die auf unsicheren Grundlagen beruht.[15] Durandus beansprucht seine Freiheit seinem Mitbruder Thomas gegenüber. Ich zitiere aus dem Vorwort zu seinem *Sentenzenkommentar*: „Von jemandem zu verlangen oder ihn zu zwingen, eine Lehre, die nicht in Einklang steht mit dem, was ein bestimmter Lehrer geschrieben hat (man erkennt hier Thomas von Aquin), nicht zu verkünden oder zu veröffentlichen, heißt diesen Lehrer über die heiligen Kirchenlehrer zu stellen, der Suche nach der Wahrheit den Weg zu verstellen und dem Wissen ein Hindernis in den Weg zu legen; es bedeutet nicht nur, das Licht der Vernunft zu verstecken, indem man es unter den Scheffel stellt, sondern es mit Gewalt zu ersticken.“[16]

Durandus stellt also zunächst die „heiligen Kirchenlehrer“ dem Thomas gegenüber, vor allem die Kirchenlehrer des Westens, die die römische Kirche gefeiert hat: Augustinus, Gregor, Ambrosius und Hieronymus. Aber in einem nächsten Schritt zitiert er Augustinus: „Du hast dich nicht meinen Schriften zu unterwerfen, als ob es kanonische Schriften wären“[17], um die Autonomie der theologischen Vernunft gegenüber jeder menschlichen Tradition zu behaupten. Diese theologische Vernunft unterwirft sich nur dem Glauben: „In Bezug auf den Glauben müssen wir der Autorität der Schrift weit mehr zustimmen als der Autorität einer menschlichen Vernunft: denn das göttliche Wissen, das die Heilige Schrift zum Ausdruck bringt, übersteigt die menschliche Erkenntnis mehr als menschliches Wissen das der Tiere übersteigt. Und jeder Mensch, der zugunsten einer menschlichen Autorität auf seine Vernunft verzichtet, verfällt in die Unvernunft der Tiere („incidit insipientiam bestialem“): ‚man hat ihn mit dem Vieh verglichen, das der Vernunft beraubt ist, und er ist ihnen gleich geworden‘ [Ps 48,13–21].“[18]

---

[15] Vgl. *Emery*, Dieu (Anm. 1), 662; *Koch*, Durandus (Anm. 2), 187–196; *Jean-Luc Solère*, Thomistes et antithomistes face à la question de l’infini créé: Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec et Jacques de Metz, in: Revue thomiste 97 (1997) 243–244.

[16] *Emery*, Dieu (Anm. 1), 663 – *Durandi* In Sent. (Anm. 12), Bd. 1, 1vb, n° 12 – Praefatio: „...compellere seu inducere aliquem, ne doceat vel scribat dissona ab ijs, quae determinatus Doctor scripsit, est talem Doctorem praeferre sacris Doctoribus, praecludere viam inquisitioni veritatis, et praestare impedimentum sciendi, et lumen rationis, non solum occultare sub modio, sed comprimere violenter.“

[17] *Augustin d’Hippone*, La Trinité, III, 2, Turnhout 1997 (Bibliothèque Augustinienne 15), 272–273.

[18] *Emery*, Dieu (Anm. 1), 663–664, Vorwort von Durandus – *Durandi* In Sent. (Anm. 12), Bd. 1, 1vb, n° 12 – Praefatio: „...in hiis, quae fidem tangunt plus acquiescere debeamus autoritati sacrae scripturae, quam cuicumque rationis humanae, quia divina notitia, quam exprimit sacra scriptura, plus excedit humanam notitiam, quam humana notitia bestiales: tamen omnis homo dimittens rationem propter autoritatem humanam, incidit in insipientiam bestialem, ut comparatus sit iumentis insipientibus et similis factus sit illis.“

Paradoxerweise ist Durandus inspiriert von der grundlegenden Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen der Autorität der Schrift (die der Theologie ihre Argumentationsprinzipien liefert), der Autorität der Kirchenlehrer (funktionell für die theologische Argumentation, aber nur „wahrscheinlich") und der der menschlichen Vernunft (die natürliche Vernunft und die philosophischen Traditionen, die nur „externe" Argumente der Theologie sind).

Für Durandus besteht die Theologie in der unmittelbaren Anwendung der Vernunft auf die Gegebenheiten des Glaubens.

## 2. Glaube, Schrift und Lehrautorität in der Kirche

Die Positionen des Durandus von Saint-Pourçain und seines Ordens, darunter auch die seines Mitbruders und Gegenspielers Hervaeus Natalis, unterscheiden sich also in der Frage der Autorität des Thomas von Aquin. Aber die beiden Dominikaner nehmen zu anderen Anwendungen des Begriffs der Autorität Stellung, vor allem bezüglich der Heiligen Schrift und der weltlichen und kirchlichen Jurisdiktion.[19]

Laut Elisabeth Lowe gesteht Hervaeus Natalis der institutionellen Kirche und ihrer Tradition erhebliche dogmatische Autorität zu, weit mehr als Durandus. Sie beweist ihre These folgendermaßen: nach Hervaeus ist der Glaube das, wodurch die Menschen an Christus und an die von der Kirche geglaubten Wahrheiten glauben.[20] Die Ketzer sind diejenigen, die den Artikeln des Glaubens, dem Inhalt der Schrift und den von der Kirche bestimmten Dingen nicht zustimmen.[21] Außerdem sagt Lowe[22], dass, nach Hervaeus, die Kirche und ihre Tradition dazu beitragen können – und sie haben das Recht, es zu tun –, die Lücken in der Schrift hinsichtlich bestimmter Themen zu füllen. Christus hat eine Menge gesagt und getan, was sich nicht in der Bibel findet, wie Dionysius Areopagita sagt, aber das reicht nicht aus, die Lehren und Praktiken der Kirche

---

19 Vgl. *Elisabeth Lowe*, The Contested Theological Authority of Thomas Aquinas. The Controversies between Hervaeus Natalis and Durandus of St. Pourçain, New York/London 2003, besonders 116f.

20 *Hervei Natalis Britonis* In quatuor Libros sententiarum Commentaria. Quibus adiectus est eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papae, Dionysius Moreau, Paris 1647 (Nachdruck: Farnborough Hants., England 1966), 359a – L. IV, d. 13, q. 2, ad secundum: „... fides est per quam homo credit Christo et eis quae credit Ecclesia".

21 Ebd., 358a – L. IV, d. 13, q. 2, respondeo: „... fides respicit duo, scilicet ipsum cui credit, scilicet ipsum Dominum nostrum Iesum Christum, cuius vicem supplet summus Pontifex in Ecclesia et ipsa dicta sive credita, idest, articulos fidei et dicta sacrae scripturae et quae determinantur ab Ecclesia, et utiliter tenentur."

22 Vgl. *Lowe*, The Contested Theological Authority (Anm. 19), 116–117.

zu diskreditieren.[23] Dionysius erklärt dieses Schweigen durch den Willen (und die Notwendigkeit), öffentlichen Spott zu vermeiden.[24]

Lowe stellt der Position von Hervaeus die des Durandus gegenüber, nach der der Heiligen Schrift nichts hinzugefügt werden kann. Wenn es etwas in der Heiligen Schrift gäbe, das nicht angemessen wäre, den Glauben wachsen zu lassen, die einfachen Leute zu erziehen oder mit den Ketzern Streitgespräche zu führen, so müsse man sich, schreibt Durandus, auf das Glaubensbekenntnis, das Credo beziehen.[25] Also höchste Autorität des Glaubens und der Heiligen Schrift gegenüber den möglichen Interpretationen der Kirche? Durandus scheint in der Tat die Autorität der Schrift zu loben, wenn er sich auf den folgenden Vers aus dem Ecclesiasticus (Kapitel 24, Vers 31 in der lateinische Bibel) bezieht: „Wer mich verkündet, wird das ewige Leben haben."[26]

Aber Emery ist mit der von Lowe vorgeschlagenen Interpretation nicht einverstanden. Seiner Meinung nach ist die Autorität des Glaubens und der Schrift auch für Durandus mit der Autorität der Kirche verbunden. Es ist übrigens auch zu beachten, dass der Verweis seitens Hervaeus auf diese Worte und Taten Christi, die nicht in der Heiligen Schrift zu finden sind, auf den *Sentenzenkommentar* des Petrus Lombardus zurückgeht, den Thomas von Aquin und Durandus ebenfalls, wie Hervaeus, im Rahmen einer dem Sakrament der Firmung geweihten Frage kommentiert haben (von dessen Einsetzung in der Schrift eben nicht die Rede ist).[27] Durandus scheint sogar, zusätzlich zu den *Senten-*

---

[23] Vgl. *Lowe*, The Contested Theological Authority (Anm. 19), 203, Anm. 62. Lowe verweist auf die d. 13, q. 2 des IV. Buches, aber es handelt sich tatsächlich um die d. 7, q. 1, art. 3, ad primum des IV. Buches – *Hervei* In Sent. (Anm. 20), 337b: „Et si dicatur quod hoc non invenitur in Evangelio. Dicendum, quod multa facta sunt a Christo, quae non sunt scripta in Evangelio secundum quod dicit Dionysius quod forma omnium sacramentorum, exceptis baptismo et Eucharistia, non est scripta a Christo ne scriptura ad infideles veniret et deriderent nos ungentes nos oleo."

[24] Vgl. Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, hg. v. *Maurice de Gandillac*, Paris 1989, 324 – La Hiérarchie ecclésiastique, VII, III, § 10: „Quant aux invocations consécratoires, il serait sacrilège d'en révéler le sens par écrit et de dévoiler au public leurs mystérieuses significations et la puissance que Dieu opère en elles. Comme l'enseigne notre sainte tradition, c'est en les apprenant par des initiations entièrement soustraites à la risée publique, en t'élevant spirituellement par l'habitude d'une vie plus sainte, en te perfectionnant dans l'amour de Dieu et dans l'amour des œuvres saintes que tu atteindras, illuminé par Celui qui est le principe de tout sacrement, à la science suprême de ses mystères."

[25] *Durandi* In Sent. (Anm. 12), Bd. 2, 259rb, n° 10 – L. III, d. 25, q. 2, ad primum: „... supra sacram scripturam nihil addendum est quod sit dissonum sacrae scripturae ipsam in aliquo diminuens, aut corrumpens, sed bene potest addi illud quod per sacram scripturam habet amplius declarari, secundum illud Eccle. 14 [24, 31]. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt, ea enim quae sparsim continentur in sacra scriptura, et sunt ad credendum magis necessaria, utile est de sacra scriptura excerpere, et in unum colligere ad faciliorem instructionem simplicium et contra versutiam haereticorum, et sic factum est per symbolum."

[26] Vgl. Anm. 25: „Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt."

[27] *Sancti Thomae Aquinatis* Commentum in quatuor libros Sententiarum, II, Parma 1858, 567b – L. IV, d. 7, q. 1, art. 1, ad primum: „Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem huius sacramenti est triplex opinio. Una enim dicit, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a

*zen*[28], die *Summa theologiae* des Thomas gelesen zu haben, und er erklärt dieses Schweigen der Heiligen Schrift mit der Schrift selbst, indem er den Evangelist Johannes im Kapitel 20, Vers 30 zitiert (und nicht nur einfach den Dionysius Areopagita, gemäß den *Sentenzen* des Thomas von Aquin, wie es Hervaeus gemacht hatte): „Noch viele andere Zeichen, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern gewirkt."[29]

Wenn Durandus das „primum creditum", die erste geglaubte Wahrheit sucht, die alle anderen enthält, so folgt er laut Emery nicht der Tradition, die dabei vom Geheimnis des dreieinigen Gottes oder des fleischgewordenen Wortes spricht, sondern für ihn ist diese erste geglaubte Wahrheit die *Autorität, die der Kirche durch Gottes Handeln gegeben wird*: „Obwohl es viele komplexe [Dinge des Glaubens] gibt, glaube ich, dass es unter ihnen eine erste geglaubte Wahrheit gibt, die der Grund ist, alle anderen [Glaubenswahrheiten] zu glauben und auf die letztlich alle Objekte des Glaubens zurückzuführen sind: und dieses erste Objekt besteht darin zu glauben, dass die Kirche durch den Heiligen Geist geführt wird. Dies erscheint offensichtlich: wir glauben, dass Gott dreieinig und einer ist, dass der Sohn Mensch geworden ist und gelitten hat, und dergleichen, weil die Schrift es sagt, die Schrift, die wir für inspiriert und von Gott geoffenbart halten. [...] Aber mehr noch, wir glauben, dass die Schrift von

---

Christo nec ab Apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio; et dicunt quod Dominus rem sacramenti huius sine sacramento conferebat manus imponendo, similiter et Apostoli, eo quod ipsi confirmati fuerunt immediate a Spiritu sancto. Et hoc videtur valde absurdum: quia secundum hoc Ecclesia tota die posset nova sacramenta instituere, quod falsum est, cum ipsi non sint latores legis, sed ministri, et fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit; et praeterea in littera dicitur de tempore Apostolorum [*Nicolai* (ex Eusebio Papa)]: *Non ab aliis quam ab Apostolis fuit peractum*. – Ideo alii dicunt, quod non fuit a Christo sed ab Apostolis institutum hoc sacramentum. Sed hoc etiam non competit: quia ipsi Apostoli quamvis erant bases Ecclesiae, tamen non fuerunt legislatores; unde ad eos non pertinebat sacramenta instituere. – Et ideo probabilior videtur aliorum opinio, qui dicunt, hoc sacramentum, sicut et omnia alia, a Christo fuisse institutum: quod patet ex hoc quod ipse etiam Dominus manus pueris imponebat, ut patet Matth. 19. Nec obstat quod in Evangelio vel in Actibus Apostolorum non fit mentio de materia vel forma huius sacramenti: quia formae sacramentales et alia quae in sacramentis exiguntur occultanda erant in primitiva Ecclesia propter irrisiones gentilium, ut Dionysius dicit; unde etiam in fine Eccl. Hier. excusat se a determinatione formarum sacramentalium." Vgl. auch: *Sancti Thomae de Aquino* Summa Theologiae, Cinisello Balsamo (Mailand) 1988, 2239 – IIIa, q. 72, art. 1, ad primum: „Et ideo dicendum quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo: secundum illud *Ioan.* 16, [7]: *Nisi ego abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos*. Et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem: secundum illud *Ioan.* 7, [39]: Nondum *erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus*."

[28] Vgl. Anm. 27.

[29] *Durandi* In Sent. (Anm. 12), Bd. 2, 306va, n° 8 – L. IV, d. 7, q. 1, ad secundum: „Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum institutum fuit a Christo: nec obstat quod non legitur eius institutio, quia multa fecit quae non sunt scripta, ut dicitur Ioann. 20. Forte tamen eius institutio fuit per Apostolos primitus promulgata publice, praecise post missionem Spiritus sancti in die Pentecostes."

Gott inspiriert ist, weil die Kirche, die vom Heiligen Geist geleitet wird, dies annimmt."[30]

Durandus bezieht sich ausdrücklich auf eine These des Augustinus.[31] Er verlagert das *Objekt* des Glaubens auf das *Medium* der Kenntnis, das heißt auf die Autorität der Kirche. Emery sieht darin eine Anerkennung – seitens des Durandus – der Autorität der Kirche und ihrer Vermittlungsarbeit.

Allerdings ist auch wichtig, was auf diese Behauptungen folgt. Hier findet sich ein wesentliches Detail: „Wenn man von der Anerkennung der Hl. Schrift durch die Kirche spricht, *versteht man darunter nur die Kirche zur Zeit der Apostel* („per ecclesiam intelligitur solum de ecclesia, quae fuit tempore Apostolorum"). Diese waren vom Heiligen Geist erfüllt; außerdem sahen sie die Wunder Christi und hörten seine Unterweisung, und deshalb waren sie geeignete Zeugen all dessen, was Christus getan oder gelehrt hat, damit die Schrift, die die Taten und Reden Christi enthält, durch ihr Zeugnis bestätigt wird. Wie es der selige Johannes in seinem ersten kanonischen [Brief], im ersten Kapitel schreibt: Was von Anfang an war, was wir gehört und mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und was unsere Hände betastet haben, etc., das verkündigen wir auch euch. Und in der Apostelgeschichte, im ersten Kapitel, sagt Petrus anlässlich der Wahl des Matthias nach dem Tod des Judas: Es muss nun von den Männern, die mit uns zusammen waren in der ganzen Zeit, da der Herr Jesus unter uns aus und ein ging, von diesen muss einer mit uns Zeuge seiner Auferstehung werden. Deshalb können die so von dieser Kirche anerkannten Evangelien nicht zurückgewiesen werden, denn dafür gibt es keinerlei Grund. Im Gegenteil, derjenige, egal welchen Standes oder welcher Stellung, der das Gegenteil behauptet, ist ein Ketzer."[32]

---

[30] *Emery*, Dieu (Anm. 1), 678 – *Durandi* In Sent. (Anm. 12), vol. 2, 257ra, n° 8 – L. III, d. 24, q. 1: „Cum autem talia complexa sint plura, puto tamen quod inter ea est aliquod primo creditum quod est ratio credendi alia, et ad quod fit ultima resolutio credibilium, hoc autem est credere ecclesiam regi a spiritu sancto. Quod patet sic, credimus Deum esse trinum et unum, filium incarnatum, passum, et hujusmodi, quia scriptura hoc dicit, quam credimus a Deo inspiratam et revelatam [...]: rursus credimus scripturam a Deo esse inspiratam, quia ecclesia quae regitur a Spiritu sancto, hoc approbat [...]."

[31] *Sanctii Aurelii Augustini* Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti, 5, Prag/Wien 1891 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 25), 197.

[32] *Durandi* In Sent. (Anm. 12), vol. 2, 257ra, n° 9 – L. III, d. 24, q. 1: „Hoc autem quod dictum est de approbatione scripturae *per ecclesiam intelligitur solum de ecclesia, quae fuit tempore Apostolorum*, qui fuerunt repleti Spiritu sancto: et nihilominus viderunt miracula Christi, et audierunt eius doctrinam, et ob hoc fuerunt convenientes testes omnium quae Christus fecit, aut docuit, ut per eorum testimonium scriptura continens facta et dicta Christi approbaretur: et sic loquitur beatus Ioannes in prima canonica sua, primo capitulo dicens, quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod prospeximus, et manus nostrae contractaverunt, et caetera, testamur et annunciamus vobis: et Actus, primo capitulo, dicit Petrus mortuo Iuda pro electione Mathiae, oportet ex his viris qui nobiscum sunt congregati in omni tempore quo introivit et exivit inter nos dominus Iesus testem resurrectionis eius nobiscum fieri unum ex istis, unde Evangelia,

Wir sind noch weit entfernt von der Doktrin des „lebendigen Lehramtes der Kirche“ und ihrer notwendigen nahtlosen Verknüpfung mit der Heiligen Schrift, der Lehre der Apostel und der Tradition, unter der globalen Einwirkung des Heiligen Geistes.[33]

Aber Durandus hatte auch im Vorwort zu seinem Kommentar festgestellt: „Mit Gottes Hilfe wollen wir uns daran halten, nichts zu schreiben oder zu lehren, was nicht in Übereinstimmung mit der Schrift steht. Aber wenn wir aus Unwissenheit oder Unachtsamkeit etwas schreiben, was in Widerspruch mit der Schrift steht, so ist dies als nicht geschrieben zu betrachten. Und da die Auslegung der fraglichen Stellen der Hl. Schrift der heiligen römisch-katholischen Kirche zukommt, unterbreiten wir alle meine Werke, darunter dieses Buch und alle folgenden, völlig ihrer Korrektur. Denn wir sind von Kindheit an im Glauben und Gehorsam gegenüber der römischen Kirche erzogen worden, und wir haben die Wahrheit der Heiligen Schrift in der römischen Kurie in den Schulen des Papstpalastes gelehrt, und wir sind, obwohl unwürdig, zur bischöflichen Würde erhoben worden.“[34]

Hervaeus zentriert seine Analyse auf die Frage nach der dogmatischen Unfehlbarkeit des Papstes. Ein von Gott eingesetztes Amt muss unfehlbar sein. Dazu findet sich in der Abhandlung *De potestate papae* von Hervaeus (1317–1318)[35] eine Sammlung von Argumenten aus der dominikanischen Tradition.[36] Der Dominikaner fragt sich, wie die Kirche mit widersprüchlichen Ansichten über Glauben und Lehre umgehen soll. Seine Antwort lautet, dass die Kirche zwei verschiedene Methoden anwenden kann: zum einen eine Analyse und rationale Argumente, die keine bindende Wirkung haben, zum anderen ein verbindliches Autoritätsdekret. Dieser zweite Weg, zweifelhafte Fragen zu lösen, ist dem Papst vorbehalten. Der Papst hat diese Macht, weil die Kirche einen

---

quae per ecclesiam illam approbata sunt non possunt nunc reprobari, quia non subest similis causa, immo tenens contrarium haereticus est cuiuscumque status aut conditionis existat.“

33 Vgl. Concilium Tridentinum, Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis, in: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum = Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, *Heinrich Denzinger / Helmut Hoping / Peter Hünermann* (Hg.), Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien 2001, n° 1501, 496; Dei Verbum 10; Katechismus der katholischen Kirche, München/Città del Vaticano 1993, n° 84–100, 61–63.

34 *Durandi* In Sent. (Anm. 12), Bd. 1, 1vb, n° 12 – Praefatio: „Deo adiuvante, tenere volumus, ut nihil scribamus, vel doceamus, sacrae scripturae dissonum. Quod si per ignorantiam, vel inadvertentiam aliquid dissonum scriberemus, ipso facto pro non scripto habeatur. Et quia *interpraetatio dubiorum sacrae scripturae ad sanctam Ecclesiam Romanam et catholicam pertinet*, omnia opera nostra huius libri, ac sequentium, eius correctioni totaliter supponimus: utpote qui a pueritia in fide et obedientia Romanae ecclesiae nutriti sumus, et in Romana curia in scholis sacri palatij veritatem sacrae scripturae docuimus, et per sedem Apostolicam ad Episcopalem dignitatem quanvis immeriti, promoti sumus.“

35 Veröffentlicht mit seinem *Sentenzenkommentar* (vgl. Anm. 20).

36 Vgl. *Ulrich Horst*, The Dominicains and the Pope. Papal Teaching Authority in the Medieval and Early Modern Thomist Tradition, Notre Dame, Indiana 2006, 31–32.

Führer braucht, der immer dann, wenn ein Zweifel in Sachen des Glaubens auftaucht, Entscheidungen treffen kann.[37]

Hervaeus unterscheidet zwischen dem Papst als „Privatperson" und als „öffentlicher Person". Der Papst als Einzelperson kann einen Fehler machen, wenn er seinen eigenen Überzeugungen folgt oder wenn er sich mitreißen lässt. Aber wenn er nach dem Willen Gottes Rat und Hilfe der Gesamtkirche sucht, kann er sich nicht irren, und die Kirche wird niemals eine irrige Entscheidung als Wahrheit akzeptieren. Die Legende von Papst Leo, der als Privatperson Anhänger der arianischen Häresie gewesen und von Bischof Hilarius entlarvt worden sein soll, beweist das.[38] Denn in einem solchen Fall wird die Entscheidung des Papstes nicht deshalb abgelehnt, weil der Papst seine Autorität verloren hat, sondern weil er sie auf ein nicht angemessenes Objekt angewandt hat.[39] Wir würden nicht sagen, dass jemand seine Sehfähigkeit verloren hat, weil er einen Geschmack nicht gesehen hat. Der Geschmack ist kein angemessenes Objekt für das Sehen. Ebenso ist eine falsche Lehre kein geeignetes Objekt für die päpstliche Autorität.

Hervaeus erklärt nicht, wie der Beistand der Gesamtkirche für den Papst konkret aussehen kann. In Form eines Konzils? Er geht der Frage nicht weiter nach. Er beschränkt sich darauf zu sagen, dass die Päpste als Individuen irren können, aber dass sie nicht irren, wenn sie dem Rat der Gesamtkirche folgen. Wenn ein Papst als Individuum sich irrt, wird die Kirche seine Entscheidung nicht akzeptieren, sie ist nicht durch sie „gebunden". „Hier [...] finden wir die immer wiederkehrende Vermutung der göttlichen Autorität und des göttlichen

---

[37] *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 365b: „Et isto modo potestas vel auctoritas declarandi praedicta dubia est solum apud summum pontificem simpliciter. Et quod talis auctoritas sit simpliciter apud papam patet sic, quia oportet ponere in ecclesia unum caput ad quod pertinet declarare ista quae sunt dubia circa quaeque ad fidem pertinentia, sive sint speculativa sive agibilia. Sed constat quod in Ecclesia non potest esse aliquod tale nisi solus Papa. [...] Maior probatur, quia oportet poni Ecclesiam sic dispositam quod tota communitas universalis Ecclesiae maneat in veritate fidei et in una sententia de fide, scilicet hoc non posset esse nisi tota communitas Ecclesiae haberet recursum ad unum caput, *scilicet ad praesidentem*, apud quem esset auctoritas declarandi dubia circa ea quae sunt fidei."

[38] Ebd.: „Et si obiciatur contra hoc quod Papa (cum sit singularis persona) sit potens peccare et potens errare. Apud autem potentem errare non debet esse auctoritas contra quam non liceat opinari dicendum quod licet Papa sit singularis persona et proprio motu agens possit errare sicut dicitur de illo Leone contra quem ivit Hilarius Pictaviensis, ad consilium Generale, tamen Papa utens consilio, requirens adiutorium universalis Ecclesiae Deo ordinante qui dicit Petro, Ego rogavi pro te <ut> non deficiat fides tua, non potest errare nec potest esse quod universalis Ecclesia tanquam verum accipiat aliquod erroneum, nec tamen si Papa ut singularis persona sententiat errorem teneat vel sequitur quod auctoritas eius obliget ad illam sententiam tenendam, nec etiam quod auctoritas illa sibi erranti subtrahatur, scilicet quod auctoritas sua non habet locum obligandi in tali casu, sed quod deest obiectum aptum natum autenticari: sicut non sequitur quod careat visu ille qui non videt saporem qui non est obiectum visum."

[39] Vgl. *Brian Tierney*, Origins of Papal Infallibility (1150–1350). A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages, Leiden 1972, 146–147.

Handelns, die jeder Gemeinschaft innewohnen."[40] Es ist auf jeden Fall offensichtlich, dass bei Hervaeus die Betonung auf der Kollegialität liegt, während sie bei Durandus auf der Heiligen Schrift liegt.

## 3. Die kirchliche Autorität nach Durandus

Lowe behandelt noch eine weitere Frage im Zusammenhang mit dem Begriff der Autorität, und zwar die kirchliche Autorität aus institutioneller Sicht, zunächst innerhalb der Kirche[41], dann in ihrem Umgang mit der weltlichen Autorität.

In seinem ersten *Quolibet* von Avignon fragt sich Durandus, ob ein Mönch mehr seinem religiösen Superior als dem Ortsbischof oder dem Papst gehorchen muss.[42] Laut Lowe präsentiert Durandus zwei Meinungen zu dieser Frage, deren erste die von Hervaeus wäre. Nach dieser Auffassung ist die Antwort positiv: Der Mönch ist verpflichtet, aufgrund seines Gehorsamsgelübde seinem Superior zu gehorchen.[43]

Durandus würde diese Position ablehnen, seiner Meinung nach beschränkt sich das Gehorsamsgelübde, und damit die Autorität des Superiors, auf die Regel und die Konstitutionen seines Ordens, der Mönch ist also nicht verpflichtet, in allem seinem Superior zu gehorchen.[44]

Dies gilt insbesondere, wenn der Papst dem Mönch einen Befehl gibt, der dem seines Superiors widerspricht, wie z.B. sein Kloster zu verlassen und für das Wohl der Weltkirche an einer Gesandtschaft teilzunehmen.[45] Aber wenn

---

[40] *Brian Tierney*, Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle, Paris 1993, 67.

[41] Vgl. *Lowe*, The Contested Theological Authority (Anm. 19), 117.

[42] *Durandi* Quolibeta (Anm. 13), 152–159 – Q. 17a: „Utrum monachus plus teneatur oboedire abbati quam episcopo vel papae."

[43] Ebd., 152: „Et arguitur quod sic saltem in his, quae pertinent ad regulam et ad statuta suae religionis. Quia oboedientia religiosorum, quantum ad praedicta, est ex voto eorum; sed monachus vovet talem oboedientiam abbati, et non episcopo vel papae; ergo, in talibus, tenetur oboedire abbati, et non episcopo vel papae."

[44] Ebd.: „...debitum oboedientiae religiosorum ex voto religionis consurgit. Per solum, enim, votum obligant se ultra communem obligationem, necessariam omnibus ad salutem. Votum, autem, religionis non est ad oboedientiam in omnibus. Nullius, enim, religionis professio talem habet formam. Sed est ad oboediendum secundum regulam et legitima statuta religionis. Et ideo, nullus religiosus tenetur praelato suo in omnibus oboedire; sed solum quoad illa, quae sunt expressa in regula et statutis religionis, vel ad ea reducibilia."

[45] Ebd., 154–155: „Si vero abbas et papa praecipiant opposita, uterque tamen praecipit illud ad quod sua auctoritas se extendit, magis oboediendum est papae quam abbati. Verbi gratia, si abbas praecipiat monacho servare statuta legitima sui ordinis, puta remanere in claustro, ire ad chorum, tenere silentium, et huiusmodi, papa vero praecipiat eidem monacho quod exeat claustrum, quia pro utilitate Ecclesiae vult eum mittere in aliquam legationem, oboediendum est papae, non obstante praecepto abbatis, quia spontanea obligatio istius monachi ad statuta sui ordinis non potest prae-

der Papst diese Entscheidung ohne eine wirkliche Notwendigkeit für das Wohl der Weltkirche trifft, muss der Mönch seinem Superior gehorchen.[46]

Durandus zeigt auf, dass der Papst die Grenzen seiner Macht ohne Nutzen für die Weltkirche überschreiten kann, und dass man in diesem Fall nicht gehorchen soll, „de jure naturali et divino", zum Beispiel in Bezug auf die Einhaltung der religiösen Gelübde.[47]

Durandus schrieb auch, dass der Papst als „Einzelperson" oder als „öffentliche Person" angesehen werden kann. Diese Unterscheidung erinnert an die von Hervaeus (der Papst als „Privatperson" oder als „öffentliche Person"). Gehorchen muss man dem Papst als „öffentlicher Person" in den Dingen, die für die Weltkirche nützlich sind, sogar gegen die Anordnung des Superiors.[48]

---

iudicare obligationi, qua tenetur papae, cuius est procurare utilitatem universalis Ecclesiae, cuius quilibet saecularis et religiosus est membrum, et ideo pro utilitate corporis debet moveri ad imperium capitis, papae videlicet. Nec solum est verum de statutis caeremonialibus religionis, immo etiam de principalibus votis. Tanta, enim, posset esse nesessitas et utilitas tanta procurari universali Ecclesiae per matrimonium, quod religiosus vel religiosa, ad praeceptum papae, tenentur in matrimonium consentire, non obstante voto proprio et abbatis praecepto."

[46] Ebd., 155: „Si, autem, papa praeciperet monacho quod faceret ea quae sunt contra professionem suam, non motus aliqua necessitate vel utilitate Ecclesiae, sed sola voluntate, et de hoc constaret, et abbas praeciperet contrarium, oboediendum esset abbati et non papae. Non propter hoc quod habeat maiorem potestatem abbas, super monachum, quam papa; aut quia auctoritas abbatis non dependeat ex auctoritate papae; sed quia praeceptum abbatis est secundum limites suae potestatis, tamquam conforme professioni, per quam accepit potestatem in monachum; praeceptum, autem, papae excederet limites suae potestatis, tanquam discordans a iure divino et concessione Christi. Quod, enim, tale praeceptum abbatis esset secundum limites suae potestatis, ex quo solum praeciperet ea quae monachus in sua professione promisisset, probare non oportet, quia de se clarum est."

[47] Ebd., 155–156: „De iure naturali et divino, *expresso in pluribus locis sacrae Scripturae*, est quod vota solvantur. Sed omnes religiosi vovent tria principaliter, videlicet castitatem, paupertatem, hoc est non habere proprium, et oboedientiam. Ergo de iure naturali et divino tenentur ista servare. Si ergo papa, sola voluntate, absque ulla necessitate vel utilitate, praecipiat ista non servari, *praeceptum suum est contra praeceptum Dei, a quo omnis potestas*. Ideo non est ei oboediendum in hoc casu, cum scriptum sit, *Actuum* V, ‚Oboedire oportet Deo, magis quam hominibus'." Zum Gelübde der Ehelosigkeit (ebd., 156): „...concessionem superioris inferior revocare non potest; sed Christus, qui est supremum caput Ecclesiae, concessit et consuluit castitatem seu continentiam, ut patet *Matthaei* XIX, et idem consuluit Apostolus I *ad Corinthios*, 7; ergo papa, qui est inferior Christo, non potest aliquem prohibere quin utatur hac concessione [...]."

[48] Ebd., 159: „...oboedientia, quae promittitur alicui, aut promittitur ei ut *personae singulari*, aut ut *personae publicae*, quae praeest alicui legitimo collegio. Prima promissio non transit in aliam personam; [...]. Secunda, autem, promissio, quae fit personae publicae, quae praeest alicui legitimo collegio, obligat, non solum quoad illum, sed quoad omnem superiorem, a quo potestas eius dependet. Talis, autem, est oboedientia, quam monachus et quicumque religiosus profitendo promittit praelato suo; et ideo obligat ipsum cuilibet superiori, et potissime papae, a quo auctoritas cuislibet legitimi collegii dependet. Propter quod monachus tenetur oboedire papae in omnibus, in quibus tenetur oboedire abbati, et in illis in quibus procuraretur utilitas universalis Ecclesiae, etiam si abbas praeciperet oppositum."

Lowe[49] glaubt, dass die Position des Durandus mit seinem unmittelbaren Lebensweg in Zusammenhang steht: in den Jahren 1313–1314 hatte die erste dominikanische Zensurkommission bereits einen Syllabus von Artikeln aus den *Sentenzen* des Durandus erarbeitet; 1314 war Hervaeus Natalis Provinzial von Frankreich – als solcher war er immer noch der Ordensobere von Durandus, auch wenn dieser zum Meister des Heiligen Palastes am päpstlichen Hof in Avignon ernannt worden war. Schließlich wird Durandus zwischen 1316 und 1317 zum päpstlichen Legaten ernannt, was seine Bischofskarriere einläuten und ihn vom Joch der dominikanischen Disziplin befreien wird...

Aber es ist merkwürdig, dass sich sowohl in der ersten wie auch in der zweiten Liste der zensierten Artikel ein Artikel zu dieser Frage des Gehorsams befindet, mit Verweis auf d. 44, letzter Artikel des Buches II der *Sentenzen* des Durandus. Ihm wird vorgeworfen, dass er in beiden Versionen dieses Artikels behauptet, dass der Mönch, wenn es um die Regel und die Konstitutionen seines Ordens geht, verpflichtet ist, eher seinem Superior als dem Papst zu gehorchen: z.B. wenn der Papst vom Mönch verlangt, das Kloster ohne Erlaubnis des Superiors und vor allem ohne Nutzen für die Weltkirche zu verlassen. Die Autorität des Superiors würde in diesem Fall nicht von der des Papstes abhängen.[50]

Durandus scheint hier jedenfalls dem Ordensoberen mehr Autorität und mehr Spielraum dem Papst gegenüber einzuräumen, als Lowe behauptet. Und man versteht jetzt auch die späteren Richtigstellungen des Durandus in seinem *Quolibet* von Avignon, in dem die jeweiligen Grenzen der Autorität des Papstes und des Ordensoberen genau definiert werden.[51]

---

[49] Vgl. *Lowe*, The Contested Theological Authority (Anm. 19), 118.

[50] Vgl. *Koch*, Kleine Schriften (Anm. 6), 61 (erste Liste): „[38] Eadem d. a. ultimo dicit, quod monachus plus tenetur obedire abbati quam pape in hiis, que pertinent ad regulam et statuta religionis et quod, si papa absque utilitate ecclesie preciperet monacho ire per villam et abbas preciperet contrarium, abbati esset magis obediendum; et quod potestas abbatis super monachum in nullo dependet a potestate pape. *Erroneum reputamus et periculosum*." *Koch*, Kleine Schriften (Anm. 11), 94 (zweite Liste): „[118] Eadem d. a. ultimo dicit, quod monachus plus tenetur obedire abbati quam pape in hiis, que pertinent ad regulam et statuta religionis, et quod, si papa absque utilitate ecclesie precipiat monacho quod possit exire per villam sine licentia abbatis, quocienscumque voluerit, et abbas precipiat contrarium, quod abbati esset obediendum et quod potestas abbatis super monachum in nullo dependet a potestate pape. Contra communem doctrinam et contra Thomam ibidem."

[51] *Durandi* Quolibeta (Anm. 13), 155: „Si, autem, papa praeciperet monacho quod faceret ea quae sunt contra professionem suam, non motus aliqua necessitate vel utilitate Ecclesiae, sed sola voluntate, et de hoc constaret, et abbas praeciperet contrarium, oboediendum esset abbati et non papae. *Non propter hoc quod habeat maiorem potestatem abbas, super monachum, quam papa; aut quia auctoritas abbatis non dependeat ex auctoritate papae; sed quia praeceptum abbatis est secundum limites suae potestatis*, tamquam conforme professioni, per quam accepit potestatem in monachum; *praeceptum, autem, papae excederet limites suae potestatis, tanquam discordans a iure divino et concessione Christi*. Quod, enim, tale praeceptum abbatis esset secundum limites suae potestatis, ex quo solum praeciperet ea quae monachus in sua professione promisisset, probare non oportet, quia de se clarum est."

Die höchste Autorität der Heiligen Schrift bestätigt, dass die Mönche gehalten sind, die religiösen Gelübde einzuhalten, „de jure naturali et divino“.[52]

## 4. Kirchliche und weltliche Autorität nach Durandus

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen kirchlicher und weltlicher Autorität behandelt Durandus in seinem Traktat *De origine iurisdictionum*.[53] Er schreibt diese Abhandlung im Jahr 1329, vermutlich kurz vor der Versammlung von Vincennes, die von König Philipp VI. von Frankreich einberufen wurde, um den ewigen Kampf zwischen Kirche und weltlicher Autorität – vor allem in Frankreich – zu beenden, ein Kampf, der seinen Höhepunkt im Konflikt zwischen Papst Bonifatius VIII. und König Philipp IV. hatte.

Das Traktat ist in drei Fragen unterteilt. In der ersten Frage sagt Durandus, dass alle Macht von Gott gegeben ist.[54] Gott schuf den Menschen als vernunftbegabtes Wesen, damit er nach der „rechten Vernunft“ lebt. Diese Vernunft, die also von Gott kommt, beweist, dass, so wie das Universum hierarchisch strukturiert ist, auch die menschliche Gesellschaft nur eine Regierung braucht („reductio ad unum“). Es gibt jedoch zwei Arten, wie Regierung und Macht erreicht werden können: durch Vererbung oder durch menschliche oder göttliche Erwählung. Die göttliche Erwählung ist ein sehr seltener Fall (das hat sich für die Könige Israels gezeigt). Die Wahl und die Zustimmung durch das Volk sind die normale Form der Machtergreifung (auch wenn die Geschichte oft das Gegenteil zeigt).

In der zweiten Frage geht es darum, ob eine weltliche Macht für die ordnungsgemäße Regierung eines Volkes ausreichend ist.[55] Unter Bezugnahme auf Aristoteles sagt Durandus, dass eine weltliche Macht ausreicht, um Men-

---

[52] Ebd., 155–156: „De iure naturali et divino, *expresso in pluribus locis sacrae Scripturae*, est quod vota solvantur. Sed omnes religiosi vovent tria principaliter, videlicet castitatem, paupertatem, hoc est non habere proprium, et oboedientiam. Ergo de iure naturali et divino tenentur ista servare. Si ergo papa, sola voluntate, absque ulla necessitate vel utilitate, praecipiat ista non servari, *praeceptum suum est contra praeceptum Dei, a quo omnis potestas*. Ideo non est ei oboediendum in hoc casu, cum scriptum sit, *Actuum* V, ‚Oboedire oportet Deo, magis quam hominibus‘.“

[53] Vgl. *Olivier Martin*, Le „De origine jurisdictionum“ attribué à Pierre Bertrand, in: Mélanges Fitting, II, Montpellier 1908, 107–119; der Autor zeigt, dass das Traktat sehr wohl Durandus zuzuschreiben ist und nicht Pierre Bertrand, Bischof von Autun, später Kardinal-Priester von St. Klemens und bekannter Kirchenrechtler der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. *Maria Teresa Beonio-Brocchieri Fumagalli*, Il „De origine iurisdictionum“ di Durando di S. Porziano, in: Rivista di filosofia neo-scolastica 70 (1978) 193–206; *Arie Johan Vanderjagt*, Laurens Pignon, OP: Confessor of Philipp the Good, including the texts of his treatises and Durand of St. Pourçain's De origine iurisdictionum, Venlo 1985.

[54] *Vanderjagt*, Laurent Pignon (Anm. 53), 60f.

[55] Ebd., 72f.

schen mit Hilfe von Gesetzen zu zwingen, nichts Böses zu tun, und sie mit Belohnungen davon zu überzeugen, gut und tugendhaft in der Gesellschaft zu leben. Eine christliche Gemeinschaft hat allerdings einen breiteren Horizont, und die drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, sind erforderlich, um das zukünftige Leben zu verdienen. Die Kirche hat die Schlüssel des Gottesreiches, die Christus Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut hat. Die weltliche Macht ihrerseits existiert dank natürlicher Mittel und leitet sich von Gott nur mittelbar ab, durch die verschiedenen Ebenen der kosmischen Ordnung. Diese Ordnung garantiert dieser Macht eine gewisse Autonomie. In Anlehnung an Aristoteles und Thomas betont Durandus, dass der göttliche Plan einen „ordo" in sich hat, eine „ratio", gemäß der die Untergebenen durch die Vorgesetzten und die „multitudo per unum" geführt werden. Auf der politischen Ebene äußert sich die „ratio naturalis" also auf natürliche Weise in einer Hierarchie und einer Monarchie. Ein weiteres wichtiges Element: nach Durandus hat der geschichtliche Mensch eine doppelte Dimension in der christlichen Gesellschaft, er ist „christianus", aber zuvor „civis". Dieser Zustand des „civis" besitzt seine eigene Autonomie, was ein Argument für eine größere Autonomie der politischen Macht gegenüber der kirchlichen Macht sein kann. Durandus betont entschiedener als Thomas von Aquin, dass der Ursprung der politischen Macht im Volk liegt („electio hominum"), und damit nähert er sich der politischen Einstellung, die zu Ockham und Marsilius von Padua führt.[56] Aber Ockham erkennt in der Welt keine göttliche Ordnung (das scheint mit Ockham's Sicht der göttlichen Allmacht in Zusammenhang zu stehen, die jedes im Voraus festgelegte Schema zerstört), während diese Ordnung ein wesentliches Element für eine hierokratische Sichtweise ist.[57]

In der dritten Frage[58] geht es darum, ob diese beiden Gewalten, die weltliche und die geistliche, gleichzeitig in derselben Person oder Gemeinschaft existieren können. Es ist eindeutig, dass in einer christlichen Gesellschaft die Befugnisse der geistlichen und weltlichen Jurisdiktion in demselben Korpus, d.h. in der Kirche vorhanden sind. Die Frage ist, ob die spirituelle kirchliche Macht auf Fälle angewandt werden kann, die eher die weltliche Autorität betreffen. Durandus erklärt dazu, dass die kirchliche Autorität ihre Zuständigkeit auf alle Fälle ausdehnen kann, in denen eine Todsünde begangen wird. Dies lässt der weltlichen Autorität alle Fälle, wo weder Sünde noch Kleriker beteiligt sind.

---

[56] *Beonio-Brocchieri Fumagalli*, Il „De origine iurisdictionum" (Anm. 53), 205.

[57] Ebd., 204.

[58] *Vanderjagt*, Laurent Pignon (Anm. 53), 82f.

## 5. Die kirchliche Autorität gemäß Hervaeus

Wie steht Hervaeus Natalis zu dieser Position des Durandus von Saint-Pourçain hinsichtlich der kirchlichen Autorität? Er äußert sich dazu in einer Abhandlung mit dem Titel *De iurisdictione* (1311)[59] sowie in der vollständigeren Abhandlung *De potestate papae* (1317–1318).[60]

Laut *De potestate papae* besteht die Jurisdiktion aus zwei Gewalten, der Gesetzgebung und der Gerichtsbarkeit. *De iurisdictione* fügt eine dritte Gewalt hinzu, die der Ausführung der Gesetze.[61] Die Jurisdiktion wird „nur durch die Zustimmung des Volkes" erworben.[62] Das erinnert an die recht ähnliche Einstellung des Durandus. Die Jurisdiktion gehört von Natur aus niemandem, weil alle Menschen gleich sind. Wenn jemand versucht, sich durch Gewalt der Jurisdiktion zu bemächtigen, tut er etwas Illegales und wird dadurch böse. Die Regel der Zustimmung gilt sowohl für die weltlichen Führer als auch für die Päpste. Doch während sich die Regel der Zustimmung für den weltlichen Führer sowohl auf die Person als auch auf das Amt bezieht, gilt in der Kirche, und zwar nur für das Papsttum, dass das Regierungsamt direkt von Gott eingesetzt ist, während der Papst selbst von den Kardinälen gewählt wird, die im Namen der ganzen Christenheit handeln.[63] Hervaeus bemüht sich zu beweisen, dass das einzige Amt der Kirche, das eine direkt von Gott eingesetzte Jurisdiktion besitzt, das des Papstes ist; er wendet sich damit gegen die Partei der Befürworter der Autonomie der Bischöfe und eines Konzepts von Kirche als einer Föderation von Bischöfen und Priestern, die jeweils eine direkt von Gott kommende Jurisdiktionsgewalt besitzen.[64] Der weltliche Magister Johannes de Polliaco gehörte zu dieser Partei. Hervaeus behauptet dagegen, dass der Papst, der an der Spitze der Kirche steht, Gewalt über die kirchlichen Würdenträger hat, die direkt von Gott kommt. All jene, die in der Kirche eine Jurisdiktionsgewalt ausüben, tun dies also nur durch Bevollmächtigung.

---

[59] De iurisdictione. Ein unveröffentlicher Traktat des Herveus Natalis O.P. (†1323) über die Kirchengewalt, hg. v. *Ludwig Hödl*, München 1959.

[60] Vgl. Anm. 20. Für eine eingehende Analyse der Traktate von Hervaeus, insbesondere des Begriffs der „Jurisdiktion", vgl. *Gianluca Briguglia*, La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, Mailand 2010, 17–30; *ders.*, Juridiction et causalité politique dans l'ecclésiologie d'Hervé de Nédellec, in: *Stéphane-Marie Morgain* (Hg.), Libertas Ecclesiae. Esquisse d'une généalogie (1650–1800), Les Plans sur Bex 2010, 69–86.

[61] Vgl. *Tierney*, Religion (Anm. 40), 65–66; *Hervei* De iurisdictione (Anm. 59), 15; *ders.*, De potestate papae (Anm. 20), 364a.

[62] *Hervei* De iurisdictione (Anm. 59), 16: „...iurisdictio acquiritur per solum consensum populi [...]."

[63] Ebd., 17.

[64] Vgl. *Jean Dunbabin*, Hervé de Nédellec, Pierre de la Palud and France's place in Christendom, in: *Joseph Canning / Otto Gerhard Oexle* (Hg.), Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter, Göttingen 1998, 161.

Um dies zu erklären, geht er von der Einsetzung der Kirche durch Christus aus, der Petrus persönlich als seinen Stellvertreter eingesetzt hat. Die Autorität des Papstes, des Stellvertreters Christi, übersteigt somit alle menschliche Autorität und kann daher nicht von der Gemeinschaft selbst festgelegt werden.[65] Die Autorität des Papstes hat unter anderem zum Ziel, „die Gemeinschaft zu führen, um Gott die gebotene und von ihm geschätzte Anbetung zu erweisen, Anbetung, die des ewigen Lebens würdig ist".[66] Eine solche Jurisdiktion gehört nur Christus und kann also nicht in der christlichen Gemeinschaft selbst ihre Grundlage haben: „... die Macht des Papstes [...] ist die Macht, die dieser Papst als Stellvertreter Gottes ausübt: es kommt also niemand anderem auf Erden zu, außer Christus, diese Macht zu etablieren."[67]

Auf den Einwand, dass die weltlichen Fürsten auch Stellvertreter Gottes sind, da alle Macht von Gott kommt und ihre Autorität also weder von ihnen selbst noch von ihrer Gemeinschaft abgeleitet werden kann, antwortet Hervaeus, dass die weltlichen Fürsten keine Stellvertreter Gottes im selben Sinne wie der Papst sind, dessen Autorität ausdrücklich und explizit von Gott eingesetzt ist. Dies ist ein sehr seltener Fall (vgl. die Könige Israels). Aber diese Fürsten können Stellvertreter Gottes im impliziten Sinn genannt werden, weil Gott der menschlichen Natur eine natürliche Vernunft gegeben hat, mit der wir ein menschliches Gut für das politische Gemeinwesen erhalten können. Es gibt also zwei unterschiedliche Ebenen für zwei verschiedene Arten von Macht: einerseits das Niveau der menschlichen Natur mit ihrer Rationalität, die ein Geschenk Gottes ist und die es erlaubt, eine politische Macht für die Erhaltung eines menschlichen Gutes einzusetzen; auf der anderen Seite die ausdrückliche und explizite Einsetzung des päpstlichen Amtes und der Kirche.[68]

Hervaeus erklärt auch, welche Art von Beziehung zwischen dieser universellen Stellvertretung und dem „omnis potestas inferior" innerhalb der Kirche selbst besteht. Er begibt sich auf eine philosophische Ebene um zu zeigen, wie die Macht der Bischöfe und Priester auch „unmittelbar" von Christus ausgeht. Hervaeus beruft sich auf die traditionelle philosophische Lehre über die Ursachen (*Liber de causis*[69], Thomas von Aquin) und wendet sie auf die Ekklesiologie an.[70] Wenn zwischen einer ersten Ursache und einer Wirkung eine an-

---

[65] *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 366b.

[66] *Briguglia*, Juridiction (Anm. 60), 78; *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 367a.

[67] Ebd.: „... potestas Papae [...] est potestas qua ipse Papa utitur ut vicarius Christi: in terris ergo istam potestatem instituere ad nullum alium pertinet nisi ad Christum."

[68] Vgl. *Briguglia*, Juridiction (Anm. 60), 78–79; *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 367ab: „... non eodem modo principes et Papa sunt vicarii Christi, quia Papa expresse et proprie est institutus expressa et proprie dicta institutione a Christo vicarius super totam Ecclesiam."

[69] Liber de causis. Das Buch von den Ursachen, Lateinisch-deutsch, Übersetzung von *Andreas Schönfeld* (lateinischer Text nach der von *Adriaan Pattin* erstellten Ausgabe, Le Liber de causis, in: Tijdschrift voor Filosofie 28 [1966] 90–203), Hamburg 2003.

[70] Vgl. *Briguglia*, Juridiction (Anm. 60), 79f.

dere Ursache auftritt, durch die die Aktion der ersten Ursache geschieht, liegt hier eine „mittlere" Ursache vor. Ein Handwerker spaltet das Holz mit seiner Axt, diese ist also die „mittlere" Ursache zwischen dem Handwerker und der Wirkung der Aktion, das heißt dem Spalten des Baumstamms. Wenn die Axt durch die Kraft des Handwerkers wirkt, besitzt sie eine Kausalität, die sie von der Kraft des Handwerkers erhält. Es gibt also keine mittlere autonome Kraft, die zwischen der Axt und dem Holz agiert, sondern eine mittlere „virtuelle" Kraft („medium virtuale"), was bedeutet, dass das Instrument seine Kausalität und Stärke vom Hauptagenten erhält.[71]

Wenn wir diese Rede auf die sakramentale Ebene umsetzen, scheint Hervaeus den sakramentalen thomistischen Kausalitätsbegriff des Thomas wieder aufzunehmen. Die Sakramente handeln genau so wie die Axt in den Händen des Handwerkers: der Handwerker (Gott) ist die Hauptursache der Aktion (die Übermittlung der Gnade), aber er benutzt eine „instrumentale Ursache" (die Sakramente) als Element für die Übertragung der Aktion.[72]

Es gibt also eine notwendige Ordnung der Ursachen, aber auch eine nicht notwendige Art der Vermittlung: der Handwerker kann das Holz nicht mit bloßen Händen spalten, man kann also nicht das Werkzeug durch eine direkte Handlung ersetzen; dagegen kann ein Mann gut einen Stein mit Hilfe eines Stockes bewegen, aber es kann dies auch ohne Stock tun, durch eine direkte Aktion. Die letzte Ursache, die der Wirkung am nächsten ist, kann jedenfalls ihrerseits auch als unmittelbar definiert werden, in dem Maße wie es keine weitere materielle Vermittlung gibt; aber die erste, oberste Ursache, hat im kausalen Sinn Priorität.

Dieser Diskurs führt uns dazu, eine doppelte Ordnung zu betrachten: den „ordo virtutis" und den „ordo suppositorum agentium"; nach dem ersten „ordo" wirkt die Axt durch die Kraft, die „virtus" des Handwerkers; nach dem zweiten „ordo" handelt der Handwerker durch das Mittel eines Werkzeugs. In der ersten Ordnung ist der Handwerker die Ursache; in der zweiten ist es die Axt, da es keine weitere Vermittlung zwischen dieser und dem gespaltenen Holz gibt.[73]

---

[71] *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 383b: „Dupliciter autem dicitur aliquid agere per aliud, nam etiam instrumentum dicitur agere per virtutem principalis agentis, et agens principale per instrumentum: dicimus enim quod securis agit per virtutem artificis: et dicimus et quod artifex agit per securim, sed aliter et aliter, nam artifex agit per securim inquantum influit sibi causalitatem per quam efficitur causa istius effectus, puta sectionis. Et sic dicitur artifex agere per instrumentum sicut per mediam causam: quando vero dicitur securis agit per virtutem artificis, hoc ideo dicitur quod habet causalitatem per quam attingit effectum ab ipsa virtute artificis, unde securis dicitur secare per artificem, non sicut per mediam causam agentem proprie loquendo, quae cadat ut medium agentis inter securim et effectum. Sed cadit ut medium virtuale per quod habet instrumentum suam causalitatem et virtutem principalis agentis, quam agat in ultimum effectum, sicut prius est securim moveri ab agente principali quam sic nota securis secet."

[72] Vgl. *Thomae de Aquino* Summa Theologiae (Anm. 27), 2172–2173 – IIIa, q. 62, a. 1.

[73] *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 384a.

Wenn man nun dieses Schema auf die Inhaber der verschiedenen Gewalten in der Kirche überträgt, kann man sagen, dass der Papst als Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi die unmittelbare Ursache in der virtuellen Ordnung ist, da die Bischöfe und Priester keinerlei eigene Jurisdiktionsgewalt über das christliche Volk haben, es sei denn durch den Papst. In dieser Ordnung ist er also die erste und unmittelbare Ursache in Bezug auf die Wirkung der Jurisdiktion.[74] Aber in der Ordnung des „suppositorum agentium" können wir sagen, dass die Priester eine unmittelbare Jurisdiktion über das christliche Volk haben in dem Sinne, dass es keine weitere materielle Vermittlung zwischen den beiden gibt.[75]

Die hierarchische Vermittlung der Jurisdiktionen, repräsentiert durch die Bischöfe und Priester, ist keine Kette, die einer notwendigen Kausalität gehorcht: in der Tat könnte der Stellvertreter Christi ohne den Umweg über die Bischöfe und Priester dieselben Wirkungen auf das christliche Volk ausüben, so wie ein Mann einen Stein direkt oder mit einem Stock bewegen kann.[76]

Wir können jedoch sagen, dass die Macht der Bischöfe und Priester ihrerseits auf der Ebene des „ordo virtualis" direkt von Christus kommt; auf dieser Ebene ist Christus selbst die hauptsächliche und unmittelbare Ursache, und nur Christus kann die Jurisdiktionsgewalt verleihen. Im „ordo suppositorum agentium", als Christus noch unter den Menschen weilte, hätte er den Aposteln und den anderen Jüngern direkt eine Art von Gewalt geben können, die die der Bischöfe und Priester vorweggenommen hätte. Aber nach seiner Himmelfahrt, unter den veränderten zeitlichen und geschichtlichen Bedingungen, hat Christus dem Papst, seinem Stellvertreter, neben anderen Ämtern das Amt übertragen wollen, die nachfolgenden Jurisdiktionen zu verwalten. In diesem Moment ist es der Stellvertreter, der von nun an als Hauptursache die anderen Gewalten bestimmt: „... jede Macht in der Kirche kommt also mit Sicherheit von Christus, gerade weil sie von seinem Stellvertreter als primäre Ursache und als Vermittlung ausgeht."[77]

## 6. Kirchliche und weltliche Autorität nach Hervaeus

Was die Beziehung zwischen geistlicher und weltlicher Macht betrifft, so vertritt Hervaeus die Auffassung, dass das Gemeinwohl der christlichen Gesellschaft den Papst legitimiert, jeglichen Missbrauch unter den Gläubigen zu kor-

---

[74] Ebd.: „... prima causa quantum ad illum ordinem est immediatissima quantum ad effectum, scilicet ille cui competit primo talem potestatem habere."

[75] Ebd., 384b.

[76] Ebd.

[77] *Briguglia*, Juridiction (Anm. 60), 86; *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 385b.

rigieren, der dazu führt, einen Christen von Gott abzulenken. Das erinnert an das Argument der Sünde, das Durandus verwendet, um den Eingriff der kirchlichen Autorität in solchen Fällen zu rechtfertigen, in denen normalerweise die weltliche Gewalt zuständig ist.[78] Wir können also abschließend sagen, dass die Lehren von Durandus von Saint-Pourçain und Hervaeus Natalis über die Ausübung der Macht durch die kirchlichen und weltlichen Autoritäten nicht so unterschiedlich sind und dass sie sogar viele Gemeinsamkeiten aufweisen.

## 7. Auseinandersetzung mit der Geschichte

Wir wollen zum Schluss dieses Beitrages aufzeigen, wie unsere beiden konkurrierenden Dominikaner konkret drei für die weltliche und kirchliche Autorität widersprüchliche Situationen vor allem in Frankreich gemeistert haben.

Im Jahre 1303 finden sich Durandus und Hervaeus mit einem Dilemma konfrontiert, dass die Dominikaner (so wie auch andere religiöse Orden, die Mitglieder des höheren Klerus, Adelige und Bürger) in Frankreich spaltet: es geht um den Aufruf zu einem Allgemeinen Konzil durch Philipp den Schönen gegen Papst Bonifatius VIII., der entehrender Verbrechen und Ketzerei angeklagt ist. Der Konflikt zwischen König und Papst, der aus einer Kontroverse über die Besteuerung entstanden ist, erhält schnell einen ideologischen Charakter, weil es um das Wesen der Macht und die Vorherrschaft der einen Gewalt über die andere geht. Hinter dem Willen des Monarchen, das kirchliche Eigentum zu besteuern, das sich in seinem Reich befindet, verbarg sich in Wirklichkeit die Spannung zwischen „potestas ecclesiastica“ und „potestas saecularis“.[79]

Durandus und Hervaeus sind in der Tat, mit ihren Oberen des Klosters St. Jacques in Paris, unter denjenigen, die einen Aufruf zum Konzil unterzeichnen.[80]

Die Historiker sind in der Regel wenig nachsichtig gegenüber der Haltung des französischen Klerus gewesen, der gegen Papst Bonifatius VIII. zum Konzil aufrief. Dondaine bemerkt mit einem Hauch von Ironie, dass „das Urteil dieser Historiker vielleicht jetzt, wo jeder die Erfahrung des gemeinsamen Verhaltens angesichts der absoluten Macht gemacht hat“, weniger streng

---

[78] Vgl. *Hervei* De potestate papae (Anm. 20), 369b: „... ad universalem principem pertinet corrigere omnem abusum de ordinatione hominum quorumcunque a Deo in tota communitate Christiana. [...] illi potestati quae est suprema in Ecclesia subest omnis alia potestas quantum ad correctionem abusus [...].“

[79] Vgl. dazu *Roberto Lambertini*, Il consenso delle volontà: Filippo, Bonifacio e il pensiero politico del Dottor Sottile, in: *Giovanni Lauriola* (Hg.), Antropologia ed etica politica, Bari 1995, 211–235, hier 213.

[80] Vgl. *William J. Courtenay*, Between Pope and King: The Parisian Letters of Adhesion of 1303, in: Speculum 71,3 (1996) 577–605.

wäre...[81] Seine Interpretation der Ereignisse ist strukturierter. Einige Klöster in Frankreich, wie die von Montpellier und Limoges, hatten sich dem Ersuchen der Offiziere des Königs entgegengestellt. Dondaine zeigt mit Hilfe von Dokumenten, dass in diesen Fällen der Grund für die Ablehnung nicht die Opposition gegen den König ist, sondern vielmehr der Wille, nicht gegen den religiösen Gehorsam zu verstoßen. In der Tat sprechen die Brüder in ihren Aussagen davon, dass ihre Oberen mit dem König Gespräche führen, und dass sie einfach keine Entscheidung treffen wollen, ohne zu wissen, was ihre Oberen anordnen werden.

In Montpellier unterwerfen sich immerhin vier Ordensbrüder dem Willen des Königs. Es scheint hier, schreibt Dondaine, „dass die Brüder sich über eine Gewissenspflicht hinwegsetzten: das formelle Gebot des Priors verpflichtete. Ihre Tat hätte einen ganz anderen moralischen Inhalt gehabt, wenn der Superior sie frei hätte wählen lassen. Trotz ihrer Absicht sich zu unterwerfen, *wie sich ihre Mitbrüder in Paris unterworfen haben*, erhielt dieser Akt eine moralische Verformung, die keinen Einfluss auf die Dominikaner der Provinz von Frankreich hatte, die in ihrer Wahl frei waren, und sogar von ihrem Ordensoberen zur Unterwerfung aufgefordert worden waren."[82]

Dondaine erklärt dann, dass in Paris eine große Anzahl von Predigerbrüdern in irgendeiner Weise mit dem König in Verbindung stand. „Der Gewissenskonflikt, in dem diese Ordensbrüder standen, gewann durch die Tatsache dieser Beziehungen neue Aspekte, die ihre Entscheidung beeinflussen konnten. Es war nicht unbedingt eine Frage praktischen Interesses; die sozialen Beziehungen, vor allem, wenn sie die religiöse Domäne abschirmen, führen zu Affektivität und legitimen Pflichten. In Saint-Jacques, und bisher haben wir das nicht vermutet, sind es diese Personen, die in Verbindung zum König standen, die eine führende Rolle unter den Befürwortern gespielt und die Initiative der Unterwerfung ergriffen haben. Es sind nicht die Theologieprofessoren und ihre Assistenten, die als erste den Aufruf zum Konzil unterzeichnen, sondern die Beichtväter der Könige. Die Reihenfolge der Unterzeichner konnte inkohärent erscheinen; warum dieser Renaud d'Aubigny anstelle des Priors? Warum in Saint-Jacques diese Unbekannten an erster Stelle? Von wenigen Ausnahmen abgesehen, handelt es sich um Ordensbrüder, die in Beziehung zum König stehen. Diejenigen, die man unter den ersten erwartet hätte, der Provinzial, der Prior von Saint-Jacques und sein Supprior, Raymond Romain, Bernard d'Auvergne und Alain, unterzeichnen erst nach sechsundneunzig ihrer Ordensbrüder, fast mit Bedauern."[83]

---

[81] Vgl. *Antoine Dondaine*, Documents pour servir à l'histoire de la province de France. L'appel au concile (1303), in: Archivum Fratrum Praedicatorum 22 (1952) 381–439, hier 398.

[82] Ebd., 400.

[83] Ebd., 400–401.

Dieser erste Fall zeigt uns, wie äußerst kontingente Faktoren manchmal die institutionelle Zugehörigkeit sowie die Treue zu einer Doktrin gefährden können.

Die zweite Situation:[84] Im Jahr 1307, nach der Verhaftung der Templer, hatte König Philipp der Schöne zwei öffentliche Bekenntnisse im Kloster des Templerordens organisiert (25. und 26. Oktober), in Anwesenheit des dominikanischen Inquisitors Guillaume de Paris und mit dem Ziel, die Anerkennung von Papst Clemens V. für sein Handeln zu gewinnen. Hervaeus Natalis ist bei beiden Bekenntnissen anwesend, beim ersten Mal im offiziellen Bericht als Mitglied eines Bettlerordens identifiziert, der in einem Kloster in Paris lebt, beim zweiten Mal deutlicher als Magister der Theologie. Durandus de Saint-Pourçain nimmt, nach dem zweiten Bericht, ebenfalls am zweiten Bekenntnis teil, zusammen mit anderen Theologen aus verschiedenen religiösen Orden.[85] Im Jahre 1308 bittet Philipp der Schöne einige Magister der Theologie von Paris, auf eine Reihe von Fragen zu antworten, die sich auf die Art und Ausdehnung der gerichtlichen Autorität des Königs über die Templer beziehen. Der König erwartet eine kollektive Antwort der Magister der Theologie, auch wenn die Gruppe aus Magistern besteht, die nicht alle Professoren sind, und die bekanntesten Magister der Zeit nicht dazu gehören.[86]

Hervaeus ist unter den Theologen, die 1308 die Antwort an den König unterzeichnen. Eine „ehrenwertere" Antwort als der Akt der Unterwerfung von 1303, die dem König nicht das gibt, was er will. Es geht um die Verantwortung der weltlichen Macht in der Verteidigung des Glaubens (der König betrachtet die Templer als Ketzer). Die Theologen sagen ihm jedoch, dass solche Probleme die kirchliche Autorität betreffen (die weltliche Autorität kann nur in Fällen unmittelbarer Gefahr eingreifen). Die Templer sind Ritter, aber das ändert nichts an ihrem Status als Ordensleute, sie sind daher der kirchlichen Autorität unterworfen. Man kann nicht einen ganzen Orden aufgrund des Bekenntnisses einiger weniger auflösen. Die verhafteten Templer sind der kirchlichen Autorität zu überlassen. Und last but not least gehört das Eigentum der Templer, das zur Verteidigung des Glaubens im Heiligen Land dienen sollte, ipso facto der Kirche.[87] Die Magister der Theologie verteidigen hier ohne zu zögern die Befugnisse und Rechte der kirchlichen Macht gegen die weltliche Autorität.

---

[84] Vgl. *William J. Courtenay*, Learned Opinion and Royal Justice: The Role of Paris Masters of Theology During the Reign of Philip the Fair, in: *Ruth Mazo Karras / Joel Kaye / E. Ann Matter* (Hg.), Law and the Illicit in Medieval Europe, Philadelphia 2008, 149–163, 280–285.

[85] Ebd., 157–158.

[86] Ebd., 159–160.

[87] Ebd., 160.

Die dritte Situation:[88] Ein wenig später, im Jahr 1333, beruft Philipp VI., Sohn von Karl von Valois, des Bruders Philipps des Schönen, ebenfalls die Magister der Theologie von Paris ein, um über die Lehre Papst Johannes XXII. hinsichtlich der *visio beatifica* zu beraten (im Gegensatz zur allgemeinen Meinung der Theologen behauptete der Papst, dass die Seelen der Heiligen vor dem Jüngsten Gericht nicht in den Genuss der Gottesschau kommen). Diese Pariser Magister arbeiten im Auftrag des Königs und nicht des Papstes oder eines Bischofs. Wie auch sein Onkel präsentiert Philipp VI. sich als König, der den Glauben verteidigt.

Bei dieser Gelegenheit wendet sich Durandus von Saint-Pourçain ebenfalls, trotz des hohen Amtes, das er am Hof von Avignon innehat, gegen die Lehre von der *visio beatifica* des Papstes Johannes XXII.[89] Der Papst hatte seinerseits die Magister der Theologie Ende 1332 an den Hof von Avignon berufen. Durandus äußert seine Meinung im *Libellus de visione Dei* (1333)[90], was ihm die Feindschaft des Papstes sowie eine weitere Überprüfung bezüglich seiner doktrinären Orthodoxie einbrachte. Aus der Sicht des Durandus musste es sich hier um einen dieser Fälle handeln, wo der Papst als „Einzelperson" und nicht als „öffentliche Person" eine falsche Lehre vertrat.

Durandus von Saint-Pourçain starb vor dem Ende der Kontroverse, im Jahr 1334. Im Jahre 1336 definiert Papst Benedikt XII. (der Zisterzienser Jacques Fournier) in der Apostolischen Konstitution *Benedictus Deus*[91] dogmatisch eine Lehre, die im Widerspruch zu der Position Johannes XXII. steht. Schon als Kardinal hatte Jacques Fournier auf Bitten Johannes XXII. einen Bericht *De statu animarum sanctorum ante generale judicium* vorbereitet. Dieser Bericht wird zum Zeitpunkt der Abfassung des *Benedictus Deus* überarbeitet und verwandt. Der Kardinal hatte auch einen weiteren Bericht verfasst, *Decem Questiones in Durandum*, über die Durandus von St. Pourçain vorgeworfenen Artikel. Im Vorwort zu diesen *Questiones* wird Durandus jedenfalls mit Respekt als „famosus et antiquus magister in theologia" behandelt (und damit gewissermaßen rehabilitiert).[92]

---

[88] Vgl. *Iribarren*, Durandus (Anm. 2), 8 et Anm. 25. Für ein vollständiges Panorama der Kontroverse: *Christian Trottmann*, La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, Rome 1995; *ders. / Arnaud Dumouch*, Benoît XII: la vision béatifique, Avignon 2009.

[89] Vgl. *Iribarren*, Durandus (Anm. 2), 8.

[90] Vgl. *Koch*, Durandus (Anm. 2), 431–444. Der *Libellus* ist veröffentlich worden von *Giuseppe Cremascoli*, Il „Libellus de visione Dei" di Durando di S. Porziano, in: Studi medievali 25 (1984) 393–443.

[91] Vgl. *Trottmann*, La vision béatifique (Anm. 88), 745–811; *ders. / Dumouch*, Benoît XII (Anm. 88), 97–149. Text der Konstitution: Enchiridion symbolorum (Anm. 33), n° 1000–1002, 406–407.

[92] Vgl. *Iribarren*, Durandus (Anm. 2), 8–9. *Koch*, Durandus (Anm. 2), 174 et 433. Die beiden Traktate von Kardinal Fournier, sowie der *Libellus de visione Dei* von Durandus finden sich im Manuskript Vat. lat. 4006, beschrieben von *Jean-Marie Vidal*, Notice sur les œuvres du pape Benoît XII, in: Revue d'histoire ecclésiastique 6 (1905) 786–788. Die Blätter sind in arabischen Ziffern (17. Jhd.) und in römischen Ziffern nummeriert (14. Jhd.). Entgegen der Meinung von Koch findet

*Zusammenfassung*: Der Konflikt zwischen Durand de Saint-Pourçain und Hervé de Nédellec ist zu einem großen Teil mit der Rezeption der Lehre des Thomas von Aquin im Dominikanerorden zu Beginn des 14. Jahrhunderts verbunden. Trotzdem die Generalkapitel des Predigerordens ihre Brüder dazu anhielten, dass sie sich mit der Lehre des Thomas konform verhalten und diese verteidigen, so zögert Durand dennoch nicht, diese Vorgabe zu kritisieren, die die Lehre eines Doktors vor die Wahrheit selbst stellt sowie die menschliche Autorität vor die göttliche der Schrift, die nur die Kirche allein zu garantieren vermag. Durand und Hervé sahen sich zugleich mit anderen Fragen konfrontiert, so z.B. mit dem Konzept von Autorität und seiner Anwendung auf die kirchliche und weltliche Sphäre. Im Gang der Geschichte hatten sie sich mit der schwierigen Situation auseinanderzusetzen, die den Dominikanerorden entzweite, als Philipp der Schöne gegen Bonifaz VIII. im Jahre 1303 in Frankreich an ein Konzil appellierte: Durand und Hervé waren in der Tat zusammen mit ihren Oberen des Konvents St-Jacques in Paris unter den Mitunterzeichnern einer Unterstützungserklärung des Rufes nach einem Konzil. Aber als ein wenig später (1308) Philipp der Schöne einen Fragekatalog unterbreitete, der die Natur und die Reichweite der königlichen Justizgewalt über die Templer betraf, gestand eine Kommission von Magistern, darunter Hervé, dem König das nicht zu, was er sich wünschte, sondern diese verteidigte mit aller Vehemenz die Prärogativen und Rechte der kirchlichen Autorität in jener Sache. Schlussendlich stellte sich Durand 1332 – trotz der am Hofe von Avignon in starker Weise ausgeübten Zwänge – gegen die Lehre der *visio beatifica* des Papstes Johannes XXII., was für ihn die Feindschaft des Papstes bedeutete sowie eine vielfache Untersuchung seiner lehrmäßigen Rechtgläubigkeit.

*Abstract*: To a great degree, the conflict between Durandus of Saint-Pourçain and Hervaeus Natalis is connected to the reception of the teaching of Thomas Aquinas in the Dominican Order at the beginning of the 14th century. In spite of the fact that the General Chapters of the Order of Preachers advised their friars to act in compliance with the teaching of Thomas Aquinas and to defend it, Durandus did not hesitate to criticize this directive which placed the teaching of a doctor above the truth itself as well as human authority above the divine authority of the Scriptures which only the church itself can guarantee. At the same time Durandus and Hervaeus saw themselves confronted with other questions, as, for example, with the concept of authority and its application to the ecclesiastical and the secular sphere. In the course of history they had to come to grips with the difficult situation that split the Dominican Order when Philip the Fair appealed to a council in France against Boniface VIII in 1303: together with their superiors of the convent of St. Jacques in Paris, Durandus and Hervaeus were in fact among the signatories of a declaration of support for the calling of a council. But when Philip the Fair presented a list of questions a little later (1308) which concerned the nature and the range of the royal judiciary over the Templars, a commission of Masters, among them Hervaeus, did not grant the king what he wanted; instead, this commission vehemently defended the prerogatives and rights of the church authority in that matter. Durandus ultimately opposed the doctrine of the *visio beatifica* of Pope John XXII in 1332 – in spite of the constraints forcefully exerted at the court of Avignon – which meant for him the enmity of the Pope as well as a manifold investigation of his doctrinal orthodoxy.

sich die auf Durandus bezogene Beschreibung nicht im *De statu animarum*, sondern im Vorwort zu den *Questiones in Durandum*, f. 208va (römische Ziffern) oder f. 225va (arabische Ziffern) des Vat. lat. 4006. Dieses Manuskript kann heute online konsultiert werden: www.bvh.univ-tours.fr/-Consult/index.asp?numfiche=162&url=/resrecherche.asp?ordre=titre-motclef=Vat.%20Lat%20-4006-bvh=BVH-epistemon=Epistemon (letzte Konsultation: 22. März 2011).

# Unmittelbar zu Gott oder unmittelbar zum Papst?

## Kirchliche Leitung und einzelner Glaubender bei Aegidius Romanus und Wilhelm von Ockham

*von Volker Leppin*

Um 1300 prallten in kürzester Zeit radikale Steigerung papaler Ansprüche und ihre ebenso radikale Infragestellung aufeinander. Letztlich war dies Folge dessen, dass sich das europäische Kräftefeld in einer Weise verschoben hatte, die dem Papsttum vorübergehend neue Freiheit zu ermöglichen schien, längerfristig aber seine Umklammerung nur verstärkte: Der Niedergang der Stauferdynastie und das ihm folgende Interregnum im Römischen Reich hatte das alte Gegenüber von Papst und Kaiser in Auflösung gebracht: Die eine Seite, das Kaisertum, schien aus dem Kräftespiel ausgeschieden, übrig blieb das Papsttum.

Allerdings deutete sich schon rasch an, dass an Stelle des Kaisertums eine neue politische Macht Einfluss auf das Papsttum nehmen und dies einer ganz neuen Umklammerung aussetzen würde: die französische Krone.

Was dies bedeuten sollte, zeigte sich schon 1296, als Philipp der Schöne (1285–1314) den Versuch machte, Kleriker in Frankreich zu besteuern. Dabei ging es um Grundsätzlicheres als die Sicherung von Geldern vor der Ausfuhr aus dem Land, die natürlich vordergründig das Interesse Philipps bestimmte. Für den König ging es aber im Rahmen der spätmittelalterlichen Gesamtentwicklung auch darum, die eigene Herrschaft weiter zu verdichten und juristische und korporative Verbindungen innerhalb des Territoriums, unter Kontrolle zu bringen. Papst Bonifaz VIII. (1294–1303) aber nahm diese Provokation nicht hin, sondern griff sie unmittelbar auf: Die Bulle „Clericis laicos“ verbot dem Klerus entsprechende Abgaben an den König zu leisten, der Konflikt war auf den Punkt gebracht und wurde bald diplomatisch beigelegt. Äußeres Signal für den neuen Frieden war die Heiligsprechung König Ludwigs IX. am 11. August 1297.

Allerdings war der Frieden nicht von Dauer. Indiz und neuer Impuls für die bleibend schwierige Lage war die Bulle „Unam Sanctam“ vom 18. November 1302. „Diese eine Kirche hat nur einen Leib [und] ein Haupt, nicht wie ein Ungeheuer zwei Häupter: Christus nämlich und Christi Stellvertreter Petrus und den Nachfolger des Petrus [...]. Beide sind in der Gewalt der Kirche, nämlich das geistliche und das weltliche Schwert. Dieses ist aber *für* die Kirche zu führen, jenes hingegen *von* der Kirche. Jenes gehört dem Priester, dieses liegt in der Hand der Könige und Ritter, aber nur wenn und solange der Priester es will. Es gehört sich aber, dass das eine Schwert dem anderen untergeordnet ist,

dass also die weltliche Autorität der geistlichen untergeordnet ist [...]. Wenn also die weltliche Gewalt in die Irre geht, wird sie von der geistlichen Gewalt gerichtet werden; wenn aber eine niedere geistliche Gewalt in die Irre geht, wird sie von der geistlichen Gewalt gerichtet, die über ihr steht; wenn jedoch die höchste [geistliche Gewalt in die Irre geht], wird sie allein von Gott, nicht [jedoch] von irgendeinem Menschen gerichtet werden können [...]. So erklären, sagen, bestimmen und verlautbaren wir, dass jede menschliche Kreatur bei Verlust ihrer ewigen Seligkeit dem römischen Papst untertan sein muss."[1] Diesen steilen Sätzen entsprach, schon als Bonifaz VIII. sie verkündete, keine politische Realität, und das sollte sich nur zu bald zeigen. Am 7. September 1303 wurde Bonifaz in seiner Heimatstadt Anagni überfallen und gefangen gesetzt. Zwar war es nicht Philipp selbst, der diese Verhaftung veranlasst hatte, sondern Sciarra Colonna, dessen Familie seit der Erhebung von Bonifatius VIII. im Konflikt mit diesem lag.[2] Doch der Abgesandte des französischen Königs Wilhelm von Nogaret hat die Verhaftung des Papstes weder verhindert noch auch von sich aus den Papst wieder freigelassen: Dies musste erst die Bevölkerung von Anagni erzwingen. Bonifaz kehrte nach Rom zurück, wo er bereits am 11. Oktober starb.

Gerade der so drastisch offenbarte Widerspruch zur mageren Realität lässt nach den Ideen hinter der Bulle fragen. Ihr gedanklicher Vater war vor allem Aegidius Romanus (ca. 1243–1316)[3], ein Augustinereremit, der in philosophischen Fragen an Thomas von Aquin orientiert war, seine größte Eigenständigkeit aber gerade in diesem kirchenpolitischen Feld unter Beweis stellt. Maßgeblich hierfür war sein Traktat *De ecclesiastica potestate*[4], über die kirchliche Macht. Der Grundgedanke dieser Schrift war der einer *potestas directa* des

---

1 DS 872f. 875: „Igitur Ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique succesor […] Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed id quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem acutoritatem spirituali subici potestati [...] Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiore; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari [...] Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis."

2 *Jürgen Miethke*, De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham (Spätmittelalter und Reformation. Neue Folge 16), Tübingen 2000, 64.

3 Ebd., 95.

4 *Aegidius Romanus*, De ecclesiastica potestate, hg. v. *Richard Scholz*, Weimar 1929 (= Aalen 1961; vgl. ed. *R. W. Dyson*, Woodbridge 1986); vgl. hierzu *Eckhard Homann*, Totum posse, quod est in ecclesia, reservatur in Summo Pontifice. Studien zur politischen Theorie bei Aegidius Romanus, Würzburg 2004; *Elmar Krüger*, Der Traktat „De ecclesiastica potestate" des *Aegidius Romanus*. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus, Köln u.a. 2007.

Papstes,[5] die sich grundsätzlich über alles erstreckt. Grundlage hierfür war nach Aegidius die *plenitudo potestatis*, die er in offenkundiger Entsprechung zur Gotteslehre des Thomas so ausfüllte, dass jemand, der über diese Fülle der Macht verfüge, in der Lage sei, Zweitursachen zu überspringen.[6] Ganz in diesem Sinne hatte Thomas gegen die Neigung der konsequenten Aristoteliker seiner Zeit die Allmacht Gottes damit gefüllt, dass dieser als Ersturache Zweitursachen überspringen könne.

Der Gedanke, dass auch der Papst so regieren könne, resultierte freilich nicht aus der aristotelischen Theorieentwicklung des 13. Jahrhunderts: Schon der berüchtigte „Dictatus papae" Gregors VII. enthielt die Vorstellung, dass der Bischof von Rom überall innerhalb der Kirche seine Machtbefugnisse auch direkt ausüben könne. Die Einzeichnung in die neue aristotelische Argumentationsweise aber gab dem Gedanken nun eine neue intellektuelle Schärfe. Letztlich bedeutete der Gedanke des Aegidius, dass die Kirche potenziell in ihren Wirkungen ganz auf einen einzigen Gesetzgeber und Machtinhaber reduziert wurde. Das leitende Modell war nicht das einer bischöflich-kollegialen Kirche, in der unter den prinzipiell an derselben Bischofswürde partizipierenden Gleichen einer an der Spitze stand, sondern ein hierarchischer Verband, dessen Lenkung ganz durch die oberste Spitze erfolgte – die Möglichkeit, dass dies direkt erfolgte, sicherte gewissermaßen den Normalfall, dass es indirekt erfolgte.

Nicht nur für den Bischof, sondern auch für den einzelnen Glaubenden bedeutete dies, dass die individuelle Position gänzlich einem seinerseits nicht kontrollierten Machtinhaber unterworfen war. Aegidius nahm sogar ausdrücklich die Formulierung aus Weish 11,22 auf und wandte sie auf den Papst an: Dieser sei ohne Maß und ohne Zahl[7] und wird – wie es dann ja auch in der Bulle „Unam Sanctam" begegnete – von niemandem gerichtet[8] außer von Gott selbst[9]. Fragt man in dem hier vorliegenden Kontext nach dem einzelnen Glaubenden, so wird deutlich, dass ein solches Denken keinen Ort für Abweichung kennt. Ein solches bräuchte einen externen Maßstab für Verantwortlichkeit, aber eben hierfür ist kein Raum gegeben. Gerade die Sicherung radikaler Freiheit für den Papst führt auf der anderen Seite zu einer radikalen Einschränkung der Freiheitsmöglichkeiten der Gläubigen. Es ist der Papst, auf den sich alle Verantwortlichkeit konzentriert, als das einzige Scharnier zwischen Gott und den Glaubenden.

---

5 *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 181f.

6 *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 190; *Krüger*, Traktat (Anm. 4), 208–216, hat allerdings neuerdings aufzeigen können, dass es bei Aegidius Romanus auch gewisse Begrenzungen der *plenitudo potestatis* gibt.

7 *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 206.

8 *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 5–7.

9 *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 17.

Diese Thesen wurden über „Unam Sanctam“ bald offizielle päpstliche Auffassung – Realität wurden sie, wie das Ergehen des Papstes Bonifaz zeigt, darum nicht unbedingt. Und doch finden sich in der Papstgeschichte des frühen 14. Jahrhunderts Entwicklungen, die in ihrer Konzentration dogmatischer Entscheidungsbefugnis auf den Papst Ausdruck dessen sind, dass sich Kompetenzen, die traditionell dem Bischof zukamen – eben die Entscheidung über das Vorliegen von Häresie –, immer stärker auf den Papst verlagerten.[10] Häresieprozesse an der Kurie waren nicht grundsätzlich neu: Berühmt ist etwa der Fall Berengars von Tours, der sich im 11. Jahrhundert wegen seiner Eucharistielehre vor dem Papst zu verantworten hatte. Im frühen 14. Jahrhundert aber häuften sich zentrale Häresie- bzw. Lehrzuchtverfahren in Rom bzw., da der Einfluss der französischen Krone auf das Papsttum auch zu einer Verlagerung des Papstsitzes geführt hatte, in Avignon. Was das bedeutete, kann man sich rasch deutlich machen, wenn man bedenkt, dass in den zwanziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts gleich zwei der bedeutendsten Theologen ihrer Zeit, die bis heute als profunde und anregende Denker geschätzt werden, in Avignon weilten, um darauf zu warten, dass ihnen der Prozess gemacht werde: Meister Eckhart (gest. 1328) und Wilhelm von Ockham (gest. 1347). Und es ist der Letztere, der in Konflikt mit der Kirche seiner Zeit ein Modell entwickelt, das dem Freiraum des Einzelnen auch zur Abweichung von kirchlichen Lehrentscheidungen Raum lässt, freilich auch ihm keine Willkür ermöglicht: Ockham entwickelt nicht ein Modell, von vergangenen Lehrentscheidungen abzuweichen. Das wäre auch in seinen Augen Häresie. Worum es ihm geht, ist, ein Verfahren zu entwickeln, das es ermöglicht, dass kirchliche Lehrfestlegungen in einer Weise erfolgen, die der Überzeugung jedes Einzelnen vor Gott Rechnung trägt. Anders gesagt: Es geht ihm um Kontrolle der kirchlichen Macht.

Dass es sich mit solchen Fragen befassen würde, hatten seine ersten Jahre keineswegs erahnen lassen.[11] Geboren um 1285 hatte der junge Franziskaner Wilhelm aus dem Dorfe Ockham nach der *artes*-Ausbildung in Oxford mit dem Studium der Theologie begonnen. Er sollte dort auch die Promotion absolvieren, dazu kam es aber aufgrund eines Streites mit dem früheren Universitätskanzler John Lutterell nicht. Was genau zu der personellen Zuspitzung auf den seiner Position nach eher unscheinbaren Wilhelm geführt hat, lässt sich nicht eindeutig klären. Konflikte zwischen Weltklerikern und Bettelorden hatten jedenfalls schon länger die Atmosphäre an der Universität Oxford verdorben, und es scheint nicht ausgeschlossen, dass Ockham hier zum Symbol in schwelenden Auseinandersetzungen geworden ist. Und selbstverständlich spielte auch der provozierende Charakter mancher seiner Lehren eine Rolle.

---

[10] *William J. Courtenay*, Inquiry and Inquisition: Academic Freedom in Medieval Universities, in: Church History 58 (1989) 168–181.

[11] Zu Leben und Werk Wilhelms von Ockham s. *Volker Leppin*, Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt 2003.

Für den thomistisch ausgebildeten Kanzler Lutterell waren es zunächst vor allem auch philosophische Divergenzen, die eine Rolle spielten, doch spitzte er seine Anklage auf theologische Gesichtspunkte, insbesondere den Vorwurf des Pelagianismus und die Frage der Präsenz Christi in der Eucharistie, zu. So lag sie am Papsthof vor, und Ockham musste nach Avignon reisen, um sich dort zu verantworten. Damit dass er nicht nur vier Jahre in der Provence verbringen, sondern auch danach nie nach England zurückkehren würde, konnte er zu diesem Zeitpunkt nicht rechnen. Der Aufenthalt in Avignon führte in mancher Hinsicht zur Lebenswende. Der Philosoph und Theologe Wilhelm wurde zum kirchenpolitischen Schriftsteller, der treue Sohn der Kirche zu einem Kritiker nicht der Kirche wohl aber ihres gegenwärtigen Oberhauptes, des amtierenden Papstes Johannes XXII. (1316–1334). Konkreten Anlass hierzu gab die Ordensidentität Ockhams als Franziskaner.

So wie er die Dinge später darstellte, wurde er in Avignon davon überrascht, dass der Papst Dinge vertrat, die mit dem Neuen Testament so wenig vereinbar waren wie mit der Identität der Franziskaner als Gemeinschaft, die die Nachfolge Christi in radikaler Armut leben wollte. Dass Ockham in England noch nichts von diesen Problemen gehört haben will, ist allerdings überraschend, denn der Konflikt schwelte schon länger: Schon bald nach dem Tod des Franz war es zu heftigen Auseinandersetzungen um die Frage gekommen, welche Lebensweise wirklich als arm im Sinne des Ordensgründers anzusehen sei. Diese mit großer Heftigkeit ausgetragenen Auseinandersetzungen des praktischen Armutsstreites waren Anfang des 14. Jahrhunderts in ein neues Stadium eingetreten, insofern nun die Frage nach der biblischen Begründung der Armut aufgekommen war: Im Rahmen eines inquisitorischen Verhör – in der Nähe von Narbonne trat zwischen Vertretern des Dominikaner- und des Franziskanerordens die Frage auf, ob es häretisch sei, zu behaupten, dass Christus und seine Apostel weder einzeln noch gemeinsam über Eigentum verfügt hätten,[12] und Johannes XXII. zog diesen Fall, ganz entsprechend der skizzierten Tendenz, die Entscheidung über die katholische Lehre zu zentralisieren, nach Avignon. So gab er in einem bemerkenswerten Schritt die Diskussion um die Bulle „Exiit qui seminat“ frei, die 1279 sein Vorgänger Nikolaus III. erlassen hatte.[13] Mit ihr hatte der damalige Papst die Franziskaner als Repräsentanten des urchristlichen Geistes gelobt und ihnen zugleich die Möglichkeit gegeben, ein Leben zu führen, das mit der Realität zurechtkam, ohne ihre Ideale zu verraten. Säuberlich hatte er das Eigentum, *dominium* beziehungsweise *proprietas*, von einem einfachen faktischen Gebrauch, dem *usus simplex facti*, unterschieden. Das Eigentum, *proprietas* beziehungsweise *dominium*, an allen Immobilien und auch an den beweglichen Gegenständen sollte ausschließlich dem Papst zukommen, so dass die Franziskaner arm waren. Gleichzeitig aber

[12] *Jürgen Miethke*, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, 365.

[13] S. *Helmut Feld*, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt ²2007, 458–463.

wurde ihnen, damit aus dieser rechtlichen Möglichkeit kein Freibrief wurde, die Verpflichtung zum einfachen Gebrauch eingeschärft. Dass Johannes XXII. nun darüber disputieren ließ, war nicht etwa ein nach späteren Erfahrungen bemerkenswerter Versuch, päpstliche Selbstkorrektur zu ermöglichen, sondern der leicht durchschaubare Weg, die ihm genehme Position durch Kritik an früheren päpstlichen Positionen durchzusetzen.

In welcher Richtung er die Lösung suchte, wurde schon bald deutlich: Schon am 8. Dezember 1322 ließ Johannes XXII. an den Kirchentüren von Avignon die Bulle „Ad conditorem" anschlagen, mit der er, gespickt mit allerhand Polemik gegen den Orden, die rechtliche Sonderstellung der Franziskaner aufhob, die ihnen Nikolaus III. verschafft hatte. Und den bald einsetzenden Protest der Franziskaner gegen sein Vorgehen und dessen theologische wie rechtliche Grundlagen beantwortete er im folgenden Jahr mit der Bulle „Cum inter nonnullos", die er noch im selben Jahr, am 13. November 1323 erließ: „Da es häufig vorkommt, dass einige Gelehrte die Frage erörtern, ob es als häretisch anzusehen sei, wenn jemand hartnäckig behauptet, unser Erlöser und Herr Jesus Christus und seine Apostel hätten weder privat noch gemeinschaftlich Eigentum besessen, – wobei sie auch verschiedene und einander entgegengesetzte Meinungen vertreten –, wollen wir diesem Streit ein Ende bereiten und gemäß dem Rat unserer Brüder in diesem ewig gültigen Erlass erklären: Diese hartnäckige Behauptung soll von nun ab als irrig und häretisch angesehen werden; denn sie widerspricht ausdrücklich der Heiligen Schrift, die an zahlreichen Stellen versichert, dass sie [Christus und seine Apostel] einigen Besitz gehabt hätten, und unterstellt offen, dass die Heilige Schrift selbst, durch die doch auf jeden Fall die Artikel des rechten Glaubens begründet werden, den Sauerteig der Lüge enthalte, und sie macht in der Konsequenz den Glauben an sie [die Heilige Schrift] zunichte und macht damit den katholischen Glauben zweifelhaft und ungewiss"[14]. Nicht nur heutigen Lesern mag diese Position des damaligen Papstes grotesk erscheinen: Auch Wilhelm von Ockham gewann aufgrund der Bullen des Papstes – zu denen am 10. November 1324 noch im selben Sinne „Quia quorundam" kam, unmittelbar den Eindruck, dass der Papst nicht die rechte Lehre vertrat: „Ihr solltet also wissen (ja, alle Christen sollten es wissen), dass ich fast vier volle Jahre in Avignon geblieben bin, bevor ich

[14] „Cum inter nonnullos viros scholasticos saepe contingat in dubium revocari, utrum pertinaciter affirmare, Redemptorem nostrum ac Dominum Iesum Christum eiusque Apostolos in speciali non habuisse aliqua nec in communi etiam, haereticum sit censendum, diversa et adversa etiam sentientibus circa illud: Nos, huic concertationi finem imponere cupientes assertionem huiusmodi pertinacem – cum Scripturae sacrae, quae in plerisque locis ipsos nonnulla habuisse asserit, contradicat expresse, ipsamque Scripturam sacram, per quam utique fidei orthodoxae probantur articuli, quoad praemissa fermentum aperte supponat continere mendacii, ac per consequens, quantum in ea est, eius in totum fidem evacuans, fidem catholicam reddat, eius probationem adimens, dubiam et incertam – deinceps erroneam fore censendam et haereticam, de fratrum nostrorum consilio hoc perpetuo declaramus edicto" (DS 930).

erkannte, dass der, der dort an der Spitze steht, in häretische Verirrung geraten war. Nun wollte ich nicht leichthin glauben, dass eine Person, die in ein solches Amt eingesetzt ist, festsetzte, dass Häresien zu glauben seien; daher habe ich zunächst keine Anstalten gemacht, seine häretischen Verordnungen zu lesen oder zu besitzen. Später aber las ich aus gegebenem Anlass und im Auftrag eines Ordensoberen drei Verordnungen oder besser: häretische Verkehrungen des Papstes – nämlich *Ad conditorem*, *Cum inter* und *Quia quorundam* – und studierte sie sorgfältig."[15] Seine Konsequenz aus dieser Lektüre war, zusammen mit seinen wegen des Armutsstreits in Avignon präsenten Ordensoberen von dort zu fliehen (und sich damit ohne Abschluss des Prozesses die Exkommunikation einzuhandeln). Er schlug sich auf die Seite Ludwigs des Bayern, der aus anderen Gründen bereits in einem heftigen Konflikt mit dem Papst stand.

In den folgenden Jahren hat er aktiv an den Auseinandersetzungen um die bizarre Eigentumslehre des Papstes teilgenommen und damit an einer Debatte, die heute als „theoretischer Armutsstreit" bezeichnet wird und signifikant für das Aufeinanderprallen unversöhnlicher Kirchenbegriffe im späten Mittelalter ist.

Für den vorliegenden Zusammenhang bedeutsamer ist aber seine Reflexion darauf, welche Rechte der Einzelne in Auseinandersetzung mit dem Papst habe, einen eigenen Wahrheitsanspruch zu vertreten. Bereits vorher hatte die kanonistische Diskussion auf ein mögliches Problem aufmerksam gemacht. Es könne, so die ganz hypothetischen Reflexionen, ja geschehen, dass alle maßgeblichen Instanzen der Kirche irrten. Gleichwohl sei aber der Christenheit versprochen, dass sie bis ans Ende der Welt erhalten bleibe.[16] Es müsse also stets mindestens eine Restkirche geben, bei der man aber eben nicht mit Sicherheit auf bestimmte Institutionen verweisen kann, in denen sie erhalten wäre. Ockham griff diese Überlegungen auf und spielte den Fall durch, dass alle Kleriker Häretiker wären. In diesem Fall bestünde die Kirche nur noch aus Laien.[17] Man kann sogar noch weiter gehen: es ist möglich, dass alle Männer irren, die Kirche als nur aus Frauen besteht.[18] Ja, es können alle Mündigen

---

[15] „Noveritis itaque (et cuncti noverint Christiani), quod fere quattuor annis integris in Avinione mansi, antequam cognoscerem praesidentem ibidem pravitatem haereticam incurrisse. Quia nolens leviter credere quod persona in tanto officio constituta haereses definiret esse tenendas, constitutiones haereticales ipsius nec legere nec habere curavi. Postmodum vero ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones seu potius destitutiones haereticales ipsius, videlicet Ad conditorem, Cum inter et Quia quorundam, legi et studui diligenter" (OPol III 6,9–17).

[16] S. hierzu *Brian Tierney*, Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism, Cambridge 1955 (= ebd. 1968), 44f.

[17] *Guilelmi de Ockham* Opera Politica. Bd. 2, hg. v. *Jeffrey G. Sikes / H. S. Offler*, Manchester 1963, 852,268–853,273.

[18] S. die Lehren in Ockhams Dialogus, abgedruckt in: *Melchior Goldast*, Monarchia S. Romani Imperii. Bd. 2, Frankfurt 1614 (= Turin 1959), 503,50ff.

irren, dann bliebe die Kirche nur noch in Kindern, womöglich gar nur in einem Kind erhalten.[19] Ockham selbst war sich zweifellos sicher, dass dieser Fall in seiner Generation nicht gegeben war: Denn er selbst verglich sich mit dem Propheten Elia als dem einsamen Hüter der Wahrheit[20], war sich also offenbar sicher, dass die Restkirche wenn irgendwo, in ihm und seinem Freundeskreis Wirklichkeit war.

Um so bemerkenswerter war die kirchenrechtliche Konsequenz, die er zog: Eine kirchliche Lehre konnte nur dann als approbiert und damit gültig angesehen werden, wenn ihr kein Christ widersprochen habe.[21] Genau genommen müsste man wohl noch eine Frist einbauen, die abwartete, bis das möglicherweise die Restkirche repräsentierende Kind mündig geworden wäre. Soweit aber trieb Ockham das Detail nicht. Entscheidend für seine Reflexion war der Gedanke, dass grundsätzlich jeder Laie in der Lage war, über die Wahrheit eines Satzes kirchlicher Lehre zu entscheiden. Zwar gab es hierfür bestimmte Kriterien, insbesondere die Schrift und die Lehre der Väter,[22] und es gibt mit den Theologen auch eine Gruppe, die besonders befugt ist, das Vorliegen einer Wahrheit zu entscheiden,[23] doch prinzipiell ist der Anspruch hiermit einmal erhoben: Der Laie, die Laiin bildet eine unhintergehbare Instanz für die Feststellung von Wahrheit. Im weiteren ekklesiologischen Horizont bedeutete dies, dass Kirche auch in ihrem Corpus-Charakter nicht als eine vorgegebene kollektive Entität gedacht wird, sondern grundsätzlich als ein Zusammenschluss von vielen Einzelnen. Ja, letztlich muss man mit zwei Kirchenbegriffen rechnen: Jener äußerlichen Kirche, die durch äußere Instanzen repräsentiert wird, und der einen wahren Kirche Jesu Christi, der die Verheißung der Wahrheit bis ans Ende gegeben ist, die aber für das menschliche Auge nicht erkennbar ist. So beschrieben, ist es deutlich, dass dieses Kirchenmodell erkennbare Ähnlichkeiten zu dem späteren Kirchenmodell insbesondere der lutherischen Reformation aufweist, in der ebenfalls grundsätzlich eine verborgene, nur Gott allein erkennbare wahre Kirche von der sichtbaren Kirche unterschieden wird.

In beiden Fällen stellt sich unweigerlich die Frage nach der Vermittlung zwischen beiden Kirchen, die ja nicht als völlig unterschiedene Größen verstanden werden, sondern aufeinander bezogen sind. In der reformatorischen Theologie wurde eine Vermittlung zwischen Sichtbarkeit und Verborgenheit durch die Kennzeichen der reinen Predigt des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente geschaffen. Für Ockham ist der Zusammenhang eher rechtlicher und innerhalb dessen konditionaler Art: Die Unterscheidung

---

19 Ebd., 506,40ff.

20 *Guilelmi de Ockham* Opera Politica. Bd. 3, hg. v. *H.S. Offler*, Manchester 1956, 15,23–16,4.

21 *Ockham*, Opera Politica 2 (Anm. 17), 383,131–137; 3,67,13–22.

22 Vgl. hierzu mit Belegen *Volker Leppin*, Geglaubte Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Ockham, Göttingen 1995 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 63), 292–312.

23 S. ebd., 290f.

zwischen der sichtbaren äußeren Kirche und einer wahren Kirche führt zu einem Vorbehalt, unter den jeder dogmatische Akt der sichtbaren Kirche zu stellen ist.

Beides, der Kirchenbegriff insgesamt, wie diese Denkstruktur eines prinzipiellen Vorbehaltes gegenüber dem Faktischen, zeigt, wie intensiv die in der Phase seiner kirchenpolitischen Auseinandersetzungen entwickelte Ekklesiologie Ockhams in seinen früheren theoretischen Überlegungen verankert ist. Für das Modell einer sich aus den Individuen zusammensetzenden Kirche liegt der Zusammenhang zu seiner Universalienlehre mit dem in ihr gegebenen Vorrang des Einzelnen vor dem Allgemeinen auf der Hand. Doch auch jener Vorbehalt hat eine Analogie in seiner theoretischen Lehre: Die jüngere Forschung hat verstärkt deutlich gemacht, dass die Funktion der Lehre von der *potentia absoluta* in Ockhams Denken gerade nicht die ist – wie bei Duns –, eine zweite, „außerordentliche" Reihe von Handlungen neben den normalen Aktionen zu entwerfen, sondern einen Möglichkeitsraum zu schaffen für das, was Gott auch tun könnte, wenn er denn beschlossen hätte, so zu handeln. Dabei schließt Ockham nicht aus, dass es gelegentlich – wie etwa bei Daniels Freunden im Feuerofen – auch zu außerordentlichen Ereignissen kommt, aber diese sind jeweils wieder ordnungsgemäß aufgefangen dadurch, dass Gott hierfür jeweils eine eigene Anordnung erlassen hat, der sie folgen.

Für das Kirchenverständnis wichtig aber ist, dass der Gedanke der *potentia absoluta* eine Art von Unmittelbarkeit zwischen Gott und dem einzelnen Gläubigen schafft, die hauptsächlich soteriologisch gedacht ist, aber auch juristische Züge annehmen kann. Der exemplarische Anwendungsfall für die *potentia absoluta*, anhand dessen Ockham dieses Konzept in seinen Quodlibeta überhaupt entwickelt, ist der Gedanke, dass Gott dem Menschen das Heil auch ohne vorherige Zuteilung geschaffener Gnade zuteil werden lassen könne. Doch unter ekklesiologischen Gesichtspunkten bemerkenswert ist nun das Beispiel, das Ockham vorbringt, um plausibel zu machen, dass es möglich ist, unmittelbar zu wirken: „Gott kann, gemäß dem Sentenzenmeister, Buch 1 distinctio 43, vieles machen, was er doch nicht machen will. Hiervon heißt es, das mache Gott gemäß der absoluten Macht. Ebenso kann ja der Papst manches nach den von ihm angeordneten Rechten nicht, was er gleichwohl absolut kann."[24] Ockham hat diese Zeilen aller Wahrscheinlichkeit nach geschrieben, als er selbst als Gefangener in Avignon saß und auf den Fortgang des gegen ihn angestrengten Häresieprozesses wartete. Das gibt ihnen eine bemerkenswerte biographische Konkretion. Aber im vorliegenden Zusammenhang fällt noch ein anderes auf: Das Papst- und Kirchenverständnis, das er zugrunde legt,

[24] „multa potest Deus facere quae non vult facere, secundum Magistrum Sententiarum, lib. I, d. 43; et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta. Sicut Papa aliqua non potest secundum iura statuta ab eo, quae tamen absolute potest." (Guillelmi de Ockham Opera Theologica IX, hg. v. *Joseph Wey*, St. Bonaventure 1980, 586,26–30).

um sein eigenes Gottesverständnis plausibel zu machen, ist eben das, das Aegidius Romanus entwickelt und Bonifaz VIII. in „Unam Sanctam" für verbindlich erklärt hatte. Den oben erwähnten gedanken der *potestas directa* umschreibt Aegidius auch mit der Rede von einer *potestas absoluta* bzw. einem durch nichts beschränkten *posse absolutum* und einer *potestas regulata*[25] – ohne hier die Interdependenzen zwischen der theologischen Begrifflichkeit der *potentia absoluta* und der papalen Anwendung bei Aegidius im Einzelnen nachzeichnen zu können (Aegidius vergleicht seinerseits an der entsprechenden Stelle das Verhalten des Papstes als *viacrius* mit dem Verhalten Gottes[26]), ist es doch offenkundig, dass zwischen den Begrifflichkeiten ein Zusammenhang besteht, der für Ockham gerade während seines Avignoneser Aufenthaltes mit Händen zu greifen war. Gott kann in der Welt der Wirklichkeiten, was der Papst innerhalb seiner von Aegidius in diesem Zusammenhang angesprochenen *iurisdictio* kann. So wie der Papst jede juristische Zwischeninstanz überspringen kann, kann Gott jede Zweitursache überspringen und durch seine eigene Erstursächlichkeit ersetzen.

Dass Ockham sich hier eines Papstverständnisses bediente, das seine Wurzeln in den schroffen Theorien des Aegidius Romanus besaß, bedeutet gewiss nicht, dass er sich diese zueigen machte. Was damit ausgedrückt wird, ist vielmehr, dass dieses Verständnis in seiner Zeit so verbreitet war, dass man sich ganz selbstverständlich darauf berufen konnte. Inhaltlich aber hat Ockham es gewissermaßen durch Überbietung außer Kraft gesetzt: Der innerweltlichen Immedialität des Papstes wurde ein göttliche Immedialität übergeordnet, die nun bei ihm eine dem Denken des Aegidius geradezu entgegengesetzte Wirkung hatte: Diente das Modell des Aegidius zur Stabilisierung der schrankenlosen Macht des Papstes, so hat Ockhams Modell der Immedialität Gottes den Einzelnen in die Lage versetzt, sich unter Berufung auf Gott selbst gegen die Entscheidungen von Konzil und Papst zu stellen. Das Zugeständnis des Aegidius, dass es eben doch einen gebe, der den Papst richten könne, Gott selbst, das in seinem System keine erkennbar einschränkende Rolle gehabt hate, wird nun dadurch, dass Gott so unmittelbar wie der Papst selbst alle Zwischeninstanzen überspringen und also sich seine verborgene Kirche unter der sichtbaren sammeln kann, zu einer Aussage von großem kritischen Potenzial.

Der leitende Begriff, den Ockham für diese Stärkung der Gegenkraft der Gläubigen gegen kirchliche Lehrentscheidungen verwendet, ist nicht der des Gewissens, aber mit der Betonung der individuellen Kompetenz und der Legitimation des Konflikts mit innerweltlichen Instanzen hat er entscheidende Denkfiguren zur Verfügung gestellt, die unter den gegebenen Bedingungen des 14. Jahrhunderts ähnliches zu leisten imstande waren wie spätere Konzeptionen des Gewissens: den Protest gegen illegitime Entscheidungen kirchlicher

[25] *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 181.
[26] *Aegidius*, De potestate (Anm. 4), 182.

Machtträger zu begründen. Und sein eigener Konflikt mit dem Papst zeigt, dass diese Theorie unmittelbar lebenspraktische Anwendung fand, ja, vielleicht geradezu als nachholende Interpretation der Situation zu verstehen ist, in die Ockham wider Willen hineingeraten war.

*Zusammenfassung*: Um 1300 prallten radikale Steigerung papaler Ansprüche und ihre ebenso radikale Infragestellung aufeinander. Aegidius Romanus und Wilhelm von Ockham werden an dieser Stelle als paradigmatische Figuren für diesen, auch ekklesiologischen Streit vorgestellt: Auf der einen Seite, bei Aegidius, ein Papsttum, das von niemandem „gerichtet" werden kann, auf der anderen Seite, bei Ockham, der Gedanke, dass grundsätzlich jeder Laie in der Lage sei, die Wahrheit eines Satzes kirchlicher Lehre zu entscheiden. Bei Ockham wurde so der Immedialität des Papstes die göttliche Immedialität übergeordnet, die dann auch eine Stärkung der Gegenkraft der Gläubigen bedeutete. Auch wenn der leitende Begriff nicht derjenige des Gewissens war, so werden entscheidende Denkfiguren für die Betonung individueller Kompetenz zur Verfügung gestellt.

*Abstract*: Around 1300 a radical increase in papal claims and an equally radical challenge to these claims clashed. Giles of Rome and William of Ockham are presented here as paradigmatic figures in this conflict which was also an ecclesiological dispute: on the one hand, the perception of a papacy which, according to Giles, cannot be „judged" by anyone, and on the other hand Ockham's notion that, in principle, every lay person has the ability to decide the truth of a proposition of church doctrine. For Ockham divine immediacy was thus placed above the immediacy of the Pope. This also amounted to a strengthening of the counterforce of the faithful. Even though the central concept was not that of conscience, decisive thought patterns for stressing individual competence are made available here.

# „Mit welchem Recht...?“

## Die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert

*von Mariano Delgado*

Diese Kontroverse soll hier anhand der typologischen Argumente des „Scholastikers“ Francisco de Vitoria (um 1483/1492–1546), des „aristotelischen Humanisten“ Juan Ginés de Sepúlveda (um 1489/90–1573) und des „christlichen Humanisten“ Bartolomé de Las Casas (1484–1566) erörtert werden.[1] Denn nicht zuletzt an ihnen zeigt sich der bis heute anhaltende Januskopf Europas bzw. der abendländischen Kultur gegenüber der außereuropäischen Welt.[2] Be-

---

[1] Zitierte Ausgaben und benutzte Abkürzungen: *Francisco de Vitoria*, Vorlesungen (Relectiones), 2 Bde. (Theologie und Frieden 7 und 8), hg. von *Ulrich Horst / Hans-Gerd Justenhoven / Joachim Stüben*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995–1997: in Bd. II befinden sich die Vorlesungen „De Indis“ (370–541, abgekürzt: *DI*) und „De iure belli“ (542–605, abgekürzt: *DIB*); *Juan Ginés de Sepúlveda*, Demócrates segundo – o De las justas causas de la guerra contra los Indios (lat.-span.), hg. von *Ángel Losada*, Madrid 1984 (abgekürzt: *DS* mit Seitenangabe); *Ángel Losada* (Hg.), Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, Madrid 1975; *ders.* (Hg.), Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda, Madrid 1966; *ders.* (Hg.), Juan Ginés de Sepúlveda a través de su „epistolario“ y nuevos documentos, Madrid 1949; *ders*. (Hg.), Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda (Exhortación a la guerra contra los turcos. Del reino y deberes del rey. Demócrates primero o Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana), Madrid 1963; *Bartolomé de Las Casas*, Werkauswahl, 4 Bde., hg. von *Mariano Delgado*, Paderborn u.a. 1994–1997, abgekürzt: *WA* mit Band- und Seitenangabe; *ders*., Obras completas, 14 vols., ed. *Paulino Castañeda Delgado*, Madrid 1988–1998, abgekürzt: *OC* mit Band- und Seitenangabe.

[2] Zu diesem Thema ist in den letzten Jahren eine Flut von Arbeiten erschienen. Hier können wir nur auf eine sehr geringe Auswahl verweisen (ansonsten werden in diesem Beitrag nur Zitationsbelege angegeben): *Mariano Delgado*, Kolonialismusbegründung und Kolonialismuskritik. Der Januskopf Europas gegenüber der außereuropäischen Welt, in: *ders. / Matthias Lutz-Bachmann* (Hg.), Herausforderung Europa. Wege zu einer europäischen Identität, München 1995, 153–170; *ders*., Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa 43), Immensee 1996; *ders*., Die Indios als Sklaven von Natur? Zur Aristoteles-Rezeption in der Amerika-Kontroverse im Schatten der spanischen Expansion, in: *Günter Frank / Andreas Speer* (Hg.), Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit – Kontinuität oder Wiederaneignung? Wiesbaden 2007, 353–372; *Immanuel Wallerstein*, Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus, Berlin 2007; *Michael Sievernich*, Interkulturelle Kommunikation und christliche Mission in der frühen Neuzeit, in: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittealter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), hg. von *Ludger Grenzmann / Thomas Haye / Nikolaus Henkel* / *Thomas Kaufmann*, Berlin/New York 2009, 125–141; *José Antonio Fernández-Santamaría*, The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance 1516–1559, Cambridge 1977; *Anthony Pagden*, The Fall of Natural Man. The Ame-

sondere Aufmerksamkeit soll dabei den Gründen geschenkt werden, die sie für ihre jeweilige Beteiligung an der Kontroverse ausgeben.

Fruchtbare Kontroversen entstehen nur, wenn die entscheidenden Fragen gestellt werden, sich kluge Köpfe daran beteiligen und die Rahmenbedingungen für einen freien Diskurs gegeben sind. Das war im Spanien des 16. Jahrhunderts weitgehend der Fall – zumindest bis zur geistigen Wende Mitte des 1550er Jahre, als unter Philipp II. aus Gründen der „Staatsräson" ein Diskussions- und Publikationsverbot in der *controversia de Indis* verhängt wurde, einschließlich der Konfiszierung aller Werke, in denen die altamerikanischen Kulturen in einem guten Licht erschienen.[3]

## 1. Entscheidende Fragen und erste Antworten

Mit der Bulle „Inter cetera" vom 4. Mai 1493 nahm Papst Alexander VI. die von den Katholischen Königen geäußerte „fromme" Absicht zufrieden zur Kenntnis, „mit der Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit die besagten Festländer und Inseln mitsamt ihrer Bevölkerung zu unterwerfen und sie zum katholischen Glauben zu bekehren". Zu diesem Zweck „schenkte, gewährte und übertrug" er den spanischen Königen und ihren Nachfolgern „für alle Zeiten" die neu entdeckten und neu zu entdeckenden Inseln und Festländer innerhalb einer bestimmten Demarkationslinie. Mehr noch: die spanischen Könige wurden als Herren über die dort wohnenden Menschen bestellt „mit voller und unumschränkter Gewalt, Autorität und Oberhoheit jeglicher Art". Darüber hinaus wurden sie beauftragt, für die Evangelisierung „würdige, gottesfürchtige, geschulte, geschickte und erfahrene Männer" zu bestellen, „auf dass sie die vorgenannten Einwohner im katholischen Glauben unterrichten und sie zu guten Sitten erziehen".[4]

Die Konzessionsbulle reichte zunächst als Begründung des spanischen *ingressus* und *progressus* aus: Die Herrschaft wurde übernommen, notfalls mit Eroberungskriegen oder Conquistas; und zur besseren Evangelisierung und Europäisierung der Indios erschien Ende 1503 die Einführung der Encomienda als

---

rican Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge 1986 (span.: La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa, Madrid 1988); *Tzvetan Todorov*, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a. M. 1985.

3 Vgl. *Lewis Hanke*, La libertad de palabra en la América del siglo XVI, in: *ders.*, La lucha por la justicia en la conquista de América, Madrid 1988, 78–95, 86; *Mariano Delgado*, Spanische Inquisition und Buchzensur, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) 461–474.

4 *Klaus Koschorke / Frieder Ludwig / Mariano Delgado*, Außereuropäische Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990, Neukirchen/Vluyn $^{3}$2010, 220f (lateinischer Originalwortlaut in: America pontificia primi saeculi evangelizationis 1493–1592, ed. *Josef Metzler*, Vatikanstadt 1991, Bd. 1, 79–83).

zweckmäßig, d.h. die Zuteilung der Indios zum Arbeitsdienst an die Spanier, die im Prinzip wie gute Herren über jene herrschen und sich dabei um deren zeitliches und geistliches Wohl kümmern sollten.[5] Zwar waren seit der zweiten Reise des Kolumbus 1494 Kirchenleute immer dabei, wenn auch in sehr bescheidener Zahl, aber das spanische Vorgehen wurde nicht ernsthaft in Frage gestellt, auch nicht als die Encomienda – entgegen der Absicht der am 26. November 1504 verstorbenen frommen Königin Isabella – eine sklavereiähnliche Färbung nahm: zu fremd schienen den Spaniern die neu entdeckten Völker, um sich mit ihrem Leid zu solidarisieren.

Auch außerhalb Spaniens wurde gegen dieses Vorgehen zunächst kaum Protest angemeldet. Portugal hatte nicht die päpstliche Konzession oder den spanischen Herrschaftsanspruch prinzipiell in Frage gestellt, sondern nur den Verlauf der Demarkationslinie, weil diese seine – aus früheren päpstlichen Konzessionen erwachsenen – Rechte tangierte. Die Bedenken Portugals wurden bekanntlich mit dem bilateralen Vertrag vom 7. Juni 1494 in Tordesillas ausgeräumt.

Die Gelehrtenrepublik des humanistischen Europa gab sich ihrerseits mit der Meinung des in Paris lehrenden schottischen Philosophen und Theologen Johannes Major (1467–1550) zufrieden. Im 1509 erstmals gedruckten Kommentar zu *2 Sententiarum* dist.44, q.3 tangiert er die Amerika-Frage, um mit Aristoteles' *Politik* zu schließen, dass die Spanier über die Indios herrschen können wie „die Griechen über die Barbaren“: Da die Indios „Sklaven von Natur“ seien, regiere sie rechtens „die erste Person, die sie erobert“.[6]

Die Lage änderte sich erst nach der Ankunft der ersten Dominikanerkommunität in Española im September 1510. Die kleine Gruppe entstammte dem Observantenzweig der kastilischen Provinz. Gemäß ihrem Ordenscharisma der *veritas*, *contemplatio* und *compassio* konnten die Predigerbrüder nicht umhin, angesichts der Lage der Indios die Praxis mit dem Recht und dem Evangelium

---

[5] Vgl. deutsche Übersetzung der Encomienda-Verordnung Isabellas von Kastilien vom 20. Dezember 1503 in: *Koschorke / Ludwig / Delgado*, Christentumsgeschichte (Anm. 4), 221f.

[6] *John Major*, In secundum librum sententiarum, Paris 1519, f. clxxxvij$^{r}$: „Etiam aliud est: Populus ille bestialiter vivit; citra ultraque equatorum et sub polis vivunt homines ferini, ut Ptholomaeus in Quadripartito dicit. Et iam hoc experientia compertum est [...]“. („Diese Völker leben wie Bestien; auf beiden Seiten des Äquators und unter den Polen befinden sich wilde Menschen, wie Ptholomäus in seinem ‚Tetrabiblos‘ sagt. Und das wird in unseren Tagen durch die Erfahrung bewiesen. Da sie nun Sklaven von Natur sind, regiert sie rechtens die erste Person, die sie erobert. Wie der Philosoph in den Kapiteln 3 und 4 aus dem ersten Buch der ‚Politik‘ sagt, ist es klar, dass einige Menschen Sklaven von Natur und andere Herren von Natur sind; und bei einigen Menschen ist es determiniert, dass es so wird und andere daraus Nutzen ziehen. Und es ist gerecht, dass der eine Sklave ist und der andere Herr, und es ist zweckmäßig, dass einer befiehlt und der andere gehorcht, denn auch die Befehlsqualität gehört zum natürlichen Herrn. Daher sagt der Philosoph im ersten Kapitel des erwähnten Buches, dass dies der Grund ist, weshalb die Hellenen Herren über die Barbaren sein sollen, denn von Natur sind Barbaren und Sklaven ein und dasselbe“). Von Las Casas zitiert in: OC IX,622. Vgl. auch *Pagden*, Caída (Anm. 2), 66.

zu vergleichen und einige, entscheidende Fragen zu stellen. Dies taten sie durch den Mund ihres besten Predigers, Fray Antón Montesino, am vierten Adventssonntag des Jahres 1511 in der bescheidenen Kirche Santo Domingos. Dieses Ereignis gehört zu jenen Markierungen der Weltgeschichte, an denen wir merken, was wir dem Christentum verdanken – und warum dieses eine unentbehrliche spirituelle Wurzel Europas ist. Denn die Assyrer haben „ihre Opfer" nicht bedauert.[7] Bei den Fragen Montesinos meldet sich aber die Stimme „des christlichen Gewissens" als die Stimme der Kompassion mit fremdem Leid deutlich zu Wort: „Sagt, mit welchem Recht und mit welcher Gerechtigkeit haltet ihr diese Indios in solch grausamer und entsetzlicher Knechtschaft? Mit welcher Machtbefugnis habt ihr solch verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen geführt, die ruhig und friedlich in ihren Ländern lebten, in denen ihr so unendlich viele von ihnen getötet und mit unerhörten Verheerungen ausgerottet habt? [...] Sind sie etwa keine Menschen? Haben sie keine vernunftbegabten Seelen? Seid ihr nicht verpflichtet, sie wie euch selbst zu lieben?"[8]

Nun waren die entscheidenden Fragen gestellt, und in einer ganz bestimmten christlichen Perspektive: denn darin wird nicht nur nach dem „Recht" gefragt, sondern auch nach der Betrachtung der Indios als „unserer Nächsten", d.h. als „Kinder Gottes" oder Menschen „wie wir". Die Krone holte sich Rat bei den Experten ein, d.h. bei einer ad hoc gebildeten Junta oder Kommission von Juristen und Theologen. Ähnlich wie die Kronräte hatten solche Kommissionen die Aufgabe, für eine gute Regierung zu sorgen und so das königliche Gewissen zu entlasten.

Was den *progressus* betrifft, so führten die Beratungen zu den Gesetzen von Burgos (1512) und Valladolid (1513) über die Encomienda.[9] Vereinzelt kam

---

7 *Vitorio Hösle*, Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997, 1042.

8 WA II,226.

9 In den Augen der Missionare war die Encomienda noch schlimmer als die Unterdrückung der Kinder Israels durch die Ägypter. So heißt es im gemeinsamen lateinischen Brief der Dominikaner und Franziskaner Españolas an den Hof vom 27. Mai 1517: „Weder der Pharao noch das ägyptische Volk unterdrückte so grausam die Kinder Israels, und auch nicht die Verfolger der Märtyrer die Kinder der Kirche." *Miguel Angel Medina*, Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fray Pedro de Córdoba O.P. (1482–1521), Madrid 1983, 253. Und 1519 werden acht Hofprediger in Anwesenheit von Las Casas am Hof Karls (bei Barcelona) die Encomienda anprangern als „die härteste Überforderung, die man in Taten oder in wahrhaftigen und erdichteten Schriften auf Erden jemals erlebt hat". Weiters heißt es dort: „und wenn man es recht bedenkt, ist sie [die Encomienda] lediglich ein Ebenbild der harten Knechtschaft, in der der Pharao das Volk Israel hielt; und wenn sie schon alles Schlechte jener Knechtschaft hat, so gehören zu ihr auch andere Dinge, die weitaus schlimmer sind: Obwohl man sie [die Kinder Israels] hart arbeiten ließ, nahm man ihnen doch nicht ihren Besitz, denn selbst in der Zeit jener harten Knechtschaft waren die Kinder Israels reich und überaus wohlhabend; und man sorgte gut für ihre Nahrung, denn in der Wüste wollten sie später zu den Fleischtöpfen zurückkehren, die sie in Ägypten hatten; und sie wurden von den Ägyptern so hoch geschätzt, daß diese ihnen alles gaben, was sie an herrlichstem Ge-

bereits bei den Kommissionsmitgliedern das Argument zur Sprache, dass die Indios „Sklaven von Natur“ im Sinne des Philosophen seien, also wie „sprechende Tiere“, die sich nicht selber regieren könnten.[10] Auch der Franziskaner Juan Cabedo (Quevedo), erster Bischof des Festlandes (Santa María del Darién, Panamá), berief sich 1519 am Hof de jungen Karls bei Barcelona zum Entsetzen des frühen Las Casas auf die aristotelische Lehre der Sklaven von Natur.[11]

Auf die Bedenken bezüglich des *ingressus* wurde 1513 mit dem so genannten Requerimiento reagiert, einer Konquistadorenproklamation, die von den Rechten der spanischen Könige kraft der päpstlichen Konzessionsbulle sprach und die Indios – auf Spanisch, wohlgemerkt – aufforderte, sich diesem Herrschaftsanspruch freiwillig zu unterwerfen, wenn sie nicht mit Feuer und Schwert dazu gezwungen werden wollten.[12] In den Gutachten der Kommissionsmitglieder wird die Unterwerfungsaufforderung nicht nur mit der päpstlichen Konzession und dem daraus erwachsenen Missionsrecht begründet, sondern auch unter Berufung auf Dtn 20,10–12 und auf andere Stellen aus der Exodusgeschichte Israels wie Ex 1,13–14. Ebenfalls ist darin die Rede von der Sünde des Unglaubens und von Sünden wider die Natur, die von den Spaniern unterbunden werden sollten.[13]

Die altamerikanischen Reiche wurden nach der Requerimiento-Methode unterworfen – und dies von Haudegen wie Hernán Cortés und Francisco Pizarro, die keinen königlichen Auftrag dazu hatten. Die Krone zog sie zwar zur

---

schmeide hatten, und damit zogen sie fort – ich glaube, so etwas würden unsere Leute nicht mit den Indios machen; und trotz jener harten Knechtschaft wuchs das Volk Israel, und bei dieser Knechtschaft ist das Volk Westindiens zugrunde gegangen.“ WA II,300. Auch Las Casas wird mehrmals die Indios mit den Israeliten und die Spanier mit den Ägyptern vergleichen, so etwa noch kurz vor seinem Tod 1565, in seiner letzten Denkschrift an den Indienrat: Die tyrannische Herrschaft der Repartimientos oder Encomiendas, „mit der wir die natürlichen Könige, die Herren und die Untergebenen gewaltsam und gegen alle Vernunft und Gerechtigkeit ihrer Freiheit und ihres Lebens beraubt haben“, hält er für „viel ungerechter und grausamer als die Unterdrückung der Juden in Ägypten durch den Pharao“. OC XI/2,216.

[10] So legten Bernardo de Mesa, der spätere Bischof Kubas, und der Lizentiat Gil Gregorio Gutachten vor, die die spanische Herrschaft mit diesem Argument rechtfertigten. Vgl. die von *Pagden*, Caída (Anm. 2), 77 (Anm. 91) zitierte Stelle aus dem Gutachten des Gil Gregorio. Der Kronjurist Juan López de Palacios Rubios, auch er ein Mitglied dieser Kommissionen, bezog sich in seinem Werk „De las islas del mar océano“, zwischen 1512 und 1514 geschrieben, auf die vom schottischen Nominalisten Johannes Major ins Gespräch gebrachte aristotelische Theorie der natürlichen Ungleichheit der Menschen. Vgl. *Juan López de Palacios Rubios*, De las Islas del mar océano, México 1954, 87ff.37.25. In seiner Historia de las Indias wird Las Casas Mesa, Gregorio und Palacios Rubios mit scharfen Worten bedenken, vgl. dazu das Personenregister in: OC V,2633ff.

[11] Vgl. OC V,2402–2425. Deutsch in Auszügen: WA II,311–317. Da gerade 1519 in Paris eine Neuauflage des Sentenzenkommentars von Johannes Major erschien, kann man davon ausgehen, dass Bischof Cabedo sich daran inspirierte.

[12] Vgl. deutsche Übersetzung in: WA II,247–248.

[13] Vgl. einzelne Autoren und Belege in *Delgado*, Abschied (Anm. 2), 43–46. Es geht vor allem um Matías de Paz, Juan López de Palacios Rubio, Gregorio López und Martín Fernández de Enciso.

Rechenschaft, sie nahm aber zugleich ihren Anteil an der Beute (das königliche Fünftel) sowie die gewaltsam errungene Herrschaft über die neuen Länder und Menschen gerne an.

Die indiophilen Missionare konnten dabei nur zwei Erfolge verbuchen, und beide auf der römischen Ebene. Einerseits erreichten Dominikaner, dass ihr Ordensmagister, Thomas de Vio Cajetan († 1534), um 1517 im Kommentar zu *STh* II–II q.10 und q.66, a.8, ad 2$^{um}$ des Thomas von Aquin unter dem Eindruck der ihm zu Ohren gekommenen Rechtstiteldiskussion eine klärende Unterscheidung in die Ungläubigentypologie der Christenheit einführte. Mit einem Federstrich nahm er dem Argument des Unglaubens den Wind aus den Segeln und machte zugleich klar, dass keinerlei Grund für einen gerechten Krieg gegeben und nur die friedliche Evangelisierung angebracht wäre. Denn bei den neu entdeckten Völkern handelt es sich um Menschen, die „weder de iure noch de facto" bisher christlichen Fürsten unterworfen waren: „Gegen solche Ungläubigen kann kein [christlicher] König und kein Kaiser, auch nicht die Römische Kirche einen Krieg führen, um ihre Länder zu besetzen oder sie der zeitlichen Gewalt zu unterwerfen; es gibt nämlich keinerlei Grund für einen gerechten Krieg. [...] Zu diesen Ungläubigen sind Prediger zu senden, die gute, bewährte Männer sind, auf dass sie jene durch das Wort und das Lebensbeispiel zu Gott hin bekehren, sie nicht unterdrücken, berauben, unterwerfen".[14]

Der zweite Erfolg der indiophilen Partei war das Erwirken einiger Schreiben Papst Pauls III. im Jahre 1537: das Breve „Pastorale officium" vom 29. Mai verlieh dem Erzbischof von Toledo weitgehende Exkommunikationsbefugnisse gegenüber den Sklavenhaltern, und die Bulle „Sublimis Deus", auch „Veritas ipsa" genannt, die wie ein Rundschreiben an alle Gläubigen gerichtet war, betonte die friedliche Evangelisierung und proklamierte die Menschenwürde der Indios: diese dürfen „ihrer Freiheit und ihres Besitzes nicht beraubt werden [...]. Auch ist es nicht erlaubt, sie in den Sklavenstand zu versetzen".[15] Aber die päpstliche Einmischung verletzte die Patronatsrechte der spanischen Krone, so dass es zum Publikationsverbot und zu einem schweren Patronatskonflikt kam.[16] Dieser konnte mit dem Vertrag von Nizza im Juni 1538 beigelegt wer-

---

[14] *Thomas von Aquin*, Opera omnia. Ed. Leonina. Bd. IX. Rom 1897, 94. Als Ordensgeneral (1508–1518) hatte Cajetan 1510 unter der Leitung von Pedro de Córdoba die erste Dominikanerkommunität in die Neue Welt ausgesandt. Las Casas berichtet, dass Jerónimo de Peñafiel, damals Prior von San Pablo in Valladolid, Cajetan 1517 in Rom persönlich unterrichtete. Las Casas vermerkt voller Bewunderung weiter, wie Cajetan, der gerade an dem Kommentar zu STh II–II arbeitete, das Problem des Krieges gegen die Indios im Kommentar zu q.66, a.8 meisterhaft klärte: „Mit einer gewissen Unterscheidung von Ungläubigen, die er vornahm, brachte er Licht in die ganze Blindheit, die man vorher hatte und heute noch stärker hat, weil man seine Lehre, die wahr und katholisch ist, weder studiert noch befolgt hat." WA II,246.

[15] WA I,246–248, hier 247 (dort, 246–250, Lit. sowie Erklärung des historischen Kontextes).

[16] Vgl. *Mariano Delgado*, Der Konflikt zweier Universalismen. Westindische Patronatskonflikte zwischen Karl V. und Papst Paul III. und zwischen Philipp II. und Papst Pius V., in: *Daniel Bü-*

den, nachdem sich der Papst bereit erklärt hatte, mit dem sibyllinisch formulierten Breve „Non indecens videtur“ vom 19. Juni 1538 manche Bestimmungen „in forma brevis“ zu Lasten anderer Personen zurückzunehmen, die ihm „per circumventionem“, also unter Vortäuschung falscher Tatsachen, abverlangt worden seien. Das warf zwar kein gutes Licht auf die frommen indiophilen Missionare, aber der Papst konnte dafür im November desselben Jahres seinen Enkel Ottavio Farnese mit Margaretha von Parma, der unehelichen Tochter Karls V., verheiraten.

Unterdessen war die Rechtfertigung des spanischen Herrschaftsanspruchs mit Berufung auf die Konzessionsbulle und das Requerimiento ruchbar geworden. Nach der Unterwerfung der altamerikanischen Reiche versuchten auch Franzosen und Engländer in Amerika Fuß zu fassen. So sandte Franz I. von Frankreich 1534 – im selben Jahr, in dem die erste Ladung vom Inka-Gold nach Spanien kam! – Jacques Cartier zur Erforschung des heutigen Quebec aus. Proteste des spanischen Gesandten wegen dieser Einmischung in das Herrschaftsgebiet, das der Papst den spanischen Königen exklusiv übertragen hatte, soll der Franzose mit der Bemerkung quittiert haben, „man möge ihm doch das Testament des Urvaters Adam zeigen, in dem dieser die Könige von Kastilien und Portugal zu Universalerben eingesetzt habe“.[17]

Das war im Wesentlichen der Stand der Dinge in der *controversia de Indis* um 1539. Das humanitäre Argument für den *ingressus* und *progressus* der Spanier kam unter Berufung auf die päpstliche Schenkung mit der damit verbundenen Pflicht zur Evangelisierung und Erziehung der Indios „zu guten Sitten“ zwar vor, aber ohne systematische Schärfe.

## 2. Der „Scholastiker“ Francisco de Vitoria

Das änderte sich, als Francisco de Vitoria, der beste scholastische Kopf seiner Zeit und Begründer der Schule von Salamanca, die Bühne betrat. Seine Denkform bei der Behandlung dieser Fragen wird in den Vorlesungen „De Indis“ (Über die Indios) und „De iure belli“ (Über das Kriegsrecht) aus dem Frühjahr 1539 deutlich, die als eine Einheit verstanden werden sollten. Man muss dabei allerdings Folgendes bedenken:

(1) Vitoria war ein akademischer Lehrer, der eigentlich seine Ruhe haben wollte und sich eher widerwillig mit der Sache befasste, obwohl er von der Ungerechtigkeit des spanischen Vorgehens gegen Menschen, die unsere Nächsten

*chel / Volker Reinhardt* (Hg.), Modell Rom? Der Kirchenstaat und Italien in der Frühen Neuzeit, Köln u.a. 2003, 83–100.

[17] *Wolfgang Reinhard*, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. II: Die Neue Welt, Stuttgart 1985, 47.

sind und uns bisher kein Unrecht getan haben,[18] überzeugt war, zumindest was die Eroberung des Inka-Reichs betrifft. 1534 verweilten einige Gefolgsleute von Francisco Pizarro in Spanien. Mit einem Teil des Lösegeldes, das sie für Atahualpa erhalten hatten, wollten sie sich von den angesehenen Theologen und Juristen den Persilschein des „gerechten Krieges" nachträglich ausstellen lassen. Vitoria, der durch die Dominikaner in Pizarros Gefolge über die Umstände der Eroberung Perus Informationen aus erster Hand hatte, schrieb am 8. November 1534 an seinen Mitbruder Miguel Arcos: „Ich versuche, solchen Menschen aus dem Weg zu gehen. [...] Ich schreie zwar nicht und inszeniere keine Tragödie gegen sie [...]; da ich aber nicht mehr so tun kann, als ob ich nichts davon wüsste, sage ich ihnen nur, dass ich davon nichts verstehe und die Berechtigung und Gerechtigkeit der Sache nicht sicher sehe; daher sollen sie andere fragen, die mehr davon verstehen. [...] *Sie sollen sehen, wie sie damit fertig werden, und uns in Ruhe lassen*".[19]

(2) Vitoria machte sich in der *controversia de Indis* wie die Eule der Minerva erst „mit der einbrechenden Dämmerung"[20] bemerkbar, d.h. nachdem die Unterwerfung der altamerikanischen Reiche eine Tatsache geworden war. So sagt er am Anfang seiner Vorlesung *De Indis*, es gehe darin um jene „Barbaren der Neuen Welt [...], die vor vierzig Jahren unter spanische Herrschaft kamen".[21] Vitoria scheint sich zu diesen Fragen nur geäußert zu haben, weil er einen Brief des Kaisers vom 31. Januar 1539 in diesem Sinne deutete; und ge-

---

[18] „Hispani sunt proximi barbarorum": DI I,3,1: 464f.

[19] *Francisco de Vitoria*, Relectio de Indis, ed. *Luciano Pereña* et al. (CHP 5), Madrid 1967, 137–139, hier 139, Hervorhebung: MD. Vgl. dazu *Reginaldo Agostino Iannarone*, Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria, in: ebd., 31–41; *Vicente Beltrán de Heredia*, Ideas del Maestro Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones „De Indis" acerca de la colonización de América según documentos inéditos, in: Ciencia Tomista 57 (1930) 145–165. Nebenbei gesagt: Karl V. selbst hatte in dieser Sache nicht so viele Skrupel. Das Geld aus Peru kam ihm angesichts seiner chronischen Finanznot gut gelegen. Am 1. Februar 1536 schrieb er an Kaiserin Isabel, er habe gehört, dass Gold aus Peru in Sevilla eingetroffen sei (der Krone stand immer ein Fünftel der Kriegsbeute zu); sie möge veranlassen, alles in Silber- und Goldmünzen zu gießen und wirklich alles mit den nötigen Sicherheitsvorkehrungen nach Barcelona bringen zu lassen, damit es von dort aus mit den Galeeren nach Genua gebracht werde. Vgl. *Manuel Fernández Alvarez* (Hg.), Corpus documental de Carlos V., 5 vols., Salamanca 1973ff, hier I,459. Und in einem weiteren Brief vom 20. Februar an die Kaiserin betonte er: „treiben Sie Geld überall auf, *und wenn Gott uns mit Geld aus Peru besucht*, *auch wenn es von Privatpersonen sei*, *greifen wir zu.* Senden Sie mir die Galeeren mit den Menschen und dem gesicherten Geld so bald wie möglich" (vgl. ebd., I,474). Aus der Korrespondenz Karls der dreißiger, aber auch der vierziger und fünfziger Jahre könnte man eine Fülle von Zeugnissen dieser Art zusammenstellen. Die europäischen Gläubiger, bei denen er trotz seiner Macht in der Kreide steht und die ihm dies immer wieder zu spüren geben, müssen stets warten, bis Gott ihn mit einer neuen Ladung Gold (und Silber) aus Peru oder Westindien besucht. Und da Frankreichs König auch mit Gold aus Peru von Gott besucht werden möchte, musste Karl in seinen Briefen, besonders ab 1550, immer wieder Anweisungen zum Bau von Galeonen geben, die die Goldschiffe vor französischen Überfällen schützen sollen.

[20] *Georg W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1972, 14.

[21] DI, Praeludium (370–371).

nauso wird er nach einem weiteren Brief des Kaisers vom 10. November 1539 schweigen. Im ersten Brief bittet ihn der Kaiser ein Gutachten über „gewisse Themen und Zweifelsfälle“ zu verfassen, die der Bischof von Mexiko durch den Augustiner Joan de Oseguera an den Indienrat geschickt hatte und die „Unterweisung und Bekehrung der dortigen Eingeborenen zu unserem heiligen Glauben“, also eher „theologische Angelegenheiten“, betreffen. Wenn es darin auch Fragen gäbe, die eher „die Regierung als die Bildung“ betreffen, so sollte Vitoria seine Antwort an den Indienrat senden, damit diese Behörde für eine gute Regierung der Indios sorgen könne.[22] Im zweiten Brief wendet sich der Kaiser besorgt an den Prior des Dominikanerkollegs San Esteban zu Salamanca, weil man ihn darüber informiert habe, dass sich einige Magister des Ordens in Predigten und Vorlesungen „über das Recht geäußert haben, das Wir auf die Inseln und das Festland Westindien haben“, aber auch über die päpstlich abgesegnete Teilung mit Portugal. Da die Behandlung solcher Fragen ohne Kenntnis des Kaisers „nicht nur sehr nachteilig und skandalös“ sei, sondern auch „Schaden für Unsere Krone in diesen Reichen“ mit sich bringe, befahl Karl V. dem Prior Folgendes zu tun: dass dieser „unverzüglich“ die betroffenen Magister und Ordensleute zu sich zitiere und ihnen unter Eid schwören lasse, wann, an welchen Orten und mit welchen Menschen sie darüber gesprochen und ob sie auch etwas geschrieben und anderen Kopien davon gegeben haben; dass er die schriftlichen Zeugnisse konfisziere und an den Indienrat schicke; dass er den Betroffenen im Namen Seiner Majestät strengstens anordnete, nicht mehr darüber zu disputieren oder Texte drucken zu lassen „ohne Unsere ausdrückliche Genehmigung“.[23]

(3) Vitoria war ein Vertreter des scholastischen Aristokratismus im Spanien des 16. Jahrhunderts, der die Angelegenheit wie eine akademische *quaestio* nach dem Prinzip des *distinguendum est* nüchtern betrachtete. Er bemerkt, ihm sei bisher nichts Schriftliches zu diesem Problem zu Gesicht bekommen, und niemals habe er „an einem Streitgespräch oder einer Beratung über diesen Gegenstand“ teilgenommen,[24] man habe ihn also, die größte theologische Autorität seiner Zeit, einfach nicht gefragt; er äußere sich nur, weil die Sache mit den Barbaren eine „Doppelgestalt“ zu haben scheine, denn sie sei „weder von sich aus so eindeutig ungerecht, dass nicht über deren Gerechtigkeit gesprochen werden könne, noch andererseits so eindeutig gerecht, dass man nicht nach deren Ungerechtigkeit fragen könnte“;[25] er wisse nicht mit hinreichender Sicherheit, „ob zur Erörterung und Entscheidung des besagten Problems jemals Theologen bestellt wurden, die man in einer so bedeutenden Angelegenheit in

---

22 *Vitoria*, Relectio de Indis (Anm. 19), 154f.

23 *Vitoria*, Relectio de Indis (Anm. 19), 152f.

24 DI I,2,7 (456–457).

25 DI I, praeludium 7 (380–381).

würdiger Weise anhören könnte“;[26] und er äußere sich schließlich nicht, um „neue Streitereien zu entfachen“,[27] sondern weil es sich um eine umstrittene Sache handele, deren Entscheidung „nicht allein den Rechtskundigen“ zukomme: „vielmehr ist es auch Aufgabe der Theologen, hier Stellung zu beziehen, da es um die Instanz des Gewissens geht“.[28] Vitoria schaltet sich also mit seiner Autorität in die Diskussion ein, aber mit allen nötigen Kautelen, die ein Akademiker zu formulieren weiß, wenn er nicht eindeutig Partei ergreifen möchte. Und er reklamiert dabei für die scholastische Theologie die Deutungshoheit.

(4) In seiner allgemeinen Vorlesung „De iure belli“ hatte Vitoria die Latte für einen „gerechten Krieg“ sehr hoch gelegt: weder der Unglaube, noch die Erweiterung des Herrschaftsbereichs, noch persönlicher Ruhm oder ein anderer Vorteil für den Herrscher stelle einen gerechten Kriegsgrund dar, sondern allein „empfangenes Unrecht“, wobei nicht jedes Unrecht jeden beliebigen Umfangs für einen Krieg ausreiche.[29] Vitoria wollte damit sicherlich den Krieg als Übel eindämmen, wie aus dieser Schlussfolgerung hervorgeht: „Man muss sich daran erinnern, dass die anderen Mitmenschen sind, die wir *wie uns selbst zu lieben* verpflichtet sind, und dass wir alle einen gemeinsamen Herrn haben, vor dessen Richterstuhl wir alle über unsere Taten Rechenschaft ablegen müssen. Es ist nämlich ein Zeichen schlimmster Rohheit, nach Gründen zu suchen und sich dann darüber zu freuen, dass es Gründe für die Tötung und Verfolgung von Menschen gibt, die Gott schuf und für die Christus starb. Man muss sich vielmehr nur gezwungenermaßen und unfreiwillig in die Notwendigkeit eines Krieges fügen.“[30] Bei der Anwendung seiner Kriegsethik in der *controversia de Indis* hat man allerdings den Eindruck, dass Vitoria nicht nur die angeblichen Kriegsgründe für den spanischen *ingressus* und *progressus* scharfsinnig demontiert, sondern dass er ebenso nach Gründen sucht, um den Spaniern ein „humanitäres Interventionsrecht“ zu gewähren und so die Faktizität der seit vierzig Jahren stattgefundenen Expansion zu rechtfertigen. Der abbauende und der aufbauende Gedankengang müssen bei Vitoria als eine Einheit betrachtet werden.

Die Berufung auf die „Sünde“ des Unglaubens oder auf die niedrige Kulturstufe der Indios, so stellt Vitoria in Einklang mit Cajetan eingangs fest, reiche nicht aus, um ihre Herrschaft in Frage zu stellen. Als „sichere Schlussfolgerung“ gelte vielmehr, „dass jene Leute, bevor die Spanier zu ihnen kamen, echte Herren sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich waren.“[31]

---

[26] DI I, praeludium 8 (382–383).

[27] DI I, praeludium 8 (380–381).

[28] DI I, praeludium 8 (372–373 und 380–383).

[29] DIB q.3.

[30] DIB, Conclusiones: 602–603. Hervorhebung MD.

[31] DI I,1,16 (404f).

Ebenso liefert uns Vitoria eine fundamentale Kritik des universalen Machtanspruches von Kaiser und Papst, also der Grundlage des Requerimiento.[32] Aus der Entdeckung folge kein Herrschaftsrecht[33] und ebenso wenig aus der begründeten Ablehnung des Christentums, denn die Unkenntnis des Christentums vor der Ankunft der Spanier könne den Indios nicht zu Lasten gelegt werden, und es sei nicht „hinreichend deutlich, ob der christliche Glaube den Barbaren bisher so dargelegt und verkündet worden ist, dass sie bei einer neuerlichen Sünde dazu verpflichtet sind zu glauben“.[34] Auch die „Sünden gegen das Naturgesetz“ geben im Prinzip keinen Interventionsgrund her, denn auch unter Christen werde dieses verletzt, etwa bei Hurerei oder Diebstahl.[35] Ebenso wenig taugt das Argument, die Indios seien Sklaven von Natur, „weil sie vernunftmäßig zu schwach seien, auch nur sich selbst zu regieren“. Denn niemand sei von Natur aus Sklave „im politischen und rechtmäßigen Sinne“. Wohl können einige wie Kinder sein, die von anderen bis zum Erwachsenenalter geleitet werden sollen; aber sie bleiben dennoch „echte Herren im öffentlichen als auch im privaten Bereich“.[36] Ungültig ist auch eine Wahl nach dem Requerimiento-Prinzip, „weil Furcht und Unwissenheit fehlen müssten [...] möglicherweise verstehen sie nicht, was die Spanier fordern. Ferner fordern die Spanier dies von einer wehrlosen und furchtsamen Schar, wenn sie diese in bewaffnetem Zustande umringen“.[37] Außerdem hätten die Indios ihre eigenen Herren, und das Volk könne ohne ausreichenden Grund nicht neue Herren zu Lasten der alten annehmen; auch könnten ihre Herren allein einen neuen Fürsten nicht einsetzen ohne die Zustimmung des Volkes.[38]

Über das Argument, Gott selbst habe in seinem ewigen Ratschluss die Indios ob ihrer Abscheulichkeit zur Verdammung verurteilt und den Spaniern in die Hände geliefert, wie einst die Kanaaniter in die Hände der Juden, will Vitoria nicht lange diskutieren. Zu deutlich ist ihm die Plumpheit einer solchen Behauptung, denn es sei sehr gefährlich, Prophezeiungen solcher Art in Umlauf zu setzen, die nicht nur gegen den allgemeinen Verstand, sondern auch gegen die elementarsten Regeln der Schriftauslegung verstießen und durch keinerlei Wunder bestätigt worden seien.[39]

---

[32] Der Kaiser sei nicht Herr der ganzen Welt („Imperator non est dominus totius orbis“: DI I,2,1,2: 412f) und auch der Papst sei nicht Herr der ganzen Welt „im politischen und zeitlichen Sinne“ („Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis“: DI I,2,2,5: 422f). Beide besitzen also „keinerlei zeitliche Vollmacht über diese Barbaren oder über andere Ungläubige“ (DI I,2,2,8: 428f).

[33] DI I,2,3 (430–433).

[34] DI I,2,4 (444f).

[35] DI I,2,5 (450f).

[36] DI I,1,16 (405).

[37] DI I,2,6 (454f).

[38] „Item nec [...] ipsi principes possunt novum principem creare sine assensu populi“. DI I,2,6 (454f).

[39] DI I,2,7 (454f).

Nach der Demontage der vermeintlich rechtmäßigen Titel schreibt Vitoria rhetorisch, aus der ganzen Erörterung scheine zu folgen, „dass die Barbaren keinen Grund für einen gerechten Krieg hergäben"; die Spanier müssten sich folglich in irgendeiner Form zurückziehen, was mit einem großen Verlust für diese verbunden wäre, würde doch der Handel mit Westindien aufhören. Unter Verweis auf Portugal hält Vitoria zwar fest, dass dies nicht zwangsläufig der Fall sein müsste, denn die Portugiesen stehen mit vielen vergleichbaren Völkern, „die sie nicht unterworfen haben, in einem regen Handelsverkehr, und dies mit großem Gewinn". Vitoria vermerkt auch, dass die Krone zu Recht die Einfuhr von Gold und Silber aus Westindien mit einem ertragreichen Zoll – „in der Höhe eines Fünftels des Wertes oder auch mehr" – belegen könnte, „da der Seeweg vom (spanischen) Herrscher entdeckt wurde und die Barbaren kraft seiner Autorität als Händler sicher wären." Aber für Vitoria „ist offenkundig, dass es weder nützlich noch dem Herrscher erlaubt wäre, auf die Lenkung jener Provinzen ganz und gar zu verzichten, nachdem sich dort die Bekehrung vieler Barbaren vollzogen hat."[40]

Wir werden nie wissen, ob Vitoria hiermit seine Vorlesung wirklich abschließen wollte. Tatsache ist, dass er in einem zweiten Gang mit scholastischer Akribie nach legitimen Gründen für die spanische Intervention sucht. Diese sind das Recht auf Wandel und Handel, das Missionsrecht, das Recht zur Verteidigung der Unschuldigen, die freie Wahl durch die Indios, die Hilfe für Bundesgenossen und Freunde und schließlich die Unfähigkeit der Barbaren zur politischen Selbstführung.

Ausgehend vom Vernunftpostulat, dass am Anfang der Welt es jedem erlaubt gewesen sei, überall hinzugehen und sich dort niederzulassen, und dass seitdem das Menschengeschlecht eine Kommunikationsgemeinschaft, gleichsam eine Art universale Staatenrepublik bilde,[41] fordert Vitoria für die Spanier in der Neuen Welt ein Recht auf Wandel und Handel ein, dass die freie Ein- und Auswanderung, das Recht auf Niederlassung, den freien Handel, die freie Ausbeutung der Naturressourcen und das Einbürgerungsrecht kraft Geburt im Einwanderungsland einschließt. Wenn ein solches *Migrationsrecht* zwischen Spaniern und Franzosen gelte (die bilateralen Friedensverträge, die nach den Kriegen ausgehandelt wurden, enthielten in der Tat solche Klauseln), so gelte dies „auch für die Barbaren". Aber die Schwachstelle der Argumentation Vitorias liegt wohl in der von ihm immer wieder gemachten Einschränkung: Die Spanier dürfen dieses Migrationsrecht beanspruchen, sofern den Einheimischen dadurch keine Nachteile oder Schäden erwachsen. Wer bestimmt das

---

[40] DI I 3,7,17 (486–489).

[41] „... totus orbis, qui aliquo modo est una respublica..." *Vitoria*, Relectio de potestate civili 21, in: *ders*., Vorlesungen (Anm. 1), Bd. II, 156f; vgl. auch DI I,3,1 (460f): „Secundo a principio orbis, cum omnia essent communia, licebat unicuique in quamcumque regionem vellet intendere et peregrinari."

nun – die Einheimischen selbst nach den eigenen Wertmaßstäben oder die einwanderungswilligen europäischen Christen nach den ihrigen? Dass hier die Europäer die Interpretationshoheit behalten, geht aus dem Schluss hervor, den Vitoria zieht: Wenn die Barbaren den friedlichen Spaniern das Völkerrecht auf Wandel und Handel verweigern und sie angreifen, auch nachdem die Spanier ihnen klar gemacht haben, dass sie daraus keinen Nachteil oder Schaden hätten, so dürfen die Spanier Gewalt anwenden, „weil es erlaubt ist, Gewalt mit Gewalt abzuwehren“.[42] Nach der Theorie des gerechten Krieges dürften die Spanier dann, wenn nötig, die Städte der Barbaren besetzen und sie unterwerfen, mehr noch: „Ja, die Spanier könnten die Barbaren [...] nicht mehr als Unschuldige, sondern als unredliche Feinde behandeln, sämtliche Satzungen des Kriegrechts (omnia belli iura) anwenden, sie berauben, in die Gefangenschaft führen, ihre alten Herren absetzen und neue einsetzen – freilich in einer maßvollen, der Art der Sache und der Unrechtstaten angemessenen Weise.“[43]

Ähnlich verhält es sich mit Vitorias Erörterung des *Missionsrechtes*. Aus dem Evangelisierungsauftrag Christi (Mk 16,5; Mt 28,18), den der Papst für die Neue Welt den Spaniern exklusiv anvertraut habe, leitet Vitoria letzten Endes ein graduales Interventionsrecht ab, „bis sich Gelegenheit und Sicherheit zur Verkündigung des Evangeliums einstellen“.[44] Dasselbe gilt bei Verhinderung der Bekehrung, oder bei Gewalt gegen die zu Christus Bekehrten, so dass diese getötet oder zur Wiederaufnahme des Götzendienstes genötigt werden. Auch hier können die Spanier „die Satzungen des Kriegsrechts“ zur Anwendung bringen. Und schließlich könne der Papst den Barbaren, wenn ein großer Teil von ihnen zu Christus echt bekehrt wäre – gleich ob dies friedlich oder unter Einschüchterung oder Drohungen geschah und gleich ob sie ihn darum gebeten haben oder nicht –, „einen christlichen Herrscher geben und die anderen, ungläubigen Herren entfernen“.[45] Vitoria betont aber stets, nicht anders als Cajetan in seinem Thomaskommentar oder Papst Paul III. in der Bulle „Sublimis Deus“ von 1537, dass die Indios weder ihres Eigentums beraubt noch zur Annahme des Christentums gezwungen werden dürfen.

Ein weiterer Interventionsgrund wäre die *Verteidigung der Unschuldigen*, die von den Barbaren geopfert oder sonst getötet werden, „um sich von deren Fleisch zu ernähren“.[46] Die Intervention wäre für Vitoria gemäß dem Bibelwort „Rette die, die man zum Tode führt“ (Spr 24,11) eine Pflicht der Nächstenliebe, für die man keine päpstliche Ermächtigung bräuchte. Hatte er früher die „Sünde“ des Unglaubens als unrechtmäßiger Titel bezeichnet, so schlägt er sich nun nicht einfach auf Seiten derjenigen, die unter Berufung auf Papst In-

---

42 DI I,3,1 (468f).

43 DI I,3,1 (470–471). Hervorhebung MD.

44 DI I,3,2 (476–477).

45 DI I,3,4 (478f).

46 DI I,3,5 (480–481).

nozenz IV. († 1254), Antoninus von Florenz († 1459) oder Augustinus von Ancona († 1328) „Sünden" gegen die Natur bei den Heiden, wie z.B. Sodomie, als ausreichenden Grund dafür sehen, dass Christen einen gerechten Krieg gegen sie führen und dabei Herren austauschen und eine neue Herrschaft einführen dürfen. Ihre These, dass die Barbaren für Sünden gegen die Natur prinzipiell bestraft werden können, lehnt Vitoria weiterhin ab: „Denn Gläubige haben über Ungläubige keine größere Vollmacht als umgekehrt Ungläubige über Christen." Abgesehen davon, dass daraus folgte, „dass der König der Franzosen die Italiener bekriegen könnte, weil sie eine Sünde gegen die Natur begehen."[47] Vitoria möchte das Argument der Sünde gegen die Natur lediglich auf den Fall eingeschränkt wissen, dass das Verhalten der Barbaren – z.B. Unschuldige opfern und zur Speise machen – „für Unschuldige schädlich ist".[48] In diesem Falle wäre die Intervention geboten, selbst wenn alle Indios, also sowohl Täter wie Opfer, mit Menschenopfern und Anthropophagie einverstanden wären und eine Verteidigung durch die Christen ablehnen würden; denn sie hätten nicht das Recht, über ihr Leben so zu verfügen, dass sie für sich oder ihre Kinder einer solchen Praxis zustimmten. Aber auch hier betont Vitoria, dass es nicht erlaubt wäre, nach der Unterbindung dieser Praktiken „weitergehende Maßnahmen zu ergreifen und bei dieser Gelegenheit die Güter oder Gebiete der Barbaren zu besetzen".[49] Auch dürfe die humanitäre Intervention nicht größere Übel im Gefolge haben.[50]

Bei der echten und freiwilligen *Wahlentscheidung* (per veram et voluntariam electionem) zugunsten des Königs von Spanien hält sich Vitoria nicht lange auf; denn es scheint auf Anhieb einleuchtend und im Naturrecht begründet zu sein, sofern die Wahl wirklich frei, die spanische Herrschaft für die Indios eine bessere sei und sowohl die Herren wie die Untertanen den König von Spanien als souveränen Fürsten haben möchten. Dazu sei nicht die Zustimmung aller (consensus omnium) nötig, sondern nur die der Mehrheit (consensus maioris partis), auch wenn die anderen widersprechen (etiam aliis contradicentibus). Ganz besonders betont Vitoria, dass Christen, die innerhalb einer Stadt oder Provinz die Mehrheit bilden, „zugunsten des Glaubens und für das Gemeinwohl" einen christlichen Herrscher gegen den Willen der übrigen wählen dürfen, „auch dadurch, dass sie dann andere, ungläubige Herren aufgeben würden".[51]

Eingreifen ist auch legitim, wenn man von *Bundesgenossen* und Freunden zur Hilfe gegen fremde Tyrannei gerufen wurde: „Dies taten, wie man berichtet, die Tlaxkalteken (im Krieg) gegen die Mexikaner: Sie vereinbarten mit den

47 DI I,2,8 (502–503).
48 DI I,3,5 (480–481), auch DI II,8 (502–503).
49 DI I,2,9 (504–505).
50 DI I,3,7 (524–525).
51 DI I,3,6 (482–483).

Spaniern, ihnen dabei zu helfen, die Mexikaner niederzukämpfen.“[52] Vitoria begnügt sich mit dieser Feststellung, fragt aber nicht, ob die Spanier eingeladen wurden, als Eroberer nach Mexiko zu kommen. Hernán Cortés selbst lässt in seinem zweiten Bericht an Karl V. eher raffiniertes Machtkalkül als humanistische Bundesgenossenschaft durchschimmern: „Ich erinnerte mich an jenes Wort aus dem Evangelium, das da lautet: *Omne regnum in se ipsum divisum desolabitur*. Ich verhandelte also mit beiden Parteien, dankte jeder von ihnen im geheimen für ihre guten Ratschläge und versicherte jeder, dass ich mit ihr mehr als mit der anderen befreundet sei.“[53] Es erstaunt auch, dass Vitoria als Autorität hier einen Kommentar Cajetans zur *STh* II–II q.40, a.1 zitiert, wonach ein Gemeinwesen billigerweise Fremde zur Bestrafung von Feinden wie gegen Übeltäter im Innern herbeirufen kann, denn die Spanier wurden nicht eingeladen, als Eroberer nach Mexiko zu kommen.

Schließlich wird das Argument der *zivilisatorischen Obhut* bemüht. Sollte wirklich zutreffen, dass die Indios verstandesmäßig Kindern oder geistig unterentwickelten Menschen gleichzusetzen seien – was man durch Erfahrung vor Ort leicht herausfinden könne und Vitoria anzunehmen scheint, schenkt er doch denjenigen Gehör, die bei den Indios waren und meinen, deren Dummheit sei viel größer „als sie bei anderen Völkern bei Kindern und Halbwüchsigen ist“ –, dann bestünde kein Zweifel, „dass es nicht nur erlaubt, sondern in höchstem Grade angemessen wäre, ja die betreffenden Herrscher wären dazu verpflichtet“, sie in ihre Obhut zu nehmen und zu leiten, „solange sie sich auf dieser Stufe befänden“. Vitoria macht jedoch die Einschränkung, „dass es zum Wohl und Nutzen der Barbaren und nicht nur für den Gewinn der Spanier geschieht“;[54] und auch in diesem Falle blieben die Indios legitime Herren ihrer Länder und Güter.

Vitoria hat in der Forschung einen sehr guten Ruf: Er gilt als der nüchterne Scholastiker mit dem scharfen Verstand, der das moderne Völkerrecht begründet und die klassische Theorie des gerechten Krieges, die von gerechtem Grund (causa iusta), rechter Absicht (recta intentio) und legitimer Autorität (legitima auctoritas) sprach, um Prinzipien wie die Verhältnismäßigkeit (proportionalitas), die allerletzte Möglichkeit (ultima ratio), das akzidentielle Töten von Unschuldigen oder die „Kollateralschäden“ (per accidens autem etiam scienter aliquando licet interficere innocentes), das Recht im Krieg (ius in bello) und die oben vorgestellten Gründe für eine humanitäre Intervention ergänzt hat. Von dort zu den Genfer Konventionen ist der Weg nicht mehr weit.

In der *controversia de Indis* hat man allerdings den Eindruck, dass Vitoria ein Zauderer, ein subtiler Scholastiker ist, der die bisherigen Rechtstitel demontiert, um sie durch ein Interventionsrecht zu ersetzen, das viele Trug-

---

52 DI I,3,7 (482–483).

53 *Hernán Cortés*, Cartas de relación, ed. *Angel Delgado Gómez*, Madrid 1993, 188 (zweiter Bericht).

54 DI I,3,7 (484–487).

schlüsse enthält. So könnte nach Vitoria eine christliche Mehrheit in der Bevölkerung nach einem christlichen Herrscher verlangen, wie einst die Franzosen unter Childerich.[55] Und wie könnte eine christliche Mehrheit in den Städten und Territorien Westindiens entstehen?: durch Wahrnehmung des Migrations- und Missionsrechts, zu deren Durchsetzung auch die graduale Gewaltanwendung erlaubt sei. Durch das Migrationsrecht, weil damit viele Christen dorthin gelangen könnten, die in der zweiten Generation Bürger jener Länder wären; durch das Missionsrecht, weil damit auch viele Indios für das Christentum und die spanische Herrschaft gewonnen werden könnten. Sogar Schüler Vitorias wie Melchor Cano und Domingo de Soto betonten, was evident war, nämlich dass die Spanier nicht als *peregrini*, sondern als *invasores* kamen: „Kämen die Franzosen so nach Spanien, würden die Spanier das nicht dulden."[56]

Vitorias Beitrag zur *controversia de Indis* verdient bis heute das von Las Casas gesprochene Urteil, wonach der gelehrte Magister bei der Demontage der unrechtmäßigen Titel scharfsinnig argumentiert hätte, aber bei der Begründung legitimer Titel von falschen Tatsachen ausgegangen sei, die ihm von den Tätern erzählt wurden. Um die kaiserliche Partei zu besänftigen, habe er einige Thesen entschärft, die zu hart klangen. Vitoria selbst gebe uns dies zu verstehen, da er sich bei den rechtmäßigen Titeln immer nur im Konjunktiv äußere.[57] Vitoria „die Anerkennung der kulturellen und religiösen Alterität" zu bescheinigen oder ihn für einen Vorläufer der „interkulturellen und interreligiösen Kommunikation, die man heute ‚Dialog' nennt", zu halten,[58] schiene mir daher kaum angemessen.

## 3. Der „aristotelische Humanist" Juan Ginés de Sepúlveda

Sepúlveda gehörte in Bologna zum Schülerkreis des Humanisten Pietro Pomponazzi, einer führenden Autorität im Aristotelismus der Renaissance. Im Auf-

---

55 DI I,3,15 (482–483).

56 So Melchor Cano, hier zitiert nach *Ulrich Horst*, Leben und Werke Francisco de Vitorias, in: *Vitoria*, Vorlesungen (Anm. 1), I,13–99, hier 94. Ähnlich auch *Domingo de Soto*, De iustitia et iure V, q.3 arg.2), hier zitiert nach OC XI/2,178: „Darf etwa ein jeder aus irgendeiner Nation auf der Suche nach Gold in eine andere Nation wandern? [...] Darauf ist zu antworten: Dies ist selbstverständlich von Rechts wegen überhaupt nicht erlaubt, es sei denn, die Einwohner selbst stimmen dem zu oder betrachten selbst ebendiese Schätze als herrenloses Gut. Denn nach dem Völkerrecht sind die Regionen aufgeteilt, und deswegen dürfen die Völker jener Region alle Sachwerte derselben in gemeinsamem Besitz haben. Ausländer dürfen also nicht gegen den Willen der Bewohner deren Dinge besetzen. Mit dieser Begründung dürfen die Gallier nicht zu uns herüberkommen und wir nicht zu ihnen, falls sie es nicht wollen."

57 OC IX,626–629.

58 *Sievernich*, Kommunikation (Anm. 2), 140, 141.

trag von Julius Medici, dem späteren Papst Clemens VII., übersetzte er Werke des Aristoteles ins Lateinische, darunter auch die *Politik*. Er gehörte auch zu den Beratern von Papst Hadrian VI. Im Dienste der Kurie verweilte er bis 1536. Danach wurde er von Karl V. zum offiziellen Reichschronisten ernannt. In seinen Schriften zur politischen Situation der Zeit hielt er einen Krieg des Kaisers gegen Türken und Protestanten für zweckmäßig und gerecht. Ähnlich denkt er über den spanischen *ingressus* und *progressus* in der Neuen Welt. Sein Werk *Democrates secundus* (1544–45) trägt den Untertitel *Über die gerechten Gründe des Krieges gegen die Indios*; nicht zuletzt aufgrund der Einwände des Bartolomé de Las Casas durfte dieses Werk nicht erscheinen. Wichtig ist auch seine *Apologia*,[59] die er im Frühjahr 1550 in Rom publizieren wollte, um die Orthodoxie des *Democrates secundus* zu verteidigen. Schließlich haben wir die Zusammenfassung der *Disputation von Valladolid*,[60] die der Scholastiker Domingo de Soto erstellte und Las Casas selbst 1552 zusammen mit seinen eigenen Antworten drucken ließ. Sepúlvedas Denken wird im *Democrates secundus* am konsequentesten begründet, während die anderen Schriften nur Nuancen liefern angesichts der Einwände des Las Casas. Auch über Sepúlveda seien einige Vorbemerkungen erlaubt:

(1) Der Zeitpunkt seines Eingreifens in die *controversia de Indis* ist kein Zufall. Die scharfen, aber auch ambivalenten Schlüsse des Magisters Vitoria hatten die Kontroverse nicht entschieden, sondern Unzufriedenheit bei den Encomenderos wie bei den indiophilen Missionaren hinterlassen. Mit der Verlautbarung der *Leyes Nuevas* durch Karl V. konnten diese 1542 einen Achtungserfolg verzeichnen;[61] denn das Ziel derselben war das Ende der Indianersklaverei und die deutliche Abmilderung der bestehenden Encomiendas, verbunden mit dem Verbot, dass diese vererbt oder neue eingerichtet werden. Wir wissen nicht, ob Sepúlveda von den Encomenderos bezahlt wurde. Tatsache ist, dass er als Hauptargument die These der Indios als Sklaven von Natur vertritt, die ihrem Anliegen entspricht. Er selber rechtfertigt freilich sein Eingreifen mit humanistischer Rhetorik: „Angesichts so viel Zwietracht in den Meinungen der gelehrtesten und klügsten Männer und da mir in meinem Nachdenken über die Sache gewisse Überlegungen eingefallen waren, dachte ich, dass ich mich aus einem solchen öffentlichen Geschäft, an dem sich so viele beteiligten, nicht heraushalten sollte; *ich durfte auch nicht schweigen, wenn so viele redeten* – vor allem wenn so bedeutsame und mit so großer Autorität ausgestattete Personen mich einluden, meine Meinung schriftlich zu fixieren und meine Lehre offen darzulegen, zu der sie zu neigen schienen, nachdem ich sie ihnen kurz

---

59 *Losada* (Hg.), Apología (Anm. 1).

60 Deutsch: WA I,337–436.

61 Vgl. Wortlaut der Leyes Nuevas in: *Francisco Morales Padrón*, Teoría y Leyes de la conquista, Madrid 1979, 428–440.

erläutert hatte".[62] Aus anderen Schriften Sepúlvedas wissen wir: mit dieser kryptischen Bemerkung im Vorwort seines *Democrates secundus* meint er, dass kein geringerer als der Generalinquisitor Fernando de Valdés ihn darum gebeten hatte, als Emissäre der Encomenderos sich am Hof befanden, um gegen die *Leyes Nuevas* zu protestieren.[63]

(2) Sepúlveda war davon überzeugt, dass er damit „Indult und Autorität des Apostolischen Stuhles sowie Gerechtigkeit und Ehre unserer Könige und der Nation" verteidigte. Freimut und Redlichkeit sind ihm nicht abzusprechen, denn er hat bei der „Disputation von Valladolid" eine entsprechende Ehrenerklärung abgegeben: „da sollte kein Verdacht am Platz sein, daß ich der Gerechtigkeit oder der Wahrheit, die so teuer sind, irgendeinen anderen Belang voranstelle".[64]

(3) Sepúlveda war ein „Humanist", kein Scholastiker. Das merkt man nicht nur an seinem eleganten, cicerorianischen Latein, sondern auch und vor allem an der Art und Weise, wie er mit manchen theologischen Argumenten umgeht. Mit seiner Betrachtung der Spanier als Vollstrecker des Zornes Gottes ob der Sünden gegen die Natur der Indios, mit seiner Auslegung der Sünde des Unglaubens als Kriegsgrund, seinem Verständnis der Konzessionsbulle als Herrschaftsübertragung und seiner Verteidigung des Missionsrechtes unter Einschluss des Zwangs zur Anhörung der Glaubenspredigt handelte sich Sepúlveda die akademische Verachtung der Scholastiker ein. Für sie war er zweifellos „in der Kunst der Rhetorik berühmt", aber eher „laienhaft in der Theologie".[65]

(4) Aber Sepúlveda war kein Kriegstreiber. Die klassische Theorie des gerechten Krieges, die er im ersten Teil seines *Democrates secundus* brillant zusammenfasst, setzte er voraus:[66] man solle den Krieg an sich nicht suchen, nur das empfangene Unrecht berechtige nach dem Naturrecht jeden zu einer bewaffneten Antwort, während bei anderen Gründen nur die dazu befugte Autorität den Krieg als *ultima ratio* erklären dürfe; und auch hier wäre zu bedenken, dass die Gier nach Macht oder die Gewinnung von Lebensraum für ein enges und überfülltes Reich kein legitimer Grund wäre.[67] Und bei alledem dürfe man schließlich die Mäßigung und die Verhältnismäßigkeit nicht vergessen, damit, wenn möglich, den Unschuldigen kein Leid zugefügt werde etc.

---

62 DS, 1–2. Hervorhebung MD.

63 Vgl. *Losada*, Introducción, in: DS, XIII–XIV.

64 WA I,373.

65 *Melchor Cano*, De locis theologicis, ed. *Juan Belda Plans*, Madrid 2006, 555 (IX,2); vgl. auch *Domingo Báñez*, Comentaría in Secundam Secundae angelici doctoris D. Thomae, Venedig 1587, col. 875 (in II–II, De fide, q.10, a.10).

66 DS, 3–19.

67 DS, 16: „istud enim latrocinari esset, non belligerare" („denn das wäre nicht mehr Krieg, sondern Raub").

(5) Sepúlvedas Absicht ist, auf „andere Gründe für einen gerechten Krieg“ (sunt, et aliae iusti belli causae) aufmerksam zu machen, „die nicht so oft zur Anwendung kommen, aber als sehr gerecht gelten und dem natürlichen sowie dem göttlichen Gesetz“ entsprechen:[68] Diese sind die aristotelische Lehre der Sklaven von Natur; die „Sünde“ des Unglaubens bzw. des Götzendienstes, wenn dieser mit abscheulichen, widernatürlichen Praktiken wie Sodomie und Menschenopfern einhergeht; die Befreiung von Unschuldigen aus dem sicheren Tod in Menschenopfern; und schließlich die Erleichterung der Ausbreitung des Christentums.

Das *aristotelische Argument* ist der wichtigste Beitrag Sepúlvedas zur Kontroverse. Demnach können diejenigen, deren natürliche Verfassung so beschaffen ist, dass sie anderen gehorchen müssten, „mit den Waffen“ unterworfen werden, „wenn sie nun deren Herrschaft ablehnen und kein anderer Weg da ist“. Auf den Einwand, das sei eine erstaunliche Lehre „und weit entfernt von der allgemeinen Meinung“, antwortet Sepúlveda: „Erstaunlich vielleicht, aber nur für diejenigen, die die Philosophie nur von der Schwelle begrüßt haben.“ Denn diese Lehre sei unter den Philosophen alt und entspreche dem Naturrecht.[69]

Sepúlveda bezieht sich vor allem auf das dritte, das fünfte und das achte Kapitel des ersten Buches der *Politik*. Zunächst unterscheidet Sepúlveda, Aristoteles folgend, zwischen dem juristischen und dem philosophischen Sklavereibegriff. Nach dem ersten bestehe die Sklaverei in einem akzidentiellen Grund, der zum Freiheitsverlust führe; nach dem zweiten geht sie auf ein angeborenes Unvermögen des Verstandes sowie unmenschliche und barbarische Sitten zurück. Die verschiedenen Formen der Herrschaftsverhältnisse – des Vaters über den Sohn, des Mannes über die Frau, des Herrn über die Sklaven, des Richters über die Bürger, des Königs über die Völker, die seiner Herrschaft unterworfen sind – wurzeln im Naturrecht, das, wie die Weisen lehren, auf ein einziges Prinzip und Dogma zurückgeht: „Die Befehlsgewalt und Herrschaft des Vollkommenen über das Unvollkommene, der Stärke über die Schwäche, der erhabenen Tugend über das Laster“.[70] Wer diesem Prinzip nicht freiwillig Folge leisten möchte, der könne dazu mit Gewalt legitimerweise gezwungen werden, etwa im Rahmen eines gerechten Krieges, wie die Philosophen lehren, wofür Sepúlveda eine Stelle aus der *Politik* des Aristoteles paraphrasiert: „Daher wird auch die Kriegskunde in gewissem Sinne von Natur eine Erwerbskunde sein. Denn die Jagdkunst ist ein Teil von ihr, und sie kommt teils gegen die Tiere, teils gegen solche Menschen zur Anwendung, die von Natur zu dienen be-

---

[68] DS, 19.

[69] DS, 19 (425–436).

[70] DS, 20. Vgl. *Aristoteles*, Politik I,8: 1256b.

stimmt sind, aber nicht freiwillig dienen wollen, so dass ein solcher Krieg dem Naturrecht entspricht“[71].

Unter Berufung auf Aristoteles’ *Politik* I[72] stuft dann Sepúlveda „alle“ Einwohner der Neuen Welt bezüglich Klugheit, Scharfsinn, allerlei Tugenden und menschlichen Gefühlen im Vergleich mit den Spaniern als so unterlegen ein „wie die Kinder den Erwachsenen, die Frauen den Männern, die grausamen und inhumanen Menschen den sehr sanften, die äußerst Unbeherrschten den Beherrschten und Maßvollen“, kurzum: Alle Indios sind für ihn „arme, schwache Geschöpfe“ (homunculi), barbarische Menschenfresser wie die Skythen der Antike, die kaum als vernunftbegabte Wesen zu betrachten sind und die man folglich, wenn sie sich freiwillig nicht unterordnen, wie Tiere zu jagen hat. Auch haben sie kaum eine erwähnenswerte Kulturleistung zustande gebracht. Dass die Indios über Häuser und ein gewissermaßen vernünftiges politisches Regiment in ihren Königreichen verfügen, zeige schließlich nur, dass sie keine bloßen Bären oder Affen bar jeder Vernunft seien.

Wir erinnern uns, dass Cajetan mit einem Federstrich das Argument des Unglaubens entkräftet hatte; auch Vitoria hatte die *Sünde des Unglaubens* nicht gelten lassen; und die „Sünden gegen die Natur“ schränkte er auf die gemäßigte Verteidigung der Unschuldigen im Falle von Menschenopfern ein, ohne daraus einen Herrschaftsanspruch abzuleiten. Sepúlveda wendet sich zunächst gegen die „modernen Theologen“, die so denken, vermengt die Sünde des Götzendienstes mit den Menschenopfern und macht aus der *Sünde des Unglaubens* einen legitimen Kriegsgrund. Vitorias Argumentation im Blick, betont Sepúlveda, dass Sünden wider die Natur den gerechten Krieg nicht deshalb rechtfertigen, weil sie bei einzelnen Menschen vorkommen, wie das auch unter Christen der Fall sein kann, sondern weil sie bei den Indios als „öffentliche“, also strukturelle Sünden gelten, die von ihren Gesetzen gut geheißen werden.[73] Hatte Augustinus gemeint, dass ein Krieg nur gerecht sei, wenn er als Antwort auf erlittenes Unrecht erfolge, so meint Sepúlveda, dass mit dem Krieg gegen die götzendienerischen Indios vor allem das Unrecht gegen Gott gerächt werden müsse, „das ja auch am meisten der Rache würdig ist“.[74]

Die *Befreiung der Unschuldigen*, die den Göttern geopfert werden, hängt mit der Sünde des Unglaubens zusammen und wird bei Sepúlveda, wie früher bei Vitoria, schnell abgehakt. Die Argumentation ist eine sehr ähnliche, und auch Sepúlveda spricht unter Verweis auf das Bibelwort „Rette die, die man zum Tode führt“ (Spr 24,11) von einem Gebot der Nächstenliebe. Sepúlvedas Akzent liegt darin, dass er – den interessierten Berichten von Hernán Cortés

---

71 DS, 22. *Aristoteles*, Politik I,8: 1256b.

72 Vgl. *Aristoteles*, Politik I,2f.5.8: 1252a–1253b, 1254ab, 1256ab.

73 DS, 56–57.

74 DS, 60.

Glauben schenkend –, von „über 20.000 Menschen“ spricht,[75] die allein in Mexiko den Götzen jährlich geopfert wurden. Die Menschenopfer gewinnen damit den Charakter einer „Massenvernichtungswaffe“, die man unbedingt aus der Welt schaffen müsse.[76]

Auch die *Erleichterung der Ausbreitung des Christentums* ist für Sepúlveda eine Folge des Liebesgebots: damit eine unendliche Zahl von Menschen, die „in der gefährlichen Finsternis“ umherirrt, „auf dem nächstgelegenen und kürzesten Weg zum Licht der Wahrheit“ angezogen wird.[77] Wohlgemerkt, Sepúlveda behauptet nicht, dass die Indios zum Glauben genötigt werden können, denn mit Augustinus weiß er, dass Glauben Sache des freien Willens ist. Wohl meint er, dass die Indios von den Spaniern zur Annahme ihrer Herrschaft zwecks Erleichterung der Evangelisierung und auch „zum Hören der Glaubenspredigt“ gezwungen werden können.[78] Die wichtigsten Autoritäten Sepúlvedas sind einerseits Augustinus (seine Lehre von den zwei Phasen der Kirche und die Auslegung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl, vgl. Lk 14,23, wobei Sepúlveda meint, dass Augustinus im Brief an den Donatisten Vincencius nicht nur vom Zwang gegenüber den Ketzern spreche, sondern auch und vor allem gegenüber den Heiden)[79] und andererseits die Konzessionsbulle,[80] mit der die spanischen Könige für Sepúlveda eindeutig beauftragt worden seien, die neuen Barbaren zu unterwerfen, um deren Evangelisierung zu erleichtern.

Nicht wenige Autoren wundern sich heute, dass Sepúlveda eine schlechte Presse hat. Sie meinen, dass er letztlich nur die Prinzipien des aristotelischen Humanismus auf die spanische Expansion anwenden wollte.[81] Das Problem ist aber nicht, dass Sepúlveda für die Führung des jeweils Besseren eintrat, denn ein solches Prinzip, rein philosophisch verstanden, ist im Sinne der Meritokratie auch heute weiterhin gültig. Das Problem liegt eher darin, dass er ganze Völker in globo als „Sklaven von Natur“ bezeichnete, und unter Verachtung ihrer Kulturen daraus einen Grund für ihre dauerhafte Unterwerfung konstruierte.[82] Denn dass die Indios jemals fähig sein könnten, sich selber „vernünftig“, d.h. zivilisiert nach europäischen Maßstäben, zu regieren, ist bei Se-

---

[75] DS, 61.

[76] DS, 62f.

[77] DS, 64.

[78] DS, 64.

[79] Vgl. DS, 75.

[80] Vgl. DS, 80f.

[81] So *Horst Pietschmann*, Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner, in: *Wolfgang Reinhard* (Hg.), Humanismus und Neue Welt (Mitteilung XV der Kommission für Humanismusforschung der Deutschen Forschungsgemeinschaft), Weinheim 1987, 143–166.

[82] Auch nach der Kontroverse von Valladolid blieb Sepúlveda seiner aristotelischen Weltsicht treu und hielt die Indios weiterhin für „Sklaven von Natur“. Denn in seinem Spätwerk „De regno“ (1571) wiederholt er dieselben Ansichten. Vgl. *Juan Ginés de Sepúlveda*, Del reino y los deberes del rey, in: *Losada* (Hg.), Tratados políticos (Anm. 1), 29–125, 34ff.

púlvedas Vokabular mehr als fraglich. Daher verdient er m.E. auch in der *controversia de Indis* den Vorwurf, den ihm Erasmus am 16. August 1532 machte, nachdem Sepúlveda ihm seine *Antapologia* (ein Werk, in dem er sich gegen eine Verteidigungsschrift des Erasmus an Alberto Pio, den Fürsten von Capri, wandte, der vorher Erasmus ob dessen Pazifismus als so schädlich wie Luther bezeichnet hatte) gesandt hatte: „Ich bewundere in Deinem Werk sowohl die Gelehrsamkeit und Begabung als auch den glanzvollen Stil. Dennoch war ich zutiefst enttäuscht, als ich sah, dass Du Dein Können in den Dienst einer solchen Sache stellst. Es ist bedauerlich, dass eine Begabung wie die Deinige, die nur Christus und den Musen zu verdanken ist, sich von einer polemischen Minderheit missbrauchen lässt."[83]

## 4. Der „christliche Humanist" Bartolomé de Las Casas

Anders als Vitoria und Sepúlveda kannte Las Casas die Neue Welt (die Karibik und Zentralamerika) aus eigener Erfahrung. Zwischen 1502 und 1547 war er fünf Male zwischen Spanien und Westindien hin und her gesegelt. Seit seiner Bekehrung 1514 hatte er nicht aufgehört, für eine Besserung der Lage der Indios zu kämpfen – manchmal, wie in Sachen der schwarzen Sklaven, mit Vorschlägen, die er bei weiteren Bekehrungen als falsch einsah und bitter bereute.[84] Seit seinem Eintritt in den Predigerorden 1522 hatte er geschwiegen und sich dem Studium und der Seelsorge gewidmet. 1531 meldete er sich mit einem langen Brief an die Mitglieder des Indienrates wieder zu Wort.[85] Darin las er diesen die Leviten: er erinnerte sie daran, dass sie das Gewissen des Königs mit einer guten Regierung für die Indios entlasten sollten. Auch hielt er fest, dass nach der Konzessionsbulle die Evangelisierung der Indios der Hauptzweck der spanischen Präsenz in der Neuen Welt sei. 1534, als er sich in Nicaragua befand und Nachricht von den Untaten Pizarros in Peru erhielt, reagierte er anders als Vitoria: er schiffte sich mit einigen Gefährten ein, um nach Peru zu gelangen und sich den Eroberern entgegen zu stemmen. Wegen Windstille am Äquator musste er unverrichteter Dinge zurückkehren. Parallel dazu schrieb er weitere Briefe an den Indienrat.[86] Von da an wird er öfter intervenieren. 1540 kam er nach Spanien und hatte entscheidenden Anteil am Zustande-

[83] *Losada* (Hg.), Epistolario (Anm. 1), 32.

[84] Vgl. WA II,281–282; vgl. dazu *Isacio Pérez Fernández*, Bartolomé de las Casas ¿contra lo snegros? Revisión de una leyenda, Madrid 1991.

[85] Vgl. WA III/1,340–359.

[86] Vgl. WA III/1,359–369.

kommen der *Leyes Nuevas*.[87] Nach einem gescheiterten Zwischenspiel als Bischof in Chiapa, um diese durchzusetzen, kehrte er 1547 definitiv nach Spanien zurück. Von nun an hatte er nur ein Ziel: die Argumente derjenigen wie Sepúlveda zu entkräften, die Conquistas und Encomiendas schönfärben wollten. Seine Sternstunde kam im Umfeld der „Disputation von Valladolid“ (1550–1551), als er in Auseinandersetzung mit Sepúlveda sich der zentralen Bedeutung des anthropologischen, „aristotelischen“ Argumentes bewusst wurde und diesem nun seine ganz besondere Aufmerksamkeit schenkte. Zum besseren Verständnis des lascasianischen Standpunktes in der *controversia de Indis* seien wiederum einige Vorbemerkungen erlaubt:

(1) Las Casas war ein wahrhaft christlicher Humanist. Nicht nur, weil er die Autoren der griechischen und römischen Antike sehr gut kannte und mit gesundem Menschenverstand interpretierte, sondern vor allem aufgrund der Motive, die er angab, um sich an der *controversia de Indis* zu beteiligen: „Im Bewusstsein dessen, dass ich Christ, Ordensbruder, Bischof, Spanier und Untertan der Spanischen Könige bin, *konnte ich es nicht lassen, das Schwert meiner Feder zur Verteidigung der Wahrheit, der Ehre des Hauses Gottes und des sanften Evangeliums Jesu Christi zu schwingen* [...] Aus all diesen Gründen sehe ich mich gezwungen, mich wie eine Mauer gegen die Unfrommen zu stellen, um jene sehr unschuldigen Völker zu verteidigen, die demnächst in das wahre Haus Israels eingeführt werden sollten, aber von grausamen Wölfen unaufhörlich verfolgt werden.“[88] Selbstverständlich sind die Indios für Las Casas unsere Nächsten, die wir wie uns selbst zu lieben und zu achten haben. Aber er verleiht diesem Prinzip eine konkrete, spirituelle Tiefe, wenn er in Anlehnung an die Gerichtsrede Jesu im Kapitel 25 des Matthäusevangeliums in den Indios „Jesus Christus“ sieht, den man „nicht einmal, sondern tausendfach geißelt, quält, ohrfeigt und kreuzigt“,[89] bzw. „unsere Brüder, für die Christus sein Leben hingegeben hat“.[90]

(2) Las Casas war ein ruheloser, unerschrockener, leidenschaftlicher Verteidiger der Sache der Indios, weil er von der Gerechtigkeit derselben überzeugt war und dies daher seinem Gewissen schuldete. Wenn er immer wieder die Indios als „inocentes“ bezeichnet,[91] dann meint dies nicht primär bukolische Unschuld, sondern es handelt sich um einen terminus technicus vor dem Hintergrund der Theorie des gerechten Krieges: die Indios sind uns gegenüber un-

---

87 Vgl. *Isacio Pérez Fernández*, Bartolomé de las Casas en torno a las „Leyes Nuevas de Indias“ (Su promotor, inspirador y perfeccionador), in: Ciencia Tomista 102 (1975) 379–457; *ders.*, Hallazgo de un nuevo documento básico de Fray Bartolomé de las Casas. Guión de la redacción de las „Leyes Nuevas de Indias“, in: Studium 33 (1992) 459–504.

88 OC IX,72f. Hervorhebung MD.

89 WA II,291.

90 OC IX,664: „Indi fratres nostri sunt, pro quibus Christus impedit animam suam“.

91 So z.B. in seinem Ganz kurzen Bericht über die Zerstörung Westindiens: WA II,135, spanisch: OC X,86; vgl. auch OC IX,72f.

schuldig, weil sie uns vor unserer Ankunft kein Unrecht zugefügt, also keinen gerechten Kriegsgrund gegeben haben.

(3) Las Casas hatte die von den Hunden und den Waffen der Spanier zerfleischten Leiber der Indios mit Entsetzen und Mitleid wahrgenommen. Um einen Sturm der Entrüstung zu entfachen, beschrieb er die Schrecken des Krieges – nicht anders als Goyas Pinsel dreihundert Jahre danach oder die modernen Kriegsberichterstatter – mit einer empathischen Feder, die Kompassion mit den Opfern und Entsetzen über das Wüten von „Christen" wecken wollte; denn er wusste mit Aristoteles, dass „nur das Leid, das vor Augen liegt, bemitleidet wird".[92]

(4) Las Casas klagte in der *controversia de Indis* einen Perspektivenwechsel ein. Er fragte sich z.B., ob ein John Major (oder ein Sepúlveda) so sprechen würde, „wenn er selbst ein Indio wäre" („si Indus esset").[93] Aus diesem Grund hat Las Casas eine neue Gattung apologetischer Literatur begründet, die Europa und dem Christentum zur Ehre gereicht. Während man seit Sokrates unter Apologie die Verteidigung der eigenen Position gegen unsachliche Vorwürfe verstand, schrieb Las Casas zwei besondere Werke mit dem Titel Apologie (*Adversus persecutores et calumniatores gentium novi orbis ad oceanum reperti apologia*, ein Werk, das er während und nach der Kontroverse von Valladolid schrieb und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein unveröffentlicht blieb,[94] und *Apologética historia sumaria*,[95] größtenteils nach der Kontroverse von Valladolid geschrieben und erst 1909 erschienen) zur Verteidigung der Anderen, ihrer Menschenwürde, ihrer Freiheit, ihrer Gleichberechtigung, der Werte ihrer Religionen und Kulturen. Wir wollen uns nun darauf beschränken, die Kritik des Las Casas an den wichtigsten Argumenten zur Rechtfertigung des spanischen *ingressus* und *progressus* unter dem Vorwand der humanitären Intervention zu präsentieren.

Las Casas wird immer wieder den oben erwähnten Kommentar Cajetans zitieren, dass *der Unglaube* oder das Heidentum keinen Kriegsgrund darstellen. Dies gelte besonders bei den neu entdeckten Völkern, da es sich bei ihnen nur um einen negativen Unglauben mangels Kenntnis des Evangeliums handelte. Ihr „Götzendienst" sei als Ausdruck des natürlichen Verlangens nach dem wahren Gott, als irregeleitete, aber entschuldbare Form der Gottesverehrung zu verstehen, wenn das Licht des Glaubens fehle. Denn die wahre Absicht der Götzendiener bestehe nicht darin, Steine anzubeten, sondern in ihnen und durch gewisse Erscheinungen der göttlichen Macht den Weltenschöpfer zu würdigen, gemäß der Kenntnis, die sie von ihm besäßen. Im Schatten des Göt-

---

92 WA III/1,345; *Aristoteles*, Rhetorik II,8: 1386a.

93 OC IX,604.

94 OC IX.

95 OC VI, VII und VIII; deutsche Auswahlübersetzung in: WA II,325–512.

zendienstes haben wir es also mit authentischer Religiosität zu tun und nicht mit teuflischen Erscheinungen.

Mehr Sorgen bereitet Las Casas das Argument, die Vermengung des Götzendienstes mit Menschenopfern reiche für einen gerechten Krieg der Spanier gegen die Indios aus.[96] Las Casas bestreitet, dass Menschenopfer bei den Indios geradezu in industriellen Dimensionen vorkämen, wie Sepúlveda meinte. Darüber hinaus lautet eine der originellsten Thesen seiner Apologie fremder Religiosität, „dass es nicht gegen das Naturgesetz oder die natürliche Vernunft ist, wenn diese von jedem positiven menschlichen wie göttlichen Gesetz getrennt ist, dem falschen oder wahren Gott (wenn man den falschen für den wahren hält) Menschenopfer darzubringen“.[97] Da alle Menschen durch die natürliche Tendenz der Vernunft den wahren Gott ersehnen, ihn mit dem Besten, was sie haben, anbeten wollen, und die Menschen eben das höchste Gut seien, müsse man bei den Menschenopfern der Indios zuerst von einer rechten Absicht ausgehen. Außerdem glauben die Indios, das allgemeine Wohl und Glück ihrer Gemeinwesen hänge von den Menschenopfern ab, womit es nicht verwunderlich sei, wenn sie in der Not Gott das opfern, was in ihren Augen das Kostbarste und Gottgefälligste sei.

Mit dieser Deutung der Menschenopfer wollte Las Casas der *Verteidigung der Unschuldigen* als Vorwand für Eroberungskriege den Wind aus dem Segel nehmen. In einem späteren Werk nuanciert er seine Position: Wenn die Indios nach wiederholter Ermahnung Menschenopfer und Anthropophagie beibehalten und Unschuldige dabei zum Opfer fallen sollten, könnte man sie unter Anwendung eines gemäßigten Zwangs zur Aufgabe solcher Praktiken nötigen. Die Intervention sollte allerdings nur zur Verteidigung der Unschuldigen geschehen und nicht etwa, um die Indios für solche kriminellen Handlungen zu bestrafen oder sie gar als Knechte zu unterwerfen und ihrer Güter zu berauben, wie dies in der Tat geschehe; und zuvor sollte sorgfältig abgewogen werden, ob die Zahl der Unschuldigen, die der gewaltsamen Intervention letztlich zum Opfer fallen würden, größer sei, als die Zahl derer, die man vor dem ungerechten Tod zu retten beabsichtige; man müsse aber auch bedenken, ob das mit einer solcher Intervention notwendigerweise verbundene Ärgernis am Ende doch überwiegen und der christlichen Predigt hinderlich sein würde. In einem solchen Falle müsse man von einer derartigen Befreiung der Unschuldigen absehen, würde diese doch gegen die Vernunftregel verstoßen, die uns vorschreibt, das kleinere Übel zu wählen. Da Las Casas der Meinung ist, die

---

[96] Zu Götzendienst und Menschenopfern bei Las Casas vgl. WA II,381–466; vgl. dazu *Mariano Delgado*, Religion in der Renaissance und die Innovation des Bartolomé de Las Casas, in: *ders. / Hans Waldenfels* (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12), Freiburg Schweiz/ Stuttgart 2010, 397–410.

[97] WA III/1,501.

Menschenopfer der Indios seien weniger schlimm als die Eroberungskriege der Spanier, empfiehlt er, Menschenopfer und Götzendienst so lange zu dulden, bis die Indios selbst, von friedlichen Missionaren überzeugt, solche Praktiken aufgeben.

Vitorias *Recht auf Wandel und Handel* lässt Las Casas im Prinzip gelten, er betont aber, dass die Indios selbst darüber entscheiden sollten, ob die Christen ihnen Nutzen oder Schaden bringen – und immer vorausgesetzt, dass die Christen als friedliche Wanderer auftreten.[98]

Auch im Falle einer Behinderung des *Missionsrechtes* schränkt Las Casas die Intervention stark ein. Diese wäre nämlich nur dann rechtens, wenn die Indios im Wissen um den Glauben die Predigt behinderten, was bei ihnen nicht der Fall sein kann: „Wenn sie uns hingegen behinderten in der Annahme, wir würden sie als unsere Feinde berauben und töten, ohne daß sie zuvor überhaupt etwas von unserem Glauben erfahren hätten, dürften sie sich rechtmäßig gegen die Unseren zur Wehr setzen, und wir könnten keinen gerechten Krieg gegen sie führen."[99]

Für Las Casas wäre die *freiwillige Anerkennung der (subsidiären) spanischen Oberherrschaft* ohne jeden Zwang durch die Indios, durch ihre natürlichen Herren wie durch das Volk, der einzige legitime Titel. Dazu sei aber nicht nur die Zustimmung der Mehrheit nötig, wie Vitoria sagte, sondern die „aller Betroffenen". Das klingt auf den ersten Blick unvernünftig, aber Las Casas meinte dies nicht im Sinne der modernen parlamentarischen Demokratie, bei der jeder Bürger eine Stimme hat, sondern im Sinne der partizipativen Ständedemokratie des Mittelalters, in der die Rechtsregel „quod omnnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet" hoch gehalten wurde[100] – vor allem in den

---

98 Zur Kritik an Vitoria und dessen Instrumentalisierung durch Sepúlveda vgl. OC IX,624–629.

99 WA I,367. Las Casas fügt hinzu: Und selbst wenn die Indios darin übereinkommen, „uns nicht anzuhören, sondern in den Ländern, in welchen es niemals Christen gegeben hatte, an ihren eigenen Riten festzuhalten, dürfen wir keinen Krieg gegen sie führen". In seinem Summarium der Disputation von Valladolid bemerkt Domingo de Soto, „daß sich (wenn ich mich nicht täusche) der Herr Bischof getäuscht und die Sachverhalte verwechselt hat. Eine Sache nämlich ist es, daß wir sie zwingen können, uns predigen zu lassen, wie es Auffassung vieler Lehrer ist; eine andere Sache ist es, daß wir sie nötigen dürfen, zu unseren Predigten zu kommen, wofür nicht so vieles spricht. Genau dies hat er dort behandelt, daß wir sie nämlich nicht dazu zwingen dürfen, uns anzuhören." WA I,368. Der Zwang zur Anhörung der Predigt, der in manchen Phasen der *ecclesia militans* gegenüber den Juden praktiziert wurde, gehörte nicht zum Missionsrecht. Sepúlveda postulierte jedoch auch, wie wir oben sahen, den Zwang zur Anhörung, was diese Antwort von Las Casas letztlich begründet. Darüber hinaus wusste Las Casas aus seiner Missionspraxis sehr genau, dass im amerikanischen Kontext nach der Unterwerfung der Indios ein faktischer „Zwang zur Anhörung" herrschte. Vgl. dazu *Paulino Castañeda Delgado*, Las doctrinas sobre la coacción y el „ideario" de Las Casas, in: OC II,17*–42*.

100 WA III/1,283 (darin auch Anm. 26). Zu dieser Rechtsregel vgl. u.a. *Yves M.-J. Congar*, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: *Heinz Rausch* (Hg.), Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung. Die Entwicklung von den mittelalterlichen Korporationen zu den modernen Parlamenten, 2 Bde., Darmstadt 1980, hier I,115–182; *Antonio Marongiu*,

Ständeversammlungen zum Herrschaftsantritt. Las Casas will letztlich denjenigen, die sich durch den Herrschaftswechsel benachteiligt fühlen, ein „Vetorecht“ gewähren, d.h. die *Lex regia* zwischen Volk und Krone sollte so lange ausgehandelt werden, bis sie den berechtigten Interessen aller Betroffenen Rechnung trägt. Nicht anders dachten schließlich die Vertreter der kastilischen Kommunen (Comuneros) gegenüber Karl V.[101]

Am härtesten geht Las Casas mit dem *aristotelischen Argument* Sepúlvedas ins Gericht. Für Las Casas[102] ist weder der Barbarenbegriff bei Aristoteles so eindeutig, wie Sepúlveda meint; noch sind die Indios als „Sklaven von Natur“ zu betrachten. Ein Barbar ist erstens jeder Mensch, der wider die Vernunft und das Naturgesetz handelnd sich zum allerschlimmsten Lebewesen entwickelt, was auch bekanntlich unter „Zivilisierten“ vorkommen kann.[103] Zweitens gilt als Barbar, wer eine fremde Sprache spricht, keine Schriftsprache hat oder einer uns fremden Kultur angehört. Barbaren im engen aristotelischen Sinne des Wortes sind aber drittens nur solche, die Monstern gleichen und wie wilde Tiere leben, ohne jedes politische Regiment; diese dritte Art sei aber äußerst selten im Menschengeschlecht anzutreffen.[104] Auf diese letzte Gruppe beziehe sich Aristoteles in *Politik* I,2 und I,8, während er etwa in *Politik* III[105] und *Politik* V[106] von der zweiten Gruppe spreche und betone, dass es auch unter manchen Barbaren wahre Reiche und natürliche Könige und Herren samt politischem Regiment gebe. Zu dieser zweiten Gruppe gehören nun die Indios, wobei wir nach diesen Kriterien – fremde Sprache usw. – für sie genauso Barbaren sind wie sie für uns.

Und selbst wenn die Indios Barbaren im engen Sinne des Wortes wären, dürften sie in keiner Weise mittels Kriegen wie Tiere gejagt werden, wie Sepúlveda behauptete. Die so gegen den Willen der Untergebenen erworbene Herrschaft müsste nämlich, wie Aristoteles in der *Politik* III erhellt, tyrannisch, gewaltsam und ohne Dauer sein; und die tyrannische Herrschaft ist, wie Aristoteles wiederum in der *Nikomachischen Ethik* VIII,12 sagt,[107] die schlechteste aller politischen Herrschaftsformen und sollte keineswegs geduldet werden.

---

Das Prinzip der Demokratie und der Zustimmung (Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet) im 14. Jahrhundert, in: ebd., 183–211; *José Antonio Maravall*, La corriente democrática en España y la fórmula „Quod omnes tangit“, in: *ders*., Estudios de historia del pensamiento español, Bd. I, Madrid 1973, 173–190.

101 Vgl. dazu *Mariano Delgado*, Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas und Francisco Suárez, in: Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik, hg. von *Frank Grunert / Kurt Seelmann* (Frühe Neuzeit 68), Tübingen 2001, 157–181.

102 Vgl. WA II,495–512; OC IX,76–125; vgl. auch *Delgado*, Indios als Sklaven (Anm. 2).

103 Vgl. *Aristoteles*, Politik I,2: 1253a.

104 Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VII,1: 1145a.

105 Vgl. *Aristoteles*, Politik III,14: 1285a; III,16: 1287b; III,17: 1287b–1288a.

106 Vgl. *Aristoteles*, Politik V,11: 1314a; V,10: 1311a.

107 Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik VIII,12: 1160b.

Las Casas bleibt aber bei der Zuordnung der Indios zur zweiten Barbarengruppe und bei der Kritik der kolonialen Kriegsführung nicht stehen, sondern geht einen Schritt weiter. In *Politik* VII,8 und *Nikomachische Ethik* VI beschreibt Aristoteles[108] bekanntlich die Bedingungen der Möglichkeit eines idealen Staates, nämlich das Vorhandensein von Bauern, Handwerkern, Kriegern, reichen Leuten, Priestern und Richtern, die sich durch ökonomische, monastische und politische Klugheit auszeichnen. Las Casas versucht in seinen apologetischen Werken auch zu beweisen, dass diese Bedingungen bei den indianischen Gemeinwesen erfüllt und in manchen sogar besser ausgeprägt seien als bei den meisten Völkern aus der europäischen Antike. Dass seine Beschreibung der Indios manchmal stark idealisierende Züge trägt – so z.B. wenn er von den Bewohnern mancher karibischen Inseln (Bahamas) sagt, sie seien so einfältig, gelassen und friedfertig, dass es scheine, „Adam habe in ihnen nicht gesündigt“[109] –, darf hier nicht verschwiegen werden.

Aristoteles bleibt aber für Las Casas nur eine Pflichtübung, die er auf sich nimmt, um das Hauptargument Sepúlvedas mit denselben Waffen zu entkräften. Las Casas' wahre Größe zeigt sich nämlich dort, wo er sich von Aristoteles verabschiedet, indem er dessen Dogmen, gleich wie sie lauten mögen, dem ethischen Universalismus biblischer *und* stoischer Traditionen unterordnet: „Lebe wohl Aristoteles? Denn von Christus, der die ewige Wahrheit ist, haben wir das Gebot erhalten: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst' (Mt 22,40)“[110]. Mit solchen Sätzen gab Las Casas zu verstehen, dass es ihm vor allem um einen christlichen Humanismus ging – genauso wie den ersten Dominikanern Españolas, als sie im Advent 1511 die entscheidenden Fragen stellten. Sein Glaube sagte ihm, dass alle Menschen als Ebenbild Gottes erschaffen wurden, und dass sie des Glaubens sowie der gesitteten Lebensführung im Prinzip fähig sind. Daher kann Las Casas mit seiner Glaubenstradition und mit Cicero seine Kritik des aristotelischen Arguments mit folgenden Worten abschließen, die wie ein Manifest der universalen Menschenwürde klingen: „So gibt es denn ein einziges Menschengeschlecht, und alle Menschen sind, was ihre Schöpfung und die natürlichen Bedingungen betrifft, einander ähnlich.“[111]

---

[108] Vgl. *Aristoteles*, Politik VII,8: 1328b; Nikomachische Ethik VI: 1138b–1145a.

[109] OC VIII,1319.

[110] OC IX,100f.

[111] WA II,377; vgl. *Marcus Tullius Cicero*, De legibus – Über die Rechtlichkeit. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Karl Büchner, Stuttgart 1989, 19f/30ff. Die lascasianische Anthropologie ist nicht Zeichen eines vermeintlichen Unvermögens, zu einem „differenzierten Menschenbild“ zu kommen, wie Las Casas immer wieder vorgehalten wird. Denn Las Casas sagt ja wiederholt, dass es bei den Indios verschiedene Kultur- und Zivilisationsgrade gibt. Vielmehr ist sie Ausdruck einer grundsätzlichen „Anthropologie des Glaubens“, die von der prinzipiellen Wahrheits- und Freiheitsfähigkeit, Gleichheit, Güte und Perfektibilität oder möglichen Vervollkommnung aller Menschen ausgeht, denn für alle gilt die eschatologische Bestimmung der Gottebenbildlichkeit. Vgl. dazu *Mariano Delgado*, Las Casas als „Anthropologe des Glaubens“, in: WA II,327–342. Eine solche „Anthropologie“ wurde z.B. durch das II. Vaticanum (u.a. „Nostra aetate“

Denn alle Menschen sind im Prinzip „mit Verstand und freiem Willen“ ausgestattet. Ein solches Menschenbild ist die Bedingung der Möglichkeit einer partnerschaftlichen Weltordnung, wie sie heute intendiert wird.

Las Casas, den die chilenische Literaturnobelpreisträgerin Gabriela Mistral „eine Ehre für das Menschengeschlecht“ nannte,[112] ist damals und heute vielfach kritisiert worden: von Einseitigkeit, blinder Leidenschaft, Nestbeschmutzung und maßlosen Übertreibungen ist die Rede. Aus akademischer Sicht verdient er gewiss die Kritik, die der ihm wohl gesonnene Scholastiker Domingo de Soto äußerte: man wünschte sich manchmal „einen anderen Stil“.[113] Aber das ist eine Kritik der Form, nicht des Inhaltes. Dieser ist in unserer globalisierten Welt aktueller denn je.

## 5. Ausblick

Im Zusammengang mit der Suche nach legitimen Gründen für die spanische Kolonisierung und Missionierung der Neuen Welt wurde über das Recht auf humanitäre Intervention, das Subjekt, den Zeitpunkt und die Form derselben sehr intensiv nachgedacht. Vitoria, Sepúlveda und Las Casas stehen für Argumentationsformen, die auch heute anzutreffen sind. Besonders die vier von Sepúlveda angeführten „anderen“ Gründe für einen gerechten Krieg gegen die Indios wurden seitdem immer wieder vorgebracht, um gewaltsame Interventionen humanitär zu rechtfertigen: „die Barbarei der anderen, das Unterbinden von Praktiken, die universelle Werte verletzen, die Verteidigung unschuldiger inmitten der grausamen anderen sowie die Schaffung der Möglichkeit, universelle Werte zu verbreiten.“[114] Dienten Aristoteles, das Naturrecht und die Ausbreitung des Christentums damals als Rechtfertigung, so sind es heute „Menschenrechte und Demokratie“.[115]

Mit der leidenschaftlichen Widerlegung der Argumente des aristotelischen Humanisten Sepúlvedas und dem Vorwurf an den Scholastiker Vitoria, von falschen Tatsachen auszugehen, die dem spanischen Herrschaftsanspruch dienlich waren, war Las Casas seiner Zeit voraus. Denn in der westlichen Welt wa-

---

1 und „Gaudium et spes“ 22) verkündet: „Alle Völker sind nämlich eine Gemeinschaft und haben einen Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Antlitz der Erde hat wohnen lassen; auch haben sie ein letztes Ziel, Gott, dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und Heilsratschlüsse sich auf alle erstrecken.“ *Heinrich Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von *Helmut Hoping* hg. von *Peter Hünermann*, Freiburg [42]2007, Nr. 4195.

112 *Gabriela Mistral*, Poesía y prosa, ed. *Jaime Quezada*, Caracas 1993, 417.

113 WA III/1,501.

114 *Wallerstein*, Barbarei (Anm. 2), 15.

115 *Wallerstein*, Barbarei (Anm. 2), 37.

ren bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein die Argumente der ersteren bestimmend, während Las Casas' Einwände nur von einer Minderheit geteilt wurden – von einer „kognitiven Minderheit", wie man heute sagen würde. Erst in unserer entzauberten Zeit, der Zeit nach „Auschwitz" und dem Kolonialismus, ist eine Kongenialität mit Las Casas' Denken auch bei uns zu beobachten.

Las Casas hat ein Doppeltes gezeigt: zum einen dass die außereuropäischen Völker nicht einfach unzivilisiert sind, sondern andere Kulturen und Werte haben, aus denen wir lernen könnten; zum anderen dass die europäische Kultur einen – christlich-stoischen – Kern enthält, der weiterhin universalisierbar wäre. Las Casas wäre also kein Kronzeuge des moralischen oder legalen Relativismus unserer Zeit, auch wenn er aufgrund seiner Sicht der Menschenopfer und der Verteidigung der Unschuldigen so missverstanden werden kann.[116] Las Casas' Sicht konvergiert heute mit denjenigen, die nach einem selbstkritischen „aufgeklärten Eurozentrismus"[117] bzw. nach einem wahrhaft „universellen Universalismus"[118] rufen, d. h. zu mehr Sensibilität für unsere Fehler und mehr Offenheit für die Werte anderer Kulturen, zu mehr Beteiligung aller Betroffenen am Aufbau einer neuen Weltordnung. Dazu brauchen die Europäer heute gewiss Nachdenklichkeit und Selbstbescheidung – aber auch Selbstbewusstsein.

*Zusammenfassung*: Anhand der typologischen Argumente des „Scholastikers" Francisco de Vitoria (um 1483/1492–1546), des „aristotelischen Humanisten" Juan Ginés de Sepúlveda (um 1489/90–1573) und des „christlichen Humanisten" Bartolomé de Las Casas (1484–1566) legt der Beitrag die Kontroverse über die Legitimität der Unterwerfung der Indios durch die Spanier im 16. Jahrhundert dar. Denn nicht zuletzt an ihnen zeigt sich der bis heute anhaltende Januskopf Europas bzw. der abendländischen Kultur. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Gründen geschenkt, die sie für ihre Beteiligung an der Kontroverse ausgeben. Bei dieser Kontroverse wurde über das Recht auf humanitäre Intervention, das Subjekt, den Zeitpunkt und die Form derselben sehr intensiv nachgedacht. Vitoria, Sepúlveda und Las Casas stehen für Argumentationsformen, die auch heute anzutreffen sind. Mit der leidenschaftlichen Widerlegung der Argumente des aristotelischen Humanisten Sepúlvedas und dem Vorwurf an den Scholastiker Vitoria, von falschen Tatsachen auszugehen, die dem spanischen Herrschaftsanspruch dienlich waren, war Las Casas seiner Zeit voraus. Denn in der westlichen Welt waren bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts die Argumente der ersteren bestimmend, während Las Casas' Einwände nur von einer Minderheit geteilt wurden. Erst in unserer entzauberten Zeit, der Zeit nach „Auschwitz" und dem Kolonialismus, ist eine Kongenialität mit Las Casas' Denken auch bei uns zu beobachten.

*Abstract*: Using the typological arguments of the „Scholastic" Francisco de Vitoria (around 1483/1492–1546), the „Aristotelian humanist" Juan Ginés de Sepúlveda (around 1489/1490–1573) and the „Christian humanist" Bartolomé de Las Casas (1484–1566), the contribution presents the controversy concerning the legitimacy of the subjugation of indigenous people by the Spanish in the 16th century. If nothing else, the Janus-faced character of European or Western cul-

116 Vgl. *Wallerstein*, Barbarei (Anm. 2), 17.

117 *Wolfgang Reinhard*, Der „Andere" als Teil der europäischen Identität. Von „Barbaren" zum „edlen Wilden", in: *Delgado / Lutz-Bachmann*, Herausforderung (Anm. 2), 132–152, 151.

118 *Wallerstein*, Barbarei (Anm. 2), 9.

ture, which has persisted to this day, is apparent in their arguments. Special attention is given to the reasons proffered by the participants for their involvement in the controversy. In this dispute one thought deeply about the right to humanitarian intervention, about the subject, the point in time and the form of the intervention. Vitoria, Sepúlveda and Las Casas represent forms of argumentation which are still encountered today. Las Casas was ahead of his time with his impassioned refutation of the arguments of the Aristotelian humanist Sepúlveda and with the reproach he made against the Scholastic Vitoria for starting out from erroneous facts which conveniently served the Spanish claim to power. In the Western world the arguments of Vitoria and Sepúlveda were determinative until the middle of the 20th century, whereas the objections of Las Casas were only shared by a minority. Only now in our demystified time, the period following „Auschwitz“ and colonialism, is it possible to observe a thinking among us which is congruent with that of Las Casas.

# Martin Luther und das Reich – Glaubensgewissheit gegen Zwang

*von Armin Kohnle*

In keinem anderen Ereignis der Reformationsgeschichte verdichtet sich die Konfrontation von reichsrechtlich begründeter Zwangsgewalt und biblisch fundierter Glaubensgewissheit zu einem ähnlich spektakulären Gewissenskonflikt wie in Martin Luthers Verhör vor Kaiser und Reich auf dem Reichstag zu Worms 1521.[1] Um ein Missverständnis von Vornherein auszuschließen: Auch wenn damals die Drohung mit Gewalt einseitig von der kaiserlich-altgläubigen Seite ausging, beriefen sich doch beide Parteien, Kaiser Karl V. und seine Ratgeber ebenso wie Martin Luther, auf ihr Gewissen. Wir haben es also genau genommen mit einem doppelten Gewissenskonflikt zu tun und müssen entsprechend nicht nur die Argumentationen beider Seiten einbeziehen, sondern deren je spezifisches Verständnis des Gewissens klären.[2] Dies soll zunächst für die spätmittelalterliche Scholastik und für Luther geschehen, bevor auf die Vorgänge in Worms selbst und in einem kürzeren Ausblick auf die Bedeutung des Gewissensarguments in der weiteren Reformationsgeschichte und in der protestantischen Tradition eingegangen wird.

## 1. Der Gewissensbegriff in der Spätscholastik und bei Luther

Als Martin Luther vor den Wormser Reichstag zitiert wurde, lag eine längere theologische Reflexion über die komplexe Frage des Gewissens hinter ihm, die ihn nach und nach von den üblichen, von ihm selbst anfänglich übernommenen scholastischen Kategorien weggeführt hatte.[3] Dabei rückte das Gewissen, das

---

[1] Der am 3. Oktober 2008 in Fribourg gehaltene Vortrag wurde für die Drucklegung nur geringfügig überarbeitet und mit Belegen versehen; dabei wurde der Vortragsstil beibehalten.

[2] Grundlegend für das Folgende ist *Kurt-Victor Selge*, Capta conscientia in verbis Dei, Luthers Widerrufsverweigerung in Worms, in: Der Reichstag zu Worms 1521. Reichspolitik und Luthersache, hg. von *Fritz Reuter*, Köln/Wien [2]1981, 180–207. Zum Wormser Reichstag ist der genannte Sammelband noch immer maßgeblich. Zum Ablauf des Lutherverhörs vgl. *Rainer Wohlfeil*, Der Wormser Reichstag von 1521, in: ebd., 59–154, bes. 112–120. Darüber hinaus: *Armin Kohnle*, Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh 2001, 85–104.

[3] Vgl. *Günter Jacob*, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers (Beiträge zur historischen Theologie 4), Tübingen 1929; *Emanuel Hirsch*, Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen (= *ders.*, Lutherstudien Bd. 1), Gütersloh 1954; *Bernhard Lohse*, Gewissen und Autorität bei Luther,

in der spätmittelalterlichen Theologie keinen besonderen Platz einnahm,[4] in eine Schlüsselstellung.[5] Versucht man, diese Bedeutungsverschiebung näher zu beschreiben, so lassen sich folgende Beobachtungen festhalten:

1. In der scholastischen Theologie wurde das Gewissen (unterschieden in synteresis und syneidesis/conscientia) als eine dem Menschen einwohnende Kraft oder Potenz verstanden, die (voluntaristisch gefasst) den Willen des Menschen weg vom Bösen hin zum Guten steuert, oder (intellektualistisch verstanden) dem Menschen eine theoretische Kenntnis der sittlichen Werte vermittelt, so dass er im konkreten Fall moralisch richtig handeln kann.[6]

2. In jedem Fall verstanden die spätmittelalterlichen Theologen das Gewissen moralisch im Sinne einer die Handlungen des Menschen zum Guten steuernden und vor dem Bösen warnenden Instanz. Im konkreten Fall kann das Gewissen zwar irren, entscheidend ist jedoch, so die gängige Deutung von Röm 14,23, die Absicht, in der eine Tat vollbracht wird[7] und die darüber entscheidet, wie sie zu beurteilen ist. Irrt das Gewissen im Einzelfall, kann es durch Unterweisung, etwa der Kirche, auf den richtigen Weg zurückgeführt werden.[8] Das gute Werk führt zu einem guten Gewissen. Gewissen und Moral gehörten in der Scholastik und nach Luther auch im Protestantismus wieder[9] eng zusammen. Das späte Mittelalter verortete das Gewissen gleichsam im vortheologischen Raum.

---

in: Kerygma und Dogma 20 (1974) 1–22; *Gerhard Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis. Leitsätze, in: *ders.*, Lutherstudien Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 108–125; *ders*., Verhältnis der Freiheit zum Gewissen, in: ebd., 385–389; *Friedhelm Krüger*, Gewissen III. Mittelalter und Reformationszeit, in: TRE 13 (1984) 219–225.

4 Vgl. *Hirsch*, Drei Kapitel (Anm. 3), 11–108 zur mittelalterlichen Auffassung, wonach Gewissen unter dem Gesetz steht und nicht der entscheidende Ort der Gottesbeziehung ist (ebd., 106f). Das Gewissen steht vielmehr in der Verfügung des freien Willens: „Es gibt keine Gewissenserfahrung vom strengen göttlichen Gericht, der man nicht bei zweckmäßigem Verhalten aus dem Wege gehen könnte“ (ebd., 108).

5 Von „Schlüsselstellung“ spricht *Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis (Anm. 3), 112.

6 Vgl. *Krüger*, Gewissen (Anm. 3), auch zur Unterscheidung von synteresis und syneidesis (lat. conscientia); dabei ist synteresis der vom Sündenfall unberührte Rest der conscientia und die Ursprungskraft (219). Dies kann voluntaristisch verstanden werden (die synteresis bewegt den Willen des Menschen zum Guten und rät ihm vom Bösen ab) oder intellektualistisch (wie bei Thomas von Aquin: danach ist die synteresis die theoretische Kenntnis der sittlichen Werte, conscientia die Anwendung auf einen konkreten, aktuellen Fall, also Diktat der Vernunft). Alles sittliche Handeln gewinnt seine letzte, subjektive Legitimation aus dem Gewissen des einzelnen. Die moralische Deutung setzt sich im Mittelalter durch. Vgl. auch *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 3.

7 Vgl. *Krüger*, Gewissen (Anm. 3), 221.

8 Vgl. *Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis (Anm. 3), 115 mit Hinweis auf die Vorgänge in Worms.

9 Ebd., 108: „Das spezifisch Theologische am Gewissen wurde allein durch ihn [Luther] scharf erkannt, danach jedoch wieder überschwemmt durch die seit jeher dominierende moralische Gewissensinterpretation.“

3. Ganz anders bei Luther. Für ihn ist das Gewissen der Ort der inneren Erfahrung der Sündhaftigkeit und Schuldverfallenheit des Menschen[10] oder anders gewendet: Das Gewissen ist die Mitte der Person vor Gott, das Organ, mit dem er Gottes Wort hört, das ihn trifft als Gesetz und Evangelium.[11] Luthers Gewissensbegriff ist theologisch, nicht moralisch.[12]

4. Das bedeutet aber, dass das Gewissen, vom weltlichen Bereich abgesehen,[13] keine Handlungsanleitungen im konkreten Fall gibt, dass es folglich auch kein aus guten Taten folgendes gutes Gewissen geben kann, sondern in Konfrontation mit dem Gesetz nur mala conscientia, angefochtenes Gewissen.[14]

5. Zur Ruhe kommt das Gewissen nur, wenn es durch den Glauben an die Verheißungen Gottes von der Anklage des Gesetzes befreit wird.[15] Statt vom guten kann Luther auch vom freien Gewissen reden. Freiheit des Gewissens ist ein Begriff, der zuallererst bei ihm begegnet.[16] Gemeint ist damit nicht eine Autonomie des Gewissens, sondern eine durch das Evangelium geschehende Unterrichtung des Gewissens, die zur Glaubensgewissheit führt.[17] Moralische Gewissheit ist erst eine Konsequenz dieser Glaubensgewissheit. Das gute Gewissen ist bei Luther nicht die Folge eines guten Werks, sondern dessen Voraussetzung.[18] Nicht die gute Intention, sondern nur der Glaube macht ein gutes Werk zu einem guten Werk.[19]

Durch das Gesagte wird deutlich, dass zwischen Luther und der an einem spätmittelalterlichen Verständnis festhaltenden kaiserlich-altgläubigen Seite in der Situation von 1521 eine tiefe Kluft hinsichtlich des theologischen Bedeutungsgehalts des Gewissens bestand. Vor diesem Hintergrund sind die konkreten Vorgänge in Worms zu betrachten, auch wenn sie schon viele hundert Mal in Text, Bild und Film dargestellt wurden und zu den Sternstunden der Menschheitsgeschichte gerechnet werden können.[20]

---

10 Vgl. *Krüger*, Gewissen (Anm. 3), 222; *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 5.

11 Ebd.

12 Vgl. *Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis (Anm. 3), 113; *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 6.

13 *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 9, wo festgestellt wird, dass Luther die landläufige Bedeutung von gutem Gewissen im weltlichen Bereich durchaus kannte.

14 *Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis (Anm. 3), 113f.

15 Vgl. *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 6: Für Luther sind „gutes Gewissen und Glaube identisch".

16 Vgl. *Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis (Anm. 3), 114, 385–389.

17 Vgl. ebd., 120f; *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 7: „Erst das ‚Extra nos' führt zu dieser Befreiung."

18 Vgl. *Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis (Anm. 3), 114f.

19 Vgl. ebd., 115.

20 *Alexander Demandt*, Sternstunden der Geschichte, München 2000, 175–194, wo ein großer Bogen vom 18. April 1521 zur Gewissensfreiheit der Aufklärung und zu § 38 des Grundgesetzes ge-

## 2. Luthers Antwort in Worms

Martin Luthers Auftritt vor Kaiser und Reichsständen am 17. und 18. April 1521 im Rahmen des Wormser Reichstags im heute nicht mehr existierenden Bischofshof zu Worms[21] gehörte in den Kontext des römischen Prozesses gegen den Wittenberger Mönch, der im Juni 1520 mit der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ und der Feststellung der notorischen Ketzerei rechtsförmlich abgeschlossen worden war.[22] Nachdem Luther die in der Bannandrohungsbulle gesetzte sechswöchige Widerrufsfrist ungenutzt hatte verstreichen lassen, befand er sich ipso facto im Kirchenbann; die definitive Verhängung des Banns in der Bulle „Decet romanum pontificem“, die der päpstliche Nuntius in Worms, Hieronymus Aleander, während des Wormser Reichstags aus Rom erhielt, aber nicht veröffentlichte, war rechtlich unerheblich.[23] In Worms ging es um die Frage, welche reichsrechtlichen Konsequenzen aus dem päpstlichen Urteil zu ziehen waren. Nach Auffassung der Kurie und des päpstlichen Gesandten hatte der Kaiser auf den päpstlichen Bann hin die Reichsacht zu verhängen, ohne die Angelegenheit selbst noch einmal materiell zu untersuchen oder das päpstliche Urteil gar in Frage zu stellen.

Ein solcher „Bann-Acht-Automatismus“[24] war zu Beginn des 16. Jahrhunderts aber längst keine Selbstverständlichkeit mehr, wenn er denn jemals eine gewesen war, und gerade im Falle Luthers nicht durchzusetzen. Die Auslieferung Luthers nach Rom war in der Vergangenheit an der Politik des sächsischen Kurfürsten, Friedrichs des Weisen,[25] gescheitert, der sich auf den Standpunkt stellte, Luther sei verurteilt worden, ohne dass man ihm ein angemessenes rechtliches Gehör gegeben habe. Geschickt hatte es Friedrich im Vorfeld des Wormser Reichstags verstanden, den Gedanken einer Zitation Luthers zum Verhör nach Worms einerseits zu protegieren, andererseits die Verantwortung dafür von sich weg und dem Kaiser zuzuschieben.[26] Bei Eröffnung des Reichstags (27. Januar 1521) war jedoch noch völlig offen, ob sich der Kaiser darauf

---

schlagen wird, der die Abgeordneten des Deutschen Bundestages allein ihrem Gewissen unterwirft.

21 Zum Ort des Lutherverhörs vgl. *Fritz Reuter*, Worms um 1521, in: *ders.*, Der Reichstag zu Worms (Anm. 2), 50–52.

22 Zu Luthers römischem Prozess vgl. *Armin Kohnle*, Luthers römischer Prozeß, in: Aller Knecht und Christi Untertan. Der Mensch Luther und sein Umfeld. Katalog der Ausstellungen zum 450. Todesjahr 1996, hg. von der Wartburg-Stiftung Eisenach, Wartburg/Eisenach 1996, 41–46; *ders.*, Reichstag und Reformation (Anm. 2), 22–44.

23 Zu den Vorgängen vgl. ebd., 52–63, 89.

24 *Wilhelm Borth*, Die Luthersache (Causa Lutheri) 1517–1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht, Lübeck/Hamburg 1970, 125.

25 Zur Politik Friedrichs vgl. *Kohnle*, Reichstag und Reformation (Anm. 2); *ders.*, Die Frömmigkeit der Wettiner und die Anfänge der Reformation, in: Lutherjahrbuch 75 (2008) 125–140.

26 Vgl. *Kohnle*, Reichstag und Reformation (Anm. 2), 61–63, 85–90.

einlassen würde. Als Karl V. Mitte Februar den Reichsständen den Entwurf eines gegen Luther gerichteten kaiserlichen Edikts vorlegen ließ und sie um ihre Meinung fragte, war der Fall eingetreten, den Aleander hatte verhindern wollen: Die Luthersache war zum Verhandlungsgegenstand des Reichstags geworden.

Die weiteren Etappen bis zu der Entscheidung des Kaisers, Luther unter freiem Geleit nach Worms zu laden, die triumphale Reise des Mönchs durch das Reich, seine Ankunft in Worms am 16. April und der Empfang durch eine riesige Menschenmenge brauchen hier nur genannt zu werden. Die Schlüsselszene spielte am 18. April, als Luther zum zweiten Mal vor Kaiser und Reichsständen erschien.[27] Am Vortag war er durch den Trierer Offizial Johann von der Ecken lediglich gefragt worden, ob er die unter seinem Namen ausgegangenen Bücher, von denen einige vor ihm aufgestellt waren,[28] als die seinen anerkenne und ob er sie (beziehungsweise etwas aus ihnen[29]) widerrufen wolle. Während er die erste Frage bejahte, erbat er, von der Art des Verhörs überrascht,[30] für die Antwort auf die zweite Frage einen Tag Bedenkzeit, die ihm auch gewährt wurde.

Da die inhaltliche Auseinandersetzung mit seiner Lehre, die er erwartet hatte,[31] nicht stattgefunden hatte, nutzte Luther die Zeit bis zum zweiten Verhör für die Ausarbeitung einer Antwort, die man geschickter kaum hätte formulieren können. Luthers Rede war wohlüberlegt und, so Bernd Moeller, diplo-

---

[27] Zum Verlauf des Verhörs vgl. *Wohlfeil*, Der Wormser Reichstag von 1521 (Anm. 2), 112–120; *Selge*, Capta conscientia in verbis Dei (Anm. 2); *Martin Brecht*, Martin Luther Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981, 431–442.

[28] Dazu *Bernd Moeller*, Luthers Bücher auf dem Wormser Reichstag von 1521, in: *ders.*, Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. von *Johannes Schilling*, Göttingen 2001, 121–140.

[29] Über das Problem, wie genau die Frage des Trierer Offizials am 17. und am 18. April formuliert war, gab es in der älteren Literatur eine Kontroverse, bei der es nicht zuletzt um die für das heroische Lutherbild des 19. Jahrhunderts wichtige Frage ging, ob Luther womöglich einen Augenblick geschwankt haben könnte, ob er den Widerruf nicht doch leisten solle. Hatte Adolf Hausrath 1897 zu erweisen versucht, dass die Frage am zweiten Verhörstag gelautet habe, ob Luther „etwas" widerrufen wolle, argumentierte Max Lehmann 1899, dass an beiden Verhörstagen tatsächlich ein vollständiger Widerruf verlangt worden sei, nicht nur ein Teilwiderruf. Das Problem ist wegen der uneindeutigen Quellenlage aber letztlich nicht zu lösen. Zu dieser Diskussion vgl. *Eberhard Kessel*, Luther vor dem Reichstag in Worms 1521, in: Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern, hg. von *Ekkehard Kaufmann*, Berlin 1961, 172–190, hier 175, der selbst gegen die Position Hausraths argumentiert.

[30] So die heute weitgehend akzeptierte Erklärung von *Kessel*, Luther vor dem Reichstag in Worms (Anm. 29), besonders 177f; die in der älteren Forschung gelegentlich geäußerte Auffassung, bei der Bitte um Bedenkzeit habe es sich um einen zwischen Luther und den kursächsischen Räten abgesprochenen Schachzug gehandelt, läßt sich aus den Quellen nicht erhärten und ist alles andere als plausibel; vgl. zu dieser Frage ebd., 175–177.

[31] Vgl. als eindeutigstes Zeugnis für diese Erwartung den Brief Luthers an Cranach (28. April 1521), in: D. Martin Luthers Briefwechsel (künftig abgekürzt: WAB) Bd. 2, Weimar 1931, 305f. Nr. 400, Z. 11–14.

matisch fein austariert.[32] Die am Ende stehende Verweigerung eines Widerrufs verband er nämlich mit einer Einteilung seiner Schriften in drei Gruppen: Schriften über Glauben und Sitten, Schriften gegen das Papsttum und Schriften zur Verteidigung der reformatorischen Lehre gegen Einzelne. Die unterbliebene Auseinandersetzung mit seiner Theologie versuchte Luther also auf dem Umweg einer inhaltlichen Vorstellung seiner Schriften samt biblischer Begründung nachzuholen, sicher in der Absicht, die verweigerte Disputation doch noch zu provozieren. Die Aufforderung des Trierer Offizials, unumwunden[33] zu erklären, ob er widerrufen wolle oder nicht, schnitt diese Möglichkeit jedoch ab. Jetzt sprach Luther seine berühmten Schlusssätze „ohne Hörner und Zähne", die in unserem Zusammenhang entscheidend sind:[34]

„Wenn ich nicht durch das Zeugnis der Heiligen Schrift oder einsichtige Vernunftgründe überwunden werde – denn weder dem Papst noch den Konzilien allein vermag ich zu glauben, da es feststeht, dass sie wiederholt geirrt und sich selbst widersprochen haben –, so halte ich mich für überwunden durch die Schriftstellen, die ich angeführt habe. Weil nun aber mein Gewissen in Gottes Worten gefangen ist, kann und will ich nichts widerrufen, weil gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch lauter ist. Gott helfe mir. Amen."[35]

---

[32] *Moeller*, Luthers Bücher auf dem Wormser Reichstag (Anm. 28), 140 formuliert als Hauptergebnis seiner Untersuchung: „Bei dem von Persönlichkeiten des kaiserlichen und kursächsischen Hofes in einem indirekten Zusammenspiel vorbereiteten, von Politikern weiterer Reichsstände mitgetragenen Versuch, Luthers Auftreten in Worms zur Erkundung der letzten Möglichkeiten einer Verständigung, die wohl auf eine nationalkirchliche Lösung hinausgelaufen wäre, zu nutzen, war Luther selbst ins Einverständnis gezogen, und er hat mitgewirkt, zuletzt wohl bis an den Rand der Selbstverleugnung."

[33] Die schwierig zu rekonstruierende Abfolge der Reden (deutsch oder lateinisch?) und ihr genauer Wortlaut wird diskutiert bei *R[udolf] Meissner*, Ohne Hörner und Zähne, in: Archiv für Reformationsgeschichte 3 (1906) 321–335. Demnach hätte von der Ecken gefordert, Luther solle „non cornute" antworten, was bedeuten sollte: ohne Hintersinn, nicht sophistisch.

[34] Lateinischer Text der gesamten Schlussrede: Deutsche Reichstagsakten, jüngere Reihe (künftig abgekürzt: RTA), Bd. 2, bearb. von *Adolf Wrede*, Gotha 1896, Nr. 79, 551–555, die Schlusssätze 555,14–22 (aus den Acta et res gestae) sowie: Doktor Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (künftig abgekürzt: WA) Bd. 7, Weimar 1897, 832–838, die Schlusssätze 838,2–8; moderne Übersetzungen von Luthers Rede: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd. 3: Reformation, ausgewählt und kommentiert von *Volker Leppin*, Neukirchen-Vluyn 2005, 63–66; *Selge*, Capta conscientia in verbis Dei (Anm. 2), 184–186. Die obenstehende Übersetzung vom Verf.

[35] Der lateinische Wortlaut nach WA Bd. 7 (Anm. 34), 838 Z. 2–8: „Quando ergo S. Maiestas vestra dominationesque vestrae simplex responsum petunt, dabo illud neque cornutum neque dentatum in hunc modum: Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente (nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos et errasse sepius et sibiipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis dei, revocare neque possum nec volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit." Der in den Reichstagsakten abgedruckte Wortlaut ist bis auf einige Formalien identisch und weicht nur in der Lesung „evidenti" (statt evidente) vom Text der WA ab. Ich beginne mit capta conscientia einen neuen Satz, während diese Wendung üblicherweise noch zum Vorhergehenden gezogen und ein neuer Satz erst ab revocare gebildet wird.

Vier Probleme wurden in der Forschung im Blick auf diese Antwort diskutiert:

1. die Formel „ohne Hörner und Zähne“;
2. die Frage der Glaubensgewissheit und der sie begründenden Autoritäten: Heilige Schrift, kirchliche Lehre (Papst und Konzilien), Vernunft;
3. Luthers Gewissensbegriff;
4. die Schlussformel, die in der Fassung: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen“ in das allgemeine Bewusstsein eingegangen ist.

Die Schlussworte Luthers (ad 4.) sind vergleichsweise leicht zu erklären, spricht die Überlieferung doch ziemlich eindeutig für die kurze Fassung. Das besonders Plakative „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, ist spätere, jedoch nicht allzu lange nach den Ereignissen entstandene Ausschmückung.[36] Die rätselhafte Wendung „neque cornutum neque dentatum [responsum]“, Luthers Antwort „ohne Hörner und Zähne“ (ad 1.), ist nur in ihrem ersten Teil wirklich geklärt, da Luther das vom Trierer Offizial gebrauchte „cornutus“ aufgriff, das aus der spätmittelalterlichen Disputationpraxis stammte und eine hintersinnige, zweideutige Aussage meinte. Der Trierer Offizial von der Ecken verlangte also eine klare, ungewundene, eindeutige Antwort. Für das „dentatus“ ist eine Erklärung schwieriger. Während Meissner die Wendung mit der Annahme zu erklären versuchte, Luther habe seine Antwort so gegeben, dass sie nicht nur keine Hörner, sondern in grotesker Steigerung auch keine Zähne haben sollte,[37] versuchte Barge nachzuweisen, dass das „dentatus“ auf die in Disputationen vorkommenden „Krokodilschlüsse“ anspiele, das heißt auf listige Fangschlüsse, die den Gegner in logische Widersprüche verwickeln sollten.[38] Vom Krokodil sei Luther assoziativ auf die Zähne gekommen. Auch wenn sich der letzte Beweis für diese fein gedrechselte Interpretation nicht führen läßt, könnte der Kontext des Disputierens für sie sprechen.

---

[36] Die Frage der von Luther wirklich gesprochenen Schlussworte ist bereits im 19. Jahrhundert intensiv diskutiert worden. Die ältere Forschung ist zusammengefasst bei *Julius Elter*, Luther und der Wormser Reichstag (1521), phil. Diss. Leipzig, Bonn 1885, 67–72. Elter kommt gegen Köstlin, der an der traditionellen längeren Version der Schlussworte Luthers festhielt, zu dem Ergebnis, die wirklich gesprochenen Schlussworte seien „Gott helf mir, Amen“ gewesen. Die Edition der Reichstagsakten (RTA Bd. 2 [Anm. 34], 555–557 Anm. 1) hat dieses Ergebnis bestätigt, das in WA Bd. 7 aber erneut in Frage gestellt wurde. Abschließend zu dieser Frage: *Karl Müller*, Luthers Schlußworte in Worms 1521, in: Philotesia. Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag, Berlin 1907, 269–289.

[37] So die Deutung von *Meissner*, Ohne Hörner und Zähne (Anm. 33), der sich um ein Verständnis dieser Wendung bemüht mit dem Ergebnis, dass Luthers Schlussantwort ursprünglich lateinisch formuliert gewesen sein müsse. Luther habe das „cornutus“ von seinem Gegner übernommen und in übermütiger Laune grotesk gesteigert durch „dentatum“. „Neque cornutum neque dentatum“ sei also eine bloße Augenblicksschöpfung, ein bizarrer Einfall gewesen.

[38] Vgl. *Hermann Barge*, Der Horn- und Krokodilschluss, in: Archiv für Kulturgeschichte 18 (1928) 1–40.

Hinsichtlich der Glaubensgewissheit (ad 2.) und der sie begründenden Autoritäten flossen in Luthers Wormser Antwort die in den zurückliegenden Konflikten gewonnenen Überzeugungen, das Schriftprinzip und die Zurückweisung der amtskirchlichen Lehrgewalt, gleich ob papalistisch oder konziliaristisch begründet, als Autoritäten nur menschlichen Rechts offensichtlich ein. Die in Worms gebrauchte Formel „Scriptura et ratio" begegnet in unterschiedlicher Ausgestaltung unzählige Male in den frühen Schriften Luthers.[39] Wenn Luther neben der Heiligen Schrift, die für ihn die einzige Autorität bleibt, auch die „ratio evidens" als Möglichkeit nennt, ihn eines Irrtums zu überführen, dann bedeutet dies nicht, dass der „ratio" bei ihm irgendeine eigene Autorität zukäme,[40] sondern erklärt sich, wie Bernhard Lohse überzeugend dargelegt hat,[41] dadurch, dass sich Offenbarung und irdische Wahrheit, wie sie die Vernunft erkennen kann, nach Luthers Überzeugung nicht widersprechen. Wenngleich die Vernunft nicht in der Lage ist, zu positiven Urteilen über Gott zu gelangen, kann sie doch Widersprüche und Ungereimtheiten der kirchlichen Lehre aufzeigen. Was Luther in Worms sagen wollte, war: „was eindeutig der ‚ratio evidens' widerstreitet, ist auch gegen Gottes Wort".[42]

Luthers Kritik an der Autorität der Kirche seiner Zeit hing mit seiner Auffassung vom Gewissen nun wiederum eng zusammen (ad 3.). Wenn sich im Gewissen Gott und Mensch direkt durch Gottes Wort begegnen, darf eine nur menschliche Autorität nicht dazwischentreten, schon gar nicht durch Zwangsmaßnahmen.[43] Genau hier aber setzte auch in Worms seine Kritik am Papsttum an: Die Gesetze des Papstes und die Menschenlehre schlagen die Gewissen der Gläubigen in Fesseln.[44] Nur Gott selbst kann durch sein Wort die Gewissen befreien. Schrift und Gewissen werden dadurch zu Zeugen der Wahrheit.

Dies ist die Stelle, an der schon im 16. Jahrhundert und in der katholischen Forschung bis zum heutigen Tag der Vorwurf des Subjektivismus gegen Luther ansetzte. Der Neuprotestantismus, für dessen Auffassung auf Ernst

---

[39] Eine Zusammenstellung der entsprechenden Stellen bietet *Hans Preuß*, Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente" in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms?, in: Theologische Studien und Kritiken 81 (1908), Heft 1, 62–83, hier 79f.

[40] Vgl. *Preuß*, Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente" (Anm. 39), 80.

[41] *Bernhard Lohse*, Luthers Antwort in Worms, in: Luther. Mitteilungen der Luthergesellschaft 29 (1958) 124–134; *ders.*, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 214–218.

[42] Ebd., 218.

[43] *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 21 Anm. 97 mit Belegstellen aus Luthers Werken, in denen Zwang in Glaubensdingen abgelehnt wird. Ob und wie er glaubt, muss jeder in seinem Gewissen entscheiden. Allerdings modifizierte der ältere Luther diese Auffassung nach den Erfahrungen mit dem Täufern und im Bauernkrieg, vgl. ebd.

[44] So Luther bei der inhaltlichen Skizze der zweiten Gruppe seiner Werke: WA Bd. 7, 833,10–15; vgl. *Volker Leppin*, Martin Luther, Darmstadt 2006, 175.

Troeltsch exemplarisch verwiesen sei,[45] erhob den religiösen Individualismus in den Rang eines Kennzeichens der modernen Welt. Luthers in Worms gesprochene Schlusssätze erscheinen in dieser Perspektive geradezu als Ursituation des neuzeitlichen Subjektivierungsprozesses. Gegen die katholische wie gegen die neuprotestantische Interpretation ist jedoch einzuwenden, dass Gewissen und Autorität bei Luther nicht in der Weise aufeinander bezogen sind, dass die Bibel einfach an die Stelle der kirchlichen Autorität tritt. Luthers Rede vom gebundenen Gewissen in der viel diskutierten Formulierung „capta conscientia in verbo Dei" bedeutet nichts anderes als das sich Verlassen auf die unbedingte Gültigkeit der Gnadenzusage Gottes an den Menschen.[46] Wenn und insoweit die Kirche das Wort verkündigt, darf sie weiterhin Autorität beanspruchen, wo nicht, ist sie im Irrtum. Mit der Möglichkeit, dass sich der im Gewissen unterrichtete Mensch gegen das Evangelium und damit gegen den reformatorischen Glauben entscheiden könnte, rechnete der junge Luther nicht ernsthaft, während der ältere hier anders dachte.[47]

## 3. Die Argumentation der Gegner

Vor dem Hintergrund des Gesagten ist nun auch die Argumentation der Wormser Widersacher Luthers zu sehen. Der Trierer Offizial hielt Luther schon am ersten Verhörstag vor, er solle Ruhe und Frieden in der „res publica christiana" bedenken, die Welt durch seine Lehren nicht in Aufruhr stürzen und keine frommen Seelen verführen.[48] Luthers Berufung auf das Gewissen beantwortete der Offizial mit der Aufforderung, Luther solle sein Gewissen ablegen, da es im Irrtum sei.[49] Ging diese Mahnung an Luthers Verständnis des Gewissens völlig vorbei, war der Hinweis auf die Verantwortung für andere eher geeignet, Luther zu beeindrucken. Auch am 24. und 25. April, als ein Ständeausschuss in Nachverhandlungen den Versuch unternahm, Luther doch noch zum Widerruf zu bewegen, spielte das Argument, Luther verursache Ärgernis, stifte also Un-

---

[45] *Ernst Troeltsch*, Luther und die moderne Welt, in: *Ernst Troeltsch*, Kritische Gesamtausgabe, hg. von *Friedrich Wilhelm Graf* u. a., Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin/New York 2001, 53–97; *Ernst Troeltsch*, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: ebd., 183–316.

[46] Vgl. *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 16–22.

[47] Vgl. ebd., 22: „Luther konnte es sich nicht anders vorstellen, als daß die Bindung der Gewissen an das Wort zu voller Einmütigkeit führt."

[48] RTA Bd. 2 (Anm. 34), 589f; *Selge*, Capta conscientia in verbis Dei (Anm. 2), 205f.

[49] RTA Bd. 2 (Anm. 34), 594,6f; WA Bd. 7, 839,33f: „Depone conscientiam, Martine, quam deponere teneris, quia erronea est, et tutum tibi erit revocare et integrum."

frieden, eine wichtige Rolle.[50] Als Sprecher der Stände diente der badische Kanzler Hieronymus Vehus. Er gliederte seine Ansprache an Luther, die als Ermahnung, nicht als Disputation gedacht war, in zwei Argumentationsreihen, von denen die erste auf das Zeugnis der Kirche, die zweite auf das Zeugnis des eigenen Gewissens abhob.[51] Es war ein wenig tauglicher Versuch der Überzeugung, wenn er Luther auf das Zeugnis der Kirche und die Autorität der Konzilien hinwies, zu denen Luther im Widerspruch stehe. In unserem Zusammenhang ist der Appell des badischen Kanzlers an Luthers Gewissen von größerem Interesse, zeigt er doch, dass Vehus den Kern der Differenz sehr genau erkannte. Er warf Luther mangelnde Demut vor, Überschätzung des eigenen Verstandes und Erregung von Ärgernis. Wenn Luther an seiner irrigen Meinung festhalte, setze er auch die guten Anteile an seiner Lehre und seine berechtigte Kritik an kirchlichen Überständen aufs Spiel. Im Sinne seiner spätscholastischen Auffassung des Gewissens gab es für Vehus keine andere Erklärung, als dass sich Luthers Gewissen im Irrtum befand und durch Belehrung auf den rechten Weg zurückgeführt werden musste. Die von Vehus angeführten Entscheidungsinstanzen Konzil, Kaiser oder Reichsstände waren für Luther aber inakzeptable, da nur menschliche Instanzen. Er bestand wie zuvor auf Widerlegung aus der Heiligen Schrift oder mit heller Vernunft.[52] Daran scheiterte die Vermittlung.

Luthers Bekenntnis am zweiten Verhörstag beantwortete Kaiser Karl V. am 19. April mit einem eigenen Bekenntnis,[53] das offenbar selbst formuliert war und das schon öfter mit der Schlussrede Martin Luthers verglichen wurde. Der Begriff des Gewissens kommt in der kaiserlichen Erklärung nicht vor, aber eine Gewissensfrage war die Angelegenheit auch für Karl. War Luthers Gewissen durch das Wort Gottes gebunden, bestanden für Karl V. andere Bindungen, die ihn nötigten, den Mönch und seine Lehre abzulehnen: die dynastische und die kaiserliche Tradition, in der er stand, ermahnten ihn zur Nachahmung seiner Vorgänger, der Schutzherren der römischen Kirche und des katholischen Glaubens. Die Verbreitung von Häresie oder auch nur der Verdacht der Häresie in seiner Regierungszeit waren ihm ein unerträglicher Gedanke. Materiell führte er gegen Luthers Lehre lediglich ins Feld, dass ein einzelner Ordensbruder, der gegen die ganze Christenheit und ihre mehr als tausendjährige Lehre stehe, im Irrtum sein müsse, wäre sonst doch die gesamte Christenheit seit

---

[50] Zu den Verhandlungen am 24. und 25. April vgl. *Kohnle*, Reichstag und Reformation (Anm. 2), 97–99.

[51] Vgl. RTA Bd. 2 (Anm. 34), 560–569, 602–611, 611–624 Nr. 86. Zu Hieronymus Vehus und seiner Rolle in Worms vgl. *Armin Kohnle*, Ein Brief des badischen Kanzlers Hieronymus Vehus an Herzog Georg von Sachsen in der Luthersache (1522), in: Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft: Zum Gedenken an Günther Wartenberg, hg. von *Michael Beyer* u. a., Leipzig 2008, 73–93.

[52] Vgl. RTA Bd. 2 (Anm. 34), 606,5f.

[53] RTA Bd. 2 (Anm. 34), 594–596 Nr. 82; vgl. zum Folgenden *Hans Wolter*, Das Bekenntnis des Kaisers, in: *Reuter*, Der Reichstag zu Worms (Anm. 2), 222–236.

jeher im Irrtum gewesen. Luthers Antwort in Worms qualifizierte der Kaiser als hartnäckig. Diese Verstocktheit, seit jeher ein Merkmal von Häretikern, war für Karl ein weiterer Beweis der notorischen Ketzerei Luthers und rechtfertigte ein entsprechendes Vorgehen gegen ihn, wenngleich Karl die Absicht äußerte, ihm das Geleit zu halten. Von seiner Wormser Entscheidung ist der Kaiser sein Lebtag nicht mehr abgerückt.

Während das Wormser Edikt auf den Weg gebracht wurde, in dem die Reichsacht gegen Luther und seine Anhänger verhängt und die Verbreitung seiner Lehre verboten wurden,[54] wandte sich dieser in Briefen an den Kaiser und die Reichsstände und legte noch einmal die Motive seiner Widerrufsverweigerung dar:[55] Sein durch die in seinen Büchern angeführten Schriftstellen verschlossenes (conclusa) Gewissen[56] und das Beharren auf einer Widerlegung durch göttliche Schrift oder evidente Vernunftgründe[57] blieben die tragenden Säulen seiner Argumentation.

## 4. Der Gewissenskonflikt von Speyer 1529

An dieser Stelle sind die Wormser Vorgänge zu verlassen und eine weitere bekannte Szene reformatorisch motivierter Berufung auf das Gewissen in den Blick zu nehmen, nämlich die Speyerer Protestation des Jahres 1529. Auf dem 2. Speyerer Reichstag spielte sich in anderer Konstellation ein Gewissenskonflikt ab, der durchaus vergleichbar war mit den Wormser Vorgängen einige Jahre zuvor. Nicht eine Einzelperson, sondern eine größere Gruppe von evangelischen Fürsten und Städtevertretern verwahrten sich in Speyer gegen die Androhung von Zwang, das hieß in diesem Fall gegen die Aufhebung des Abschieds des 1. Speyerer Reichstags von 1526 und die Erneuerung des Wormser Edikts, indem sie sich auf ihr Gewissen beriefen.[58] Anders als Luthers Wider-

---

[54] *Armin Kohnle*, Art. Wormser Edikt, in: Theologische Realenzyklopädie 36 (2004) 287–291.

[55] WAB Bd. 2 (Anm. 31), (306) 307–310 Nr. 401 (an Karl V.) und (310) 314–318, Nr. 402 (an die Kurfürsten, Fürsten und Stände des Reichs). Dazu: *Reinhard Schwarz*, Luthers Brief an die Reichsstände, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 71 (2000) 62–67.

[56] WAB Bd. 2 (Anm. 31), 307,33–308,2: „Quando conscientia mea literis diuinis, quas adduxi in libellis meis, conclusa esset, nullo modo possem citra meliorem eruditionem quicquam reuocare.“ In Luthers Brief an die Reichsstände, der als Übersetzung des Briefes an den Kaiser anzusehen ist, heißt es: „Dieweil mein gewissen durch die götliche geschrift, so ich in meinen büchern fure, gefangen und begriffen sei, so müg ich in keinem wegk one weisung durch die heilige götliche geschrift etwas widerruffen.“ (WAB Bd. 2, 315,31–34).

[57] WAB Bd. 2 (Anm. 31), 308,39f: „obtuli me denuo sicut prius, modo per literas diuinas aut euidenti ratione docerer.“ Deutsch: „also hab ich mich abermals erbotten wie vor, wa ich durch götliche geschrift oder helle und clare ursach unterweist würd.“ (WAB Bd. 2, 315,38–40).

[58] Zum Speyerer Reichstag vgl. noch immer *Johannes Kühn*, Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529, Leipzig 1929; *Kohnle*, Reichstag und Reformation (Anm. 2), 365–375.

rufsverweigerung von 1521 war die Speyerer Protestation von 1529 ein rechtsförmlicher Akt, mit dem Einspruch eingelegt wurde gegen ein nach Ansicht der evangelischen Ständeminderheit unrechtmäßiges Vorgehen der altgläubigen Ständemehrheit. Vergleichbar sind die Vorgänge von 1521 und 1529 aber gerade im Punkt des Gewissens. Die zentrale Aussage der Speyerer lautet, dass „ein jeder in Dingen, die Gottes Ehre, das Heil unserer Seele und die Seligkeit angehen, für sich selbst vor Gott zu stehen und Rechenschaft zu geben" habe; weiter wörtlich: „hier kann sich also keiner mit (Berufung auf) Verhandlung oder Beschluss einer Minderheit oder Mehrheit entschuldigen."[59] Der von altgläubiger Seite geplante Reichsabschied widerspreche nicht nur dem Abschied von 1526, sondern stehe „gegen Gott, sein heiliges Wort, unser aller Seelenheil und gutes Gewissen".[60]

Fürsten und Städtevertreter sagen hier nichts anderes als das, was auch Luthers Überzeugung gewesen ist: Wenn es um das Seelenheil geht, steht jeder für sich selbst vor seinem Schöpfer, jeder glaubt auf eigenes Risiko. Auf andere kann man sich nicht berufen, egal ob Mehrheit oder Minderheit. Ein Mehrheitsbeschluss gegen Gottes Wort ist eine Vergewaltigung des Gewissens.

## 5. Fazit und Ausblick

Die Wormser und die Speyerer Vorgänge wurden angeführt, weil sie die grundsätzliche Problematik aufzeigen, die die gesamte Reformationszeit und das konfessionelle Zeitalter durchzieht: In Worms war es ein Einzelner, Martin Luther, der sich auf sein Gewissen berief; in Speyer war es eine Gruppe von Fürsten und Städtevertretern, also Obrigkeiten, deren Gewissen gleichsam stellvertretend auch für ihre Untertanen einen gegen die evangelische Lehre gefassten Beschluss zurückwiesen. Durchgesetzt hat sich im Reich nicht das Wormser Modell der individuellen Gewissensentscheidung, sondern das Speyerer Modell, das man als Modell der stellvertretenden Gewissensentscheidung bezeichnen könnte. Denn die Entscheidung über den wahren Glauben wurde im Reich nicht der Gewissensentscheidung des Einzelnen anheimgestellt, sondern die Fürsten entschieden in ihrem Gewissen stellvertretend auch für die Gewissen ihrer Untertanen. Im Augsburger Religionsfrieden wurde dieses Prinzip 1555 reichsrechtlich festgeschrieben, wofür eine spätere Generation die Formel „Cuius regio eius religio" prägte.[61] Einen letzten Rest

[59] Übersetzung nach *Leppin*, Quellen (Anm. 34), 150.

[60] Ebd.

[61] Die Literatur zum Religionsfrieden ist im Zusammenhang mit dem Jubiläum des Jahres 2005 erheblich angewachsen: *Axel Gotthard*, Der Augsburger Religionsfrieden (Reformationsgeschicht-

des Wormser Modells könnte man im jus emigrandi des Religionsfriedens erhalten sehen, das es den Untertanen erlaubte, das Land zu verlassen, wenn ihr Gewissen eine Unterwerfung unter die Konfessionsentscheidung des Landesherrn nicht zuließ.

Wenn Worms also nicht das Modell abgab, nach dem im Reich künftig verfahren wurde, dann stellt sich die Frage, worin die welthistorische Bedeutung des Gewissenskonflikts von 1521 denn eigentlich bestand. Dass es ein Missverständnis oder gar eine schlimme Verzerrung darstellt, Luther als einen Vorkämpfer der modernen Gewissensfreiheit darzustellen, ihn also gleichsam zum Ahnherren der Aufklärung zu stempeln, kann keinem Zweifel unterliegen. Ein ebenso großes Missverständnis liegt darin, das Heroische oder Trotzige an Luthers Verhalten in Worms einseitig zu betonen, wie es im 19. Jahrhundert nicht selten der Fall war.[62] Luther selbst hat sein Verhalten in Worms gar nicht als heldenhaft betrachtet, sondern seine damalige Bereitschaft, auf die andere Seite zuzugehen, im Nachhinein eher bedauert.[63] Wie steht es nun aber mit dem Argument, in Worms komme ein Proprium protestantischer Religiosität zum Ausdruck, nämlich Protestantismus als Gewissensreligion? Für diese Auffassung stehen vor allem die Namen Karl Holl und Emanuel Hirsch.[64]

Es soll hier nicht bestritten werden, dass an einer solchen Auffassung etwas Wahres ist. Aber sie bedarf doch der Erläuterung, da sich eine direkte Linie von Worms zum heutigen Protestantismus eben doch nicht ziehen lässt. Luthers theologische Konzeption des Gewissens hält sich ja nicht bis in die Gegenwart durch, da die Selbstverständlichkeit, mit der er die Schriftautorität als gegeben und gültig voraussetzte, spätestens mit der Aufklärung verloren ging.[65] Auf der anderen Seite ist Luthers tragende Autorität, nämlich Gottes Wort in der Bibel, zu dem die helle Vernunft nicht in Widerspruch steht, auch heute noch die im Protestantismus maßgebliche Grundlage des Glaubens. Vielleicht helfen Überlegungen weiter, die Hellmut Zschoch vor einigen Jahren

liche Studien und Texte 148), Münster 2004; Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden, hg. von *Carl A. Hoffmann* u. a., Regensburg 2005; Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlaß des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, hg. von *Heinz Schilling* / *Heribert Smolinsky* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 206), Gütersloh 2007; Der Augsburger Religionsfrieden. Seine Rezeption in den Territorien des Reiches, hg. von *Gerhard Graf / Günther Wartenberg / Christian Winter* (Herbergen der Christenheit, Sonderbd. 11), Leipzig 2006.

62 Vgl. *Armin Kohnle*, Luther vor Karl V. Die Wormser Szene in Text und Bild des 19. Jahrhunderts, in: Lutherinszenierung und Reformationserinnerung, hg. von *Stefan Laube* / *Karl-Heinz Fix*, Leipzig 2002, 35–62.

63 Die Stellen bei *Moeller*, Luthers Bücher auf dem Wormser Reichstag (Anm. 28), 139.

64 *Karl Holl*, Was verstand Luther unter Religion?, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. 1: Luther, Tübingen [6]1932, 1–110, besonders 35–107 (Luthers Auffassung der Religion; die Religion als Gewissensreligion); zustimmend: *Hirsch*, Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen (Anm. 3), 134 mit Anm. 2.

65 Vgl. *Lohse*, Gewissen und Autorität (Anm. 3), 22.

hinsichtlich der Bedeutung der Wormser Vorgänge für uns heute angestellt hat.[66] Luther bestand in Worms auf der Auseinandersetzung mit der Bibel: der Protestantismus pflegt eine Wortkultur. Luther berief sich in Worms auf sein Gewissen: der Protestantismus pflegt eine Kultur der authentischen Erfahrung. Luther wollte in Worms eine Disputation erreichen: der Protestantismus pflegt eine Kultur der Kommunikation. Luther lehnte in Worms die spätmittelalterlichen Autoritäten Papsttum und Konzilien als Entscheidungsinstanzen in Glaubensfragen ab. Der Protestantismus pflegt bis heute eine Kultur der Kritik, der freien Suche nach der Wahrheit.

*Zusammenfassung*: Der Reichstag zu Worms 1521 bot Anlass für einen spektakulären Gewissenskonflikt, der vielfach beschrieben und verfilmt wurde. Martin Luthers „capta conscientia in verbo Dei" findet in diesem Beitrag Analyse im Rahmen dessen Ablösung von scholastischen Gewissens-Konzeptionen. Luther legt den theologischen Gehalt des Gewissens frei – nur Gott kann durch sein Wort die Gewissen befreien. Aber auch Luthers Gegenüber waren ihrem Gewissen verpflichtet, so etwa Karl V. Freilich gehorchte das Gewissen des Kaisers anderen Bindungen, wie etwa dynastischen Überlegungen. 8 Jahre später fand die so genannte Speyerer Protestation, wiederum mit Berufung auf das Gewissen, statt: Dieser Akt wiederum wurde zu einem Modell der stellvertretenden Gewissensentscheidung, das im Augsburger Religionsfrieden Niederschlag fand.

*Abstract*: The Diet of Worms (1521) provided the occasion for a spectacular moral conflict which has been described and filmed many times. Martin Luther's statement, *capta conscientia in verbo Dei* („my conscience is captive to the Word of God") is analysed in this contribution within the framework of his distancing himself from the scholastic conceptions of conscience. Luther exposes the theological content of conscience – God alone can free one's conscience through His Word. But Luther's opponents were also bound by their consciences, for example Charles V. Granted, the conscience of the emperor adhered to other obligations, such as dynastic considerations. The so-called Protestation at Speyer, once again with an appeal to conscience, took place eight years later. This act became in turn a model for the surrogate decision of conscience (the ruler's decision representing the decision of his subjects) that found expression in the Religious Peace of Augsburg.

[66] *Hellmut Zschoch*, Befreiendes Wort – Gebundenes Gewissen. Von der reformatorischen Theologie zur protestantischen Kultur: Gedanken im Anschluß an Martin Luthers Rede vor dem Wormser Reichstag 1521, in: Protestantismus und Kultur. Wirkungen – Spannungen – Perspektiven, hg. von *Hellmut Zschoch*, Neukirchen-Vluyn 2002, 77–80.

# Flacius gegen Melanchthon

## Die „Herrgotts Kanzlei“ und der Kampf gegen das Interim

*von Henning P. Jürgens*

Das Satellitenfernsehprogramm des Bayerischen Rundfunks, BR-alpha, zeigt jeden Abend die Wiederholung der Tagesschau von vor 25 Jahren. In den im September 2008 gezeigten Sendungen aus dem „heißen Herbst“ 1983 beschäftigte sich die politische Diskussion auch mit der Landespolitik des Bundeslandes Hessen und dem Heraufziehen der ersten rot-grünen Koalition auf Landesebene. Die Frage, ob sich die gerade erst im Parlament vertretenen Grünen an der Regierung beteiligen sollten, war heiß umstritten zwischen den Flügeln der Partei. Während die „Realos“ für eine aktive Beteiligung an der Bildung einer Landesregierung votierten, beharrten die „Fundis“ auf einer grundlegenden Opposition gegen das als verwerflich empfundene politische Establishment. Das Medium des Fernsehens lässt den Zuschauer an diesen Debatten auch nach einem Vierteljahrhundert noch quasi „live“ teilhaben.

Tagesschau-Sendungen des Jahres 1548 haben sich nicht erhalten. Aber eine – mutatis mutandis – ähnliche Alternative wurde auch vor 460 Jahren verhandelt. Zwar mag es als unangemessen erscheinen, den Konflikt zwischen Matthias Flacius Illyricus und Philipp Melanchthon mit dem deutschen Parteienstreit der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu vergleichen, weil damals ungleich mehr auf dem Spiel stand. Aber die Parallelen sind offenkundig: Auch im Konflikt zwischen Flacius und Melanchthon ging es um die Frage von Kooperation oder Totalopposition, von Gestaltungsmöglichkeit oder bekennerhaftem Verweigern und darum, ob diese Fragen im Geheimen zu verhandeln oder in die Öffentlichkeit zu tragen seien – so dass sie auch heute noch in den damals veröffentlichten Flugschriften fassbar werden.

Der Gewissenskonflikt zwischen Matthias Flacius Illyricus und Philipp Melanchthon entspann sich über die Frage, welche Haltung man gegenüber dem vom Kaiser oktroyierten Augsburger Interim einnehmen solle; ob man sich standhaft verweigern müsse oder ob man, soweit es das Gewissen erlaubte, Kompromisse eingehen könne. Die Auseinandersetzung über das richtige Verhalten in dieser für den damaligen Protestantismus existenziellen Frage wurde dabei überlagert durch einen Autoritäts- und Loyalitätskonflikt zwischen den beiden Hauptkontrahenten. Vor allem aber wurde der Konflikt zwischen den beiden Seiten mit höchst unterschiedlichen Mitteln geführt: Der Streit über den richtigen Umgang mit dem Augsburger Interim war zugleich ein Gewissens-

konflikt, der zumindest von einer Seite mit den Mitteln des wichtigsten Massenmediums der Zeit ausgetragen wurde.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die Ereignisse im Gefolge des Interims gegeben werden, dann die Haltung Philipp Melanchthons in der Auseinandersetzung darüber skizziert und anschließend die Position von Matthias Flacius und die Rolle der Magdeburger „Herrgotts Kanzlei" gegenübergestellt werden. Schließlich sollen die unterschiedlichen Faktoren, die in diesen Gewissenskonflikt bei den beiden Opponenten hineinspielten, kontrastiert werden.

## 1. Das Augsburger Interim

Auf dem Reichstag, den Karl V. nach dem gewonnenen Schmalkaldischen Krieg 1547 in Augsburg anberaumte,[1] versuchte der Kaiser, die Religionsfrage im Reich ohne den Papst zu klären, indem er eine vorläufige Ordnung, das deswegen so genannte Interim, aufstellen ließ, das bis zur endgültigen Regelung durch ein Konzil Gültigkeit behalten sollte. Diese Ordnung wurde im Wesentlichen von den katholischen Vermittlungstheologen Julius von Pflug und Michael Helding, den spanischen Hoftheologen Domingo de Soto und Pedro Malvenda sowie dem Protestanten Johann Agricola in langwierigen Geheimverhandlungen verfasst und anschließend auf dem Reichstag mit Vertretern einiger Reichsstände verhandelt.[2] Die Ordnung formulierte in 26 Artikeln grundlegende Aussagen zur Rechtfertigungslehre, zu Glaube und guten Werken, der Ekklesiologie, den Sakramenten, der Messopferlehre und zu Zeremonien wie Heiligenverehrung, Sakramentsempfang, Gottesdienstordnungen, Kirchenjahr und Fastenbräuchen. Zwar knüpften die Lehrartikel des Interims an die Dokumente der vorangegangenen Reichsreligionsgespräche an, aber die Gegensätze, insbesondere in der Rechtfertigungslehre, konnten nicht überwunden werden, während im 26. Artikel eine fast vollständige Wiedereinführung der vorreformatorischen Ordnungen und Zeremonien verlangt wurde. Als einzige Zugeständnisse an die evangelische Seite waren hier die Priesterehe und der Empfang des Abendmahls unter beiderlei Gestalt vorläufig zugelassen. Allerdings wurden diese als Ausnahmeregelungen nicht mit theologischen Argu-

[1] Vgl. die Edition der Quellen auf 2760 Seiten: Der Reichstag zu Augsburg 1547/48, bearb. von *Ursula Machoczek* (DRTA.JR. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. 18), München 2006.

[2] Zur komplexen und nicht endgültig aufzuklärenden Entstehungsgeschichte des Interims vgl. *Horst Rabe*, Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548, Köln/Wien 1971; *Horst Rabe*, Zur Entstehung des Augsburger Interims, in: ARG 94 (2003) 6–104.

menten begründet, sondern damit, „das in diesem fall viller leuth gewissen" betroffen sei.[3]

Während der Verhandlungen über das Interim auf dem Reichstag stellte sich heraus, dass sich die altgläubigen Reichsstände einer Einführung des Interims auch in ihren Territorien verweigerten. Das Interim geriet so in den Status eines Sondergesetzes, das einseitig für die evangelischen Reichsstände verhängt wurde.[4] Gleichwohl ließ Karl es in den Reichstagsabschluss vom 30. Juni 1548 aufnehmen und damit zum Reichsgesetz erklären. Unmittelbar danach wurde der Interimstext in zahlreichen Drucken verbreitet.[5]

Seine tatsächliche Einführung hing allerdings von den Durchsetzungsmöglichkeiten des Kaisers ab.[6] In den süddeutschen Städten und Territorien, in denen nach Ende des Kriegs noch kaiserliche Truppen lagen, wurde das Interim unter militärischem Druck umgesetzt.[7] Prominente Theologen wie Johannes Brenz, Andreas Osiander oder Martin Bucer, die der Einführung entgegentraten, mussten fliehen; zahlreiche evangelische Pfarrer wurden aus ihren Gemeinden vertrieben.[8] Im Norden des Reichs, wo die militärische Macht des Kaisers, auch wegen der Niederlage bei Drakenburg im Schmalkaldischen Krieg, geringer war, versuchten die Obrigkeiten, die Einführung des Interims zu vermeiden oder mindestens hinauszuzögern.[9]

---

3 Der Text des Interims ist ediert bei *Joachim Mehlhausen*, Das Augsburger Interim von 1548. Nach den Reichstagsakten deutsch und lateinisch (TGET 3), 2. erw. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1994. Das Zitat 142.

4 Für die katholischen Stände wurde mit der Formula Reformationis eine eigene Reformnotel verfasst. Vgl. *Eike Wolgast*, Die Formula reformationis, in: *Luise Schorn-Schütte* (Hg.), Das Interim 1548/50. Herrschaftskrise und Glaubenskonflikt (SVRG 203), Gütersloh 2005, 342–365; *Horst Rabe*, Die geistlichen Reichsstände und das Augsburger Interim 1548–1551, in: *Jörg Engelbrecht / Stephan Laux* (Hg.), Landes- und Reichsgeschichte. Festschrift für Hansgeorg Molitor zum 65. Geburtstag. Bielefeld 2004, 65–95.

5 Eine Übersicht über die Drucke bei *Mehlhausen*, Augsburger Interim (Anm. 3), 16–22; weitere, dort nicht erfasste Varianten verzeichnet das elektronische Zusatzverzeichnis des VD 16: www.vd16.de. Allein für das Jahr 1548 sind dort vier lateinische und 16 deutsche Ausgaben verzeichnet, die zum Teil auch als Digitalisate direkt zugänglich sind.

6 *Joachim Mehlhausen*, Art. Interim, in: TRE, Bd. 16, 230–231.

7 Vgl. zur Durchsetzung *Mehlhausen*, Art. Interim (Anm. 6), 233. Zur Durchsetzung in einem Territorium vgl. die beispielhafte Untersuchung von *Armin Kohnle*, Die Folgen des Interims am Beispiel Württembergs, in: *Irene Dingel / Günther Wartenberg* (Hg.), Politik und Bekenntnis. Die Reaktionen auf das Interim von 1548 (LStRLO 8), Leipzig 2006, 83–96.

8 Vgl. die Schilderung der Schicksale süddeutscher Theologen bei *Christian Peters*, Der Macht des Kaisers widerstehen. Die süddeutschen Theologen und das Augsburger Interim, in: *Dingel / Wartenberg*, Politik und Bekenntnis (Anm. 7), 65–81.

9 Vgl. dazu *Wolf-Dieter Hauschild*, Zum Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten, in: ZKG 84 (1973) 60–81; *ders.*, Der Theologische Widerstand der Lutherischen Prediger der Seestädte gegen das Interim und die konfessionelle Fixierung des Luthertums, in: *Bernhard Sicken* (Hg.), Herrschaft und Verfassungsstrukturen im Nordwesten des Reiches. Beiträge zum Zeitalter Karls V. (Städteforschung 135), Köln 1994, 253–264; *Günter Schulte*, Zwischen Konfrontation und Kooperation. Niederdeutsche Hansestädte und ihr Verhältnis zum

Eine Sonderrolle bei den Verhandlungen über das Interim kam Kursachsen zu. Zum einen stand Kurfürst Moritz durch seinen Übertritt auf die Seite des Kaisers bei vielen Protestanten als „Judas von Meißen" im Verdacht, die evangelische Sache noch einmal verraten zu können. Andererseits hatte sich Moritz vom Kaiser zusichern lassen, in der Religionsfrage nichts gegen seine Landstände beschließen zu müssen. Und durch die Übernahme des Kurkreises war auch das Herz der Reformation, die Universität Wittenberg, unter albertinische Herrschaft geraten. Während der ernestinische Herzog auch aus der kaiserlichen Gefangenschaft heraus seine uneingeschränkte Ablehnung des Interims bekannte,[10] standen die Schüler und Nachfolger Luthers in Wittenberg, allen voran Philipp Melanchthon, nun unter einem neuen Landesherrn, der seine Theologen auch zu Stellungnahmen heranzog.[11]

## 2. Die Haltung Melanchthons zum Interim im Jahr 1548

Obwohl Melanchthon zu den Verhandlungen in Augsburg nicht unmittelbar hinzugezogen wurde, war er schon früh über die Vorgänge informiert. Ende März 1548 ließ ihn Kurfürst Moritz in einer geheimen Aktion allein in das ehemalige Kloster Altzella in Nossen an der südlichen Grenze des sächsischen Herrschaftsgebiets beordern, wo er einen Entwurf des Interims zur Prüfung vorgelegt bekam und über Nacht ein Gutachten dazu anfertigen sollte. Diese Prüfung durch Melanchthon musste im Geheimen geschehen, weil der Kaiser von Moritz die Auslieferung Melanchthons als eines Aufrührers verlangt hatte – wegen dessen publizistischer Unterstützung für den Schmalkaldischen Bund. In seiner ersten Stellungnahme kam Melanchthon zu einem negativen Urteil über das Interim.[12] Doch der kurfürstliche Rat Georg von Komerstadt verlangte ihm ein weiteres Gutachten ab, in dem Melanchthon die Grenze der gerade noch tolerierbaren Zugeständnisse ziehen sollte, also die Unterscheidung zwi-

Reichsoberhaupt zwischen 1546 und 1552, in: ebd., 205–240; *Roxane Wartenberg*, Städtische Theologen und das Interim. Johannes Äpinus in Hamburg, in: *Dingel / Wartenberg* (Hg.), Politik und Bekenntnis (Anm. 7), 97–109.

10 Vgl. die intensive Schilderung bei *Volker Leppin*, „Und das Ichs nicht fur gotlich sondern fur eine lauter teufels lehr halte und achte". Die theologische Verarbeitung des Interims durch Johann Friedrich den Älteren, in: *Dingel / Wartenberg* (Hg.), Politik und Bekenntnis (Anm. 7), 111–123.

11 Eine knappe Übersicht findet sich bei *Heinz Scheible*, Melanchthon. Eine Biographie, München 1997, 186–191, auf Grundlage der Texte in: Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia, ed. *Carolus Gottlieb Bretschneider* (Corpus Reformatorum), Halle 1840ff, im Folgenden zitiert als CR, und der Regesten in *Philipp Melanchthon*, Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Regesten 4530–5707 (1547–1549), hg. v. *Heinz Scheible* (Melanchthons Briefwechsel-Regesten 5), Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, im Folgenden zitiert als MBW.R.

12 MBW.R 5105 = CR 6, 839–842, Nr. 4189.

schen den unaufgebbaren, heilsnotwendigen Aussagen und den Adiaphora definieren sollte. Dieser Aufforderung kam Melanchthon in seiner weiteren Stellungnahme nach, betonte aber, dass er „um gemeiner Einigkeit willen viel nachgebe, davon ich härter reden will und muß, so kein Friede zu erlangen seyn wird, und mir Gott das Leben erhalten." Er setzt noch hinzu: „Ich achte auch, Andere werden nicht so gelinde reden."[13] Bei den von ihm eingeräumten Zugeständnissen, etwa den „mittler Ceremonien als Fasten Gebeth und Gesang"[14], ging Melanchthon von der Annahme aus, dass über sie und die Lehrartikel in Augsburg noch weiter verhandelt werde. Gegenüber Komerstadt äußerte er die Befürchtung, dass Unruhen zu erwarten seien, wenn das Interim so eingeführt würde.[15]

In den folgenden Wochen unternahmen die Wittenberger Theologen, neben Melanchthon seine Kollegen Kaspar Cruciger, Georg Major und Johannes Bugenhagen, eine genauere Lektüre des Interim-Entwurfs. In einem weiteren, gemeinsamen Gutachten vom 24. April[16] lehnten sie den Entwurf als nicht annehmbar ab, vor allem wegen der Rechtfertigungslehre und der darin vertretenen *duplex iustitia*. Kurz darauf wurde bekannt, dass sich die katholischen Reichsstände nicht dem Interim unterwerfen würden. In einem längeren Gutachten der Wittenberger Theologen, das am 16. Juni verfasst wurde, nahmen die Autoren unter dieser Voraussetzung eine detaillierte Bewertung der Einzelartikel des Interims vor. Das Urteil fiel wiederum eindeutig aus: das Interim sei „in vielen Artikeln, die wir angezeigt haben, der rechten Lehr zuwider".[17]

Dabei war den Autoren bewusst, dass sie mit ihrer deutlichen Aussage durchaus in Gefahr waren: „Und nachdem uns neulich zugeschrieben ist, daß in der Vorrede vor dem Buch ernstlich verboten sey, wider dieses Interim zu predigen, zu lehren oder zu schreiben, so ist die Nothdurft, in Demuth dieses anzuzeigen, daß wir die rechte Lehr in unsern Kirchen, wie wir bis anher geprediget, nicht ändern wollen, denn keine Creatur göttliche Wahrheit zu ändern Macht hat; auch soll niemand erkannte Wahrheit verleugnen."[18]

Mit diesem Bezug auf das Zensurgesetz, das zusammen mit dem Interim auch in den Reichstagsabschluss aufgenommen wurde, verdeutlichten die Wittenberger, dass ihnen ihre prekäre Lage durch dieses eindeutig ablehnende Gutachten durchaus bewusst war. Allerdings hielten sie sich – sicher auch mit Rücksicht auf die kursächsische Landesherrschaft – an die Zensurbestim-

---

13 MBW.R 5110 = CR 6, 842–845, Nr. 4190; Zitat 845.

14 Ebd.

15 MBW.R 5112; vgl. Politische Korrespondenz des Herzogs und Kurfürsten Moritz von Sachsen, hg. von der Historischen Kommission der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, bearb. v. *Johannes Herrmann / Günther Wartenberg*, Berlin 1900ff, 3, 770, Nr. 1045 (Regest), im Folgenden zitiert als PKMS.

16 MBW.R 5137 = CR 6, 876f, Nr. 4215.

17 Iudicium IV: MBW.R 5182 = CR 6, 924–942, Nr. 4259; Zitat 942.

18 Ebd., 941.

mungen und ließen ihr Gutachten nicht in Wittenberg drucken. Doch der Text kursierte in mehreren Abschriften, die auch Melanchthon selbst versandte. Unmittelbar nach der offiziellen Ingeltungsetzung des Interims mit dem Reichstagsabschied am 30. Juni kam es auf einem sächsischen Landtag in Meißen zu einem weiteren Gutachten, in dem der Text ausführlicher einer Fundamentalkritik unterzogen wurde.[19] Mit diesen beiden Gutachten war klar, dass eine Einführung des Interims in Kursachsen nicht möglich war.

## 3. Der Widerstand gegen das Augsburger Interim

Die eindeutig ablehnenden Gutachten der kursächsischen Theologen unter Führung Melanchthons standen an der Spitze einer Reihe weiterer Gutachten im ganzen Reich. Von den Hansestädten Hamburg, Lübeck und Lüneburg über den Bremer Theologen Johann Timann, die Theologen des ernestinischen Sachsen, den Nürnberger Andreas Osiander bis hin zu den Schwaben um Johannes Brenz war die Ablehnung einhellig.[20]

Dass dies so war, blieb trotz des ausdrücklichen Verbots, gegen das Interim zu agitieren, nicht im Verborgenen. Ganz im Gegenteil: Der Sturm des Widerstands gegen das Augsburger Interim, der sich ab Juli 1548 erhob, verbreitete sich vor allem von einem Ort aus: der Stadt Magdeburg, die in der Reichsacht stand. Hier wurden die kaiserlichen Zensurgesetze getrost ignoriert. Durch die Publizistik der Magdeburger Druckereien erlebten die reformatorischen Flugschriften einen erneuten Höhepunkt, wie es ihn seit den Sturmjahren der frühen Reformation nicht mehr gegeben hatte.[21] Dem Phänomen des Magdeburger Buchdrucks in der Interimszeit, das schon den Zeitgenossen unter der Bezeichnung „Unsres Herrgotts Kanzlei“ bekannt war, hat Thomas Kaufmann jüngst eine erschöpfende Untersuchung gewidmet.[22] In Magdeburg wurden nach seinen Forschungen allein im Jahr 1548 über 70 Drucke veröffentlicht;

---

[19] Iudicium V: MBW.R 5208 = CR 7, 12–45, Nr. 4286. Die Rede von den Mitteldingen in den Zeremonien auf 41.

[20] Die Publizistik gegen das Augsburger Interim ist in der Datenbank des Mainzer Projekts „Controversia et Confessio“ erschlossen, vgl. www.controversia-et-confessio.adwmainz.de; die wichtigsten Schriften aus dieser Phase der Auseinandersetzung sind ediert in: *Irene Dingel* (Hg.), Reaktionen auf das Augsburger Interim. Der interimistische Streit (1548–1549), bearb. v. *Johannes Hund / Jan Martin Lies / Hans-Otto Schneider* (Controversia et Confessio 1), Göttingen 2010.

[21] Schon bald darauf formulierte Flacius rückblickend: „[...] wiewol auffs aller ernstlichste von den Monarchen gebotten war / es solte niemand dawidder [D 3v] schreiben noch predige(n) / jedoch nie widder kein buch so viel geschrieben ist worden / als eben widders Interim.“ *Matthias Flacius*, Vermanung [...] zur gedult vnd glaube(n) zu Gott / im Creutz dieser verfolgung Geschrieben an die Kirche Christi zu Magdeburg, [Magdeburg, Christian Rödinger, 1551]. VD 16 F 1524, D 3r–v.

[22] *Thomas Kaufmann*, Das Ende der Reformation. Magdeburgs „Herrgotts Kanzlei“ (1548–1551/2) (BHTh 123), Tübingen 2003.

darunter Trostschriften, Kampflieder, Neudrucke von Luthertexten und Ausgaben aller eben erwähnten Gutachten gegen das Interim.[23]

Auch die Gutachten der Kursächsischen Theologen fanden rasch den Weg auf die Druckerpressen in Magdeburg und wurden besonders häufig gedruckt. Wie schnell und wie weit sich die Stellungnahme Melanchthons verbreitete, verdeutlicht ein Druck aus London, der nur sechs Wochen nach dessen Erstellung das Gutachten vom Mitte Juni in englischer Sprache veröffentlichte, um Melanchthon von dem Verdacht zu reinigen, er habe die Wahrheit verleugnet[24] (wobei den englischen Lesern erst einmal erklärt wurde, was das Interim überhaupt war).[25]

Nun stellt sich vielleicht die Frage, worin denn eigentlich der hier zu thematisierende Gewissenskonflikt bestand, wenn doch die Ablehnung des Interims so einhellig war. Die Antwort ist untrennbar verbunden mit der Person des wichtigsten, fruchtbarsten und wirksamsten Publizisten der nachinterimistischen Auseinandersetzungen: Matthias Flacius Illyricus.[26] Flacius stammte aus Albona, heute Labin in Kroatien, und war als junger, hochbegabter Philologe über Basel und Tübingen 1541 nach Wittenberg gekommen. Er wurde Schüler sowohl Luthers als auch Melanchthons und erhielt 1544 noch vor dem Erwerb des Magistergrads ein Lektorat für Hebräisch an der Universität.[27] Nach der Wiedereröffnung der Leucorea kehrte auch Flacius nach Wittenberg zurück. Von dort aus verfasste er eine Reihe von pseudonym erschienenen Flugschriften gegen das Interim, die alle in Magdeburg gedruckt wurden und in denen er zu einer kämpferischen Ablehnung des Interims und aller Zugeständ-

---

[23] Vgl. *Kaufmann*, Ende der Reformation (Anm. 22), Übersicht über die 1548 in Magdeburg erschienenen Drucke, 494–503.

[24] „Because I with great griefe haue nowe often heard […], that the highly learned and no lesse godly, ientle and louing man Phillip Melancthon is highlye belyed, in that a great sorte openlye saye, that he hath denyed the trueth, or (that J maye vse their owne wordes) recanted […] J coulde do no lesse, but turne into our Englyshe speache, and also put out, this litle treatise of his […]." Vgl. A waying and considering of the Interim by the honourworthy and highly learned Phillip Melancthon. Tra(n)slated into Englyshe by Iohn Rogers [Imprinted at London: in Fletestrete at the signe of the Sunne ouer against the conduite by Edwarde Whitchurche, the vi. daie of Auguste, the yere of our lorde. M.D.XLVIII.], A 2r. STC 17799; *Dingel*, Reaktionen (Anm. 20), 76–87, hier 85.

[25] Vgl. ebd: „Interim is a booke whiche was at ye Emperoures Maiesties commau(n)deme(n)t, prynted and put forth about the begynnyng of June in this yere of our Sauiours birthe. 1548. wherin is commaunded that al the Cities in Dutchlande that haue receaued the worde of God and made a chaunge of Ceremonyes accordyng to the word, shal reforme their Churches agayne and turne to the olde popishe ordinaunces, as a dog dothe to that he hathe spued out, or a washen swyne to thee myre."

[26] Zu seiner Biographie vgl. immer noch *Wilhelm Preger*, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. ND der Ausgabe Erlangen, 1859–1861, Hildesheim 1964; außerdem *Oliver K. Olson*, Matthias Flacius and the survival of Luther's reform (WARF 20), Wiesbaden 2002; *Josip Matěsić* (Hg.), Matthias Flacius Illyricus – Leben & Werk. Internationales Symposium Mannheim Februar 1991 (Südosteuropa-Studien 53), München 1993.

[27] Dazu *Andreas Waschbüsch*, Alter Melanchthon. Muster theologischer Autoritätsstiftung bei Matthias Flacius Illyricus (FKDG 96), Göttingen 2008, 22–27.

nisse aufrief.[28] Und es war auch Flacius, der dafür sorgte, dass die Gutachten der Wittenberger Theologen umgehend im Druck erschienen.[29]

Flacius vertrat in seinen kämpferischen Schriften unter Namen wie Christian Lauterwar[30] oder Johannes Waremundus[31] eine apokalyptisch geprägte Sicht der kirchlichen Situation: Er sah in dem Interim den endzeitlichen Versuch des Antichristen, die wahre Kirche zu verderben,[32] und in dem Kaiser eine tyrannische Obrigkeit, die ihre Pflicht, die wahre Lehre zu schützen, verletzt habe.[33] Nötig sei dagegen nun das standhafte und öffentliche Bekenntnis: „Derhalben ist die Christlich Kirch pflichtigk, jhre Lehr vnd vnschuldt zu jeder zeit öffentlich darzuthuen vnnd zu verteidigen. Fürnemlich sol vnnd kan sie solches jtzundt inn keinem weg vnterlassen, weil die widdersacher widder Gott vnnd Recht mit schwerdt vnnd fewr vnsere Lehr vnuerhorter sach verfolgen vnnd vns zu newer verfürischer Lehr nötigen“.[34]

Seine Schriften zeigen Flacius als genialen Propagandisten, der in einer Vielzahl unterschiedlicher Gattungen mit virtuoser Sprachbeherrschung seine Botschaft zu verbreiten wusste. Zusätzlich zu den eigenen Werken veröffentlichte er immer wieder auch Texte von Reformatoren, natürlich vor allem von Luther, und Kirchenvätern, die er mit aktualisierenden Kommentaren auf die Interimssituation hindeutete.[35]

Richteten sich seine ersten Schriften gegen die „Interimisten“ und auch namentlich gegen den an der Erstellung des Interims beteiligten Johannes Agri-

---

[28] Diesen Schriften widmet sich die Analyse bei *Waschbüsch*, Alter Melanchthon (Anm. 27), 49–119.

[29] Vgl. *Scheible*, Melanchthon (Anm. 11), 191; *Kaufmann*, Ende der Reformation (Anm. 22), 56 mit Anm. 59; 81 mit Anm. 143.

[30] [*Matthias Flacius*], Wider Das INTERIM. Papistische Mess / Canonem / vnnd Meister Eissleuben / durch Christianum Lauterwar / zu dieser zeit nützlich zu lesen. […] [Magdeburg: Michael Lotter, 1549]. VD 16 F 1552. Weitere Ausgaben F 1553–1556; *Dingel*, Reaktionen (Anm. 20), 742–770.

[31] [*Matthias Flacius*], Ein gemine protestation vnd Klagschrifft aller frommen Christen wieder das Jnterim vnnd andere geschwinde anschlege vnd grausame verfolgung der wiedersacher des Euangelij / allen Gotfürchtigen gewissen / zu dieser betrübten zeit / vberaus […] tröstlich zu lesen. Durch Joannem waremundum. […], [Magdeburg: Michael Lotter], 1548. VD 16 F 1405. Weitere Ausgaben F 1406–1407; *Dingel*, Reaktionen (Anm. 20), 132–179.

[32] Vgl. nur *Lauterwar* [*Flacius*], Wider das Interim, F 1552 (Anm. 30), A 2r.

[33] *Waremundus* [*Flacius*], Gemeine Protestation F 1405 (Anm. 31), A 4v–B 1v. Eine ausführliche Analyse dieser Schrift bei *Kaufmann*, Ende der Reformation (Anm. 22), 240–246.

[34] *Waremundus* [*Flacius*], Gemeine Protestation F 1405 (Anm. 31), A 3v.

[35] So auch die Schrift von *Philipp Melanchthon*, Ein grausam Meerwunder / den Bapst bedeutende / zu Rom gefunden / vnd zu Wittemberg erstlich Anno 23. vn(d) darnach abermal Anno 46. mit der ausleguug Philippi gedruckt. Mit einer Vorrede Matthiae Flacij Illyrici. [Magdeburg, Christian Rödinger, 1550.] VD 16 M 2992. In den Jahren 1549/1550 bestritt allein Flacius knapp die Hälfte der Magdeburger Druckproduktion. „Er war zugleich Seele und Motor der ‚Herrgotts Kanzlei‘.“ *Kaufmann*, Ende der Reformation (Anm. 22), 74.

cola,[36] so enthielten sie von Anfang an auch Warnungen vor den „Epikureern" und denen, die ihre Rede „lencken nach den ohren der welt, welche des liebkosens vnnd fuchsschwentzens gewonet ist",[37] die sich also den Gegnern anpassen. Genau hieraus erwuchs der Konflikt mit seinem *praeceptor* Melanchthon, der sich von anfänglicher Mahnung und Kritik über offene Gegnerschaft zum letztlich unüberwindbaren Bruch zwischen beiden ausweitete.

## 4. Der Konflikt zwischen Flacius und Melanchthon

Philipp Melanchthon bemühte sich nach dem Landtag in Meißen Anfang Juli 1548, auf dem die eindeutige Ablehnung des Interims deutlich geworden war, mit anderen Wittenberger Theologen und kurfürstlichen Räten weiter um die Formulierung von Positionen, die es Moritz ermöglichten, dem Kaiser gegenüber die Einführung des Interims abzuwenden.[38] So kam es in intensiven Verhandlungen mit den kurfürstlichen Räten zur Suche nach praktikablen Lösungen in der Frage der Zeremonien – naturgemäß der Bereich, in dem Änderungen für die Gemeinden, aber auch nach außen am deutlichsten sichtbar waren und vom Kaiser eingefordert wurden. Schließlich war einer der Autoren des Interims, Julius von Pflug, als Bischof von Naumburg unmittelbarer Beobachter der Veränderungen in Kursachsen und Gesprächspartner bei den Verhandlungen.[39] Bei mehreren geheimen Zusammenkünften rangen die kurfürstlichen Räte den Theologen unter Hinweis auf drohende Gefahren Zugeständnisse ab, die in die so genannten Zellaer Artikel mündeten und dem Leipziger Landtag zur Beratung vorgelegt wurden. Bei diesen Verhandlungen waren es Moritz und seine Räte, die den Theologen verbaliter „Gewissensentscheidungen" abverlangten: In den Dokumenten von kurfürstlicher Seite findet sich die Forderung: „Derwegen denn auch aus erheblichen Ursachen unsers gnädigsten Herrn Meinung ist, was man in der Religion mit gutem Gewissen thun kann, das dem Worte Gottes nicht entgegen, daß man solches thun solle, ungeachtet ob von etlichen anders bedacht, zugeschrieben oder bewilligt wäre.

---

[36] *Lauterwar* [*Flacius*], Wider das Interim F 1552 (Anm. 30). Mit dem schon im Titel genannten Gegner „Meister Eissleuben" ist Johannes Agricola gemeint, der wegen seiner Herkunft aus Eisleben so genannt wurde. Auch vor einer Verballhornung dieser Bezeichnung in die Fäkalsprache schrecken die Magdeburger in anderen Schriften nicht zurück.

[37] *Waremundus* [*Flacius*], Gemeine Protestation F 1405 (Anm. 31), A 4r.

[38] Vgl. die Rede Moritz' an die Stände in Meißen, CR 7, 5–7, Nr. 4279 = PKMS 4, 73f, Nr. 33 (Regest), und die Instruktion an die Räte zu Verhandlung in Pegau, CR 7, 108–113, Nr. 4328 = PKMS 4, 110–112, Nr. 70.

[39] Vgl. *Günther Wartenberg*, Philipp Melanchthon und die sächsisch-albertinische Interimspolitik, in: LuJ 55 (1988) 60–88, 72f: Wartenberg spricht von der Aufgabe, „eine Fassade aufzubauen, hinter der grundlegende Änderungen sich erübrigten."

[...] Und solchen billigen und gebührlichen Gehorsam ist nicht fürzusetzen [entgegenzuhalten], daß andere Leut übel davon reden möchten. [...] Denn wer recht thut, der scheuet niemand."[40] Die Gewissensentscheidung, die Melanchthon bei der Zustimmung zur Veränderungen in den Riten treffen musste, wurde ihm und seinen Kollegen also von den Räten abverlangt. In ihrer Antwort formulierten die Theologen, sie hätten „willig und so viel nachgeben, als aufs Aeußerst ihnen mit Gewissen möglich gewesen, und wird schwer seyn, bei dem Volk diese beschwerliche Rede zu stellen."[41] Beide Seiten beriefen sich also darauf, mit ihren Kompromissen an die Grenze des mit dem Gewissen zu Vereinbarenden gegangen zu sein – und waren sich zugleich der Angreifbarkeit dieser Haltung zutiefst bewusst.

Flacius, der als Dozent an der Universität über den Verlauf der Verhandlungen immer bestens informiert war, sah mit wachsender Sorge, worauf sich Melanchthon und seine Kollegen einließen. Er war sich, wiewohl in Wittenberg unmittelbar dem politischen Druck mit ausgesetzt, einig mit den Publizisten in Magdeburg, die Kompromisslösungen ablehnten. Wenn in den Texten der Verhandlungspartner von den „Leuten, die übel darüber reden" würden, die Sprache ist, so sind damit sicherlich er und seine Magdeburger Mitstreiter gemeint, darunter Nikolaus von Amsdorf,[42] der „verjagte Bischof von Naumburg", der Vorgänger Pflugs.

Für Flacius war der Sachverhalt einfach: Er konnte den an der Formulierung der Leipziger Landtagsvorlage Beteiligten keinen legitimen Gewissenskonflikt zubilligen. Vielmehr lehnte er jede Art von Verhandlungen von Vornherein ab: Es könne keine „Vergleichung", also keinen Kompromiss, zwischen Christus und Belial geben.[43] Während Melanchthon darum rang, was von den alten

---

[40] CR 7, 207–209, Nr. 4405, 208 = PKMS 4, 220f, Nr. 174 (Regest, datiert 20.11.) = MBW.R 5352.

[41] CR 7, 214f, Nr. 4408, 214 = PKMS 4, 225, Nr. 180 (Regest, datiert 22.11.) = MBW.R 5356.

[42] Zu Amsdorf vgl. *Robert Kolb*, Nikolaus von Amsdorf (1483–1565). Popular Polemics in the Preservation of Luther's Legacy, Nieuwkoop 1978, sowie jetzt in vielen verschiedenen Facetten die Beiträge des Sammelbands: *Irene Dingel* (Hg.), Nikolaus von Amsdorf (1483–1565) zwischen Reformation und Politik (LStRLO 9), Leipzig 2008.

[43] Vgl. allein die Erläuterung auf der Titelseite von *Matthias Flacius*, Entschuldigung […] geschriebe(n) an die Vniuersitet zu Wittemberg / der Mittelding halben. Item sein brieff an Philip. Melanthonem / sampt etlichen andern schrifften dieselbige sach belangend. […], [Magdeburg, Christian Rödinger], 1549. VD 16 F 1266. Dort heißt es: „Aus diesen schrifften wirstu lieber Leser vernemen / nicht allein des Scribenten vnschuld / sonder auch den ga(n)tzen anfang vn(d) fortgang des handels von Mitteldingen / vnd in summa alle vrsachen dieser Mitteldingischen betrigereyen / vn(d) solchs wirstu hören aus derer eignem munde / die solche triegerey anrichten vn(d) fördern. Du wirst lernen / das die Stiffer der selbigen sein / zum teil die lust der Gottlosen Christum zuuerraten vnd Creutzigen / vnd den Römischen Barrabam widder loss zumachen / zum teil der schwachen vnglauben / furcht / vnd fleischliche weisheit. Die materi ist / vereinigung Christi vnd Belials / des liechts vnd der finsternis / der schaffe vnd der wolffe / das mann zweien Herrn / die einander mördlich feind sind / Christo vnd dem Antichrist / dienen will. Die form oder gestand sind / erlogenen anstreichung / vnd ehebrecherische farben / von ordnung / zucht / vnd eintrechtigkeit. Das Ende ist / die einsetzung des Bapstumbs / vn(d) einstellung des Antichrists inn

Bräuchen als gerade noch hinnehmbares Adiaphoron zu gelten habe, hielt Flacius seine Formel dagegen: „Verissimum est nihil esse ἀδιάφορον in casu confessionis et scandali.“[44] Wo das Bekenntnis gefragt ist oder Unterdrückung herrscht, gibt es keine neutralen Gebräuche und verhandelbaren Zugeständnisse, da gilt allein Standhaftigkeit. Für diese Fundamentalopposition war Flacius auch bereit, Unterdrückung zu erleiden, und ermahnte seine Leser, das Kreuz auf sich zu nehmen und auf Gottes Hilfe zu vertrauen.[45] Da hinter der Gegenseite, von wem auch immer sie vertreten wurde, im Grunde immer der Antichrist steckte, war auch der Kompromiss etwa mit dem eigenen Landesherrn[46] ausgeschlossen.

In dieser Frage verwandte Flacius einen Gewissensbegriff, der keinerlei Aspekte einer inneren moralischen Instanz enthält.[47] Kriterium für die eigene

---

den Tempel Christi / sterckung der Gottlosen / das sie vber der kirche Christi stoltziren / betrübung der Gotfürchtigen / Item schwechung / einfürung in zweifel / Trennung / vnd vntzeliche ergerniss.“ Der Vorwurf, ein Zurückweichen bei den Adiaphora sei ein Kompromiss mit dem Teufel, findet sich in nahezu allen Schriften Flacius' zu diesem Thema.

[44] *Matthias Flacius*, QVOD HOC TEMPORE NVLLA PENITVS MVTATIO IN REligione sit in gratiam impiorum facienda […], [Magdeburg, Hans Walter] 1549. VD 16 F 1471, A 7v. In etwas ausführlicherer Form findet sich die Formel etwa in: *Matthias Flacius*, Ein vermanung zur bestendigkeit / in bekentnis der warheit / Creutz / vnd Gebett / in dieser betrübten zeit sehr nützlich vnd tröstlich / […], [Magdeburg, Michael Lotter, 1550]. VD 16 F 1522: „Es sollten aber die leut wissen / das in Casu confessionis, Scandali, & cum necessitas seruandi adiuncta est, Item cum aliqua non aedificant pios animos, sed corrumpunt, destruunt, & labefactant, impios uero confirmant gar nichts Adiaphoron ist.“ Ebd., A 4v.

[45] Vgl. ebd., D 3r–E 1r und die anschließenden Ausführungen. Dort auch eine knappe Formulierung eines Widerstandsrechts gegen die Obrigkeit.

[46] Flacius sah in Moritz nicht den legitimen Landesherrn, was ihm die Identifikation als Gegenseite erleichterte. Die Tatsache, dass Moritz mit der Exekution der Reichsacht gegen das bekennerhafte Magdeburg beauftragt war, trug dazu ihr übriges bei. Vgl. etwa die Formulierung in seiner Schrift *Matthias Flacius*, Eine entschuldigun(n)g Mathiae Flacij Illirici / an einen Pfarher. Item desselben / was da sey die Kirchen verlassen odder nicht verlassen. Item zween Trewme Philippi. […], [Magdeburg, Christian Rödinger,] 1549. VD 16 F 1369, A 4v „Es können nicht zween Churfürsten sein“. Für Flacius blieb Johann Friedrich der legitime Landesherr; Moritz konnte umso leichter als Abgesandter Belials angesehen werden. Vgl. auch die Widmungsvorrede an Herzog Johann Friedrich in *Flacius*, Vermanung F 1522 (Anm. 44), A 2r–B 3v.

[47] Vgl. etwa die Verwendung des Gewissensbegriffs bei Flacius in der Schrift an Bugenhagen nach seiner Übersiedlung nach Magdeburg: *Matthias Flacius*, Eine entschuldigun(n)g Mathiae Flacij Jllirici / an einen Pfarher. Item desselben / was da sey die Kirchen verlassen odder nicht verlassen. Item zween Trewme Philippi. […] [Magdeburg, Christian Rödinger], 1549. VD 16 F 1370, D 1v–2r: „Derhalben mögen keinerley weisse fromme vnd getrewe prediger zu dieser zeit / nu das Euangelium leuchtet / vnd die schwachen dardurch gesund seind geworden / [D 2r] mit guter Conscientien in mitteldinge weichen den papistischen pfaffen vnd Jnterimisten / die mit gewalt darauf dringen vmb sechsserley vrsach. […] Zum anderen / das sie dieselbigen anstellen / die conscientien damit zubestricken / vnd wollen sie nicht frey lassen / sondern machen sie zu halten zur seligkeit nötig. […] Zum fünfften / werden die armen vnwissenden simplen leute dardurch verfüret / das sie die freyen mittelding halten vnd achten zur seligkeit nötig / vnd jhre Conscientien daran hangen / jhr vertrawen darauff setzen / nicht one schaden vnd verletzung des glaubens / vnd verkleinerung der rechten lehre / […]“ Ebd. D 3v: „Denn so man mittelwege / linderung / ver-

Haltung sind die Gewissen der Schwachen, die durch jeden Kompromiss gestört oder verunsichert würden – Flacius folgt hier ganz dem paulinischen Gewissensbegriff. Der graduelle Unterschied von gerade noch oder eben nicht mehr tolerierbaren Zumutungen ist für ihn keine Frage, die das Gewissen entscheiden kann. Vielmehr hat jedes Einlassen auf eine Abwägung schon eine Verletzung der Gewissen zur Folge.

Wie seinen Kampf gegen das Augsburger Interim trug Flacius auch seinen Widerstand gegen die Kompromissversuche Melanchthons mit publizistischen Mitteln aus, hielt sich dabei aber nach eigener Angabe an die Vorgehensweise gemäß Mt 18,15ff. In seiner „Entschuldigung an die Universität Wittenberg" berichtet er, dass er Melanchthon anfangs wegen dessen Verhandlungsbereitschaft privat ermahnt habe. Erst als dies nichts gefruchtet habe, sei er zu öffentlichen Angriffen auf mögliche Kompromisse übergegangen, doch habe er keinerlei persönliche Vorwürfe erhoben.[48] Auf jeden Fall stellte Flacius gegen die Geheimverhandlungen zwischen Theologen und Räten das Konzept einer schonungslosen Öffentlichkeit:[49] Er veröffentlichte die Leipziger Landtagsvorlage und prangerte sie als „Leipziger Interim" an – eine durchaus polemische Bezeichnung, die aber bis heute an dem Dokument haften geblieben ist.[50] Und er schreckte auch nicht davor zurück, Briefe an Melanchthon, persönliche Gespräche mit ihm und gar dessen Träume[51] drucken zu lassen.

---

gleichung / vnd einigkeit suchet / mit verleschung odder verdunckelung der gewissen / Christlicher lehre des heiligen Euangelij / so wird hernachmals viel grösser spaltung vnnd vneinigkeit daraus folgen".

48 *Matthias Flacius*, Entschuldigung Matthiae Flacij Jllyrici / geschriebe(n) an die Vniuersitet zu Wittemberg / der Mittelding halben. Jtem sein brieff an Philip. Melanthonem / sampt etlichen andern schrifften dieselbige sach belangend. Verdeudscht. [Magdeburg, Christian Rödinger], 1549. VD 16 F 1266, A 4v–B 2r.

49 Diese Öffentlichkeit ist für ihn zugleich auch ein Zeichen der göttlichen Wahrheit: vgl. etwa die Passage in *Flacius*, Vermahnung F 1522 (Anm. 44), C 3r–v: „Weiter / es ist viel klerer / vnnd krefftiglicher beweiset vnd dargethan / das dis das warhafftigts Euangelium sey / welchs vns heiliger gedechtnis vnser lieber Vater D. Martinus Luther geleret / Denn das jemandt (welcher diese sache vnd handlung weis vnd verstehet) daran in seinem gewissen gegen Gott zweiffeln solte odder könnte / ja es bekennens auch vnser widdersacher selber / inn dem das sie vns zu keiner freyen vnnd offentlicher verhör vnnd erkentnis der sachen dürffen kommen lassen / Vnnd auch den drugk [C 3v] verbieten vnd verhindern / denn die lügen schewet das liecht / sondern thun alles mit hinderlistigkeit vnd gewalt / das ist mit lügen vnd todtschlag / wie jhres Vaters art ist."

50 Der Theologen bedencken / odder (wie es durch die ihren inn offentlichem Druck genennet wirdt) Beschluss des Landtages zu Leiptzig / so im December des 48. Jars / von wegen des Augspurgischen Jnterims gehalten ist / Welches bedencken odder beschluss wir / so dawidder geschrieben / das Leiptzigsche Jnterim genennet haben. Mit einer Vorrede vnd Scholien / was vnd warumb jedes stück bisher fur vnchristliche darin gestraffet ist. Durch Nicolaum Gallum vnd Matthiam Flacium Illyricum. [Magdeburg, Michael Lotter], 1550. VD 16 S 926. Vgl. zur Entstehung *Günther Wartenberg*, Das Augsburger Interim und die Leipziger Landtagsvorlage zum Interim, in: *Dingel / Wartenberg* (Hg.), Politik und Bekenntnis (Anm. 7), 15–32, 25–27.

51 *Matthias Flacius*, Eine entschuldigun(n)g Mathiae Flacij Jllirici / an einen Pfarher. Item desselben / was da sey die Kirchen verlassen odder nicht verlassen. Item zween Trewme Philippi. [...],

Die vom einzelnen Gewissen in geheimen Verhandlungen erreichte Kompromisslösung konfrontierte Flacius mit der öffentlichen Verantwortung vor Gott und den Menschen. Dabei wählte er bewusst das Mittel der holzschnittartigen Vereinfachung und nahm den Bruch mit seinem Lehrer in Kauf. In seiner publizistischen Strategie ging es Flacius jedoch keineswegs darum, eine öffentliche Diskussion über die Richtigkeit des Vorgehens Melanchthons zu führen. Vielmehr galt es, die von vornherein feststehende Falschheit der Verhandlungen anzuprangern und zur Umkehr aufzurufen.

Die Vorlage vom Dezember 1548 wurde vom Leipziger Landtag nicht angenommen; ihre Veröffentlichung geschah nicht durch den Landesherrn,[52] sondern durch Flacius, den schärfsten Kritiker. Und auch ein Auszug aus der Landtagsvorlage wurde von Flacius schon veröffentlicht und als „kleines Interim“ gleichermaßen kritisiert,[53] bevor Moritz die darin verordneten Regelungen den Gemeinden übermitteln ließ. Letztlich wurden die Veränderungen in den kirchlichen Zeremonien in Sachsen kaum umgesetzt[54] – ehe es dazu kam, war mit der Fürstenverschwörung und dem Passauer Vertrag von 1552 die Entwicklung über das Augsburger Interim hinweggegangen.

Flacius, der Wittenberg wohl wegen verschärfter Zensurbestimmungen im April 1549 verlassen hatte und nach Magdeburg gegangen war, setzte von dort aus seinen Kampf gegen „Interimisten und Adiaphoristen“ fort. Bis 1552 publizierten er und seine Mitstreiter der „Herrgotts Kanzlei“ zahllose Schriften.[55] In der großen Abhandlung *Von wahren und falschen Mitteldingen / De veris et falsis Adiaphoris*[56] entfaltete Flacius systematisch seine ablehnende Haltung gegenüber jedem adiaphoristischen Nachgeben.

---

[Magdeburg, Christian Rödinger,] 1549. VD 16 F 1370. Weitere Ausgabe F 1369. Dass Flacius die Träume Melanchthons veröffentlichte und gegen ihn verwendete, haben ihm seine Wittenberger Gegner später als besonderen Vertrauensbruch vielfach vorgehalten.

52 Vgl. *Wartenberg*, Augsburger Interim (Anm. 50), 27.

53 *Matthias Flacius*, Widder den ausszug des Leipsischen Jnterims / oder das kleine Interim. [...], [Magdeburg, Christian Rödinger, 1549]. VD 16 F 1557.

54 *Albert Chalybaeus*, Die Durchführung des Leipziger Interims. Diss. phil. Leipzig, Chemnitz 1905. In seiner Untersuchung zeigt der Autor – eher unfreiwillig, seine Sympathie mit Flacius ist unverkennbar – auf, dass die tatsächlichen Folgen der Durchführung des Interims auf Einzelfälle beschränkt blieben.

55 Vgl. die Übersicht bei *Kaufmann*, Ende der Reformation (Anm. 22), 493–554.

56 *Matthias Flacius*, LIBER DE VERIS ET FALSIS ADIaphoris, in quo integre propemodum Adiaphorica controuersia explicatur. […], [Magdeburg, Christian Rödinger, 1549]. VD 16 F 1444; *Matthias Flacius*, Ein buch / von waren vnd falschen Mitteldingen / Darin fast der gantze handel von Mitteldingen erkleret wird / widder die schedliche Rotte der Adiaphoristen. […], [Magdeburg, Christian Rödinger, 1550]. VD 16 F 1447/1448.

## 5. Der weitere Verlauf des Konflikts

Nachdem der eigentliche Anlass für den Streit durch den Passauer Vertrag 1552 und den Augsburger Religionsfrieden 1555 hinfällig geworden war, hielten die Auseinandersetzungen um die Frage der Adiaphora noch jahrelang an, denn Flacius, Amsdorf und andere verlangten von den Wittenbergern das Eingeständnis, in dieser Frage schuldig geworden zu sein.[57]

Erst 1558/59 kam es zu einer publizistischen Aufarbeitung der Ereignisse auch durch die Wittenberger und Leipziger Professoren, nachdem sie sich vorher fast zehn Jahre lang nicht geäußert hatten, es vermutlich auch nicht durften.[58] In einer fast 700 Seiten langen, auf Latein und Deutsch veröffentlichten Dokumentation trugen die namentlich nicht genannten Autoren umfangreiche Texte zusammen, um erklärtermaßen zu belegen, dass sie „von etlichen vnbedachtsamen vnd vnruigen Leuten diese zehen Jar her derselbigen Handlungen halben one grund vnd billiche vrsach mit vnwarheit gelestert vnd geschmehet worden seien."[59] In einer kurzen vorangehenden Schrift wurde die Edition an-

---

[57] Vgl. etwa die Schrift Amsdorfs mit dem programmatischen Titel: *Nicolaus von Amsdorf*, Das Doctor Pomer vnd Doctor Maior mit iren Adiaphoristen ergernis vnnd zurtrennung angericht / Vnnd den Kirchen Christi / vnüberwintlichen schaden gethan haben. Derhalben sie vnd nicht wir zu Magdeburg / vom Teuffel erwegt seint / wie sie vns schmehen und lestern […], [Magdeburg, Michael Lotter], 1551. VD 16 A 2340/ZV 543; oder auch: *Matthias Flacius*, *Nikolaus Gallus*, APOLOGIA […] Das die Adiaphoristen / vnd nit sie / trennung in vnsern Kirchen der Augspurgischen Confession / vnd vneinigkeit angericht / Vnd noch bis daher hindern / das es zu keiner Christlichen einigkeit gebracht wird / auch wie dieselbig einigkeit zutreffen sei. […], [Regensburg, Hans Kohl, 1556]. VD 16 F 1272. Zu dieser Phase der Streitigkeiten insgesamt vgl. *Robert Kolb*, Controversia perpetua. Die Fortsetzung des adiaphoristischen Streits nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: *Dingel / Wartenberg* (Hg.), Politik und Bekenntnis (Anm. 7), 191–209 mit zahlreichen Angaben zu wieteren Drucken.

[58] Zumindest in den ersten Jahren der Debatte um das Interim verhinderte die Zensur in Kursachsen Veröffentlichungen. Zur Zensur im Allgemeinen die detaillierte Studie von *Hans-Peter Hasse*, Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5), Leipzig 2000, deren Untersuchungszeitraum etwas später einsetzt.

[59] Die Schrift erschien in lateinischer und deutscher Fassung: EX ACTIS SYNODICIS ET ALIIS DILIGENTER ET FIDELITER COLLECTA EXPOSITIO EORVM, QVAE THEOLOGI ACADEMIAE VVITEBERgensis & harum Regionum alij, qui his adiuncti fuerunt, in deliberationibus Prouincialibus & alioquin extra has, de rebus ad Religionem pertinentibus, monuerint, suaserint, docuerint, responderint, concesserint, illo tempore, quo & de his ipsis, & de Libro Augustano, qui nominatur INTERIM, qualis esset, quaesitum fuit & tractatum. […] Wittenberg, Georg Rhau Erben, 1559. VD 16 W 3725/3726. Gründlicher vnd warhafftiger Bericht aller Rathschleg vnd antwort / so die Theologen zu Wittemberg / vnd andere darzu erforderte / auff den Landtegen / vnd andern Versamlungen / nach dem Krieg / wider die dazumal newen Reformation des Augspurgischen Buchs INTERIM genant / zur widerlegung desselbigen / gestelt / Auch was sie nachmals in Mitteldingen vnd aus was vrsachen gerahten / verwilligt vnd nachgegeben haben / getrewlich vnd vleissig aus allen Actis vnd derselbigen Originalen zusamen gezogen. Daraus der Christliche Leser befinden wird / das gemelte Theologen sampt der Herrschafft / von etlichen vnbedachtsamen vnd vnruigen Leuten diese zehen Jar her derselbigen Handlungen halben one grund

gekündigt und begründet.[60] Deutlich zu erkennen ist der Versuch, durch die Veröffentlichung unter der Autorschaft eines Kollektivs das Ansehen der beiden Universitäten Wittenberg und Leipzig in die Wagschale zu werfen und Melanchthon als Autorität herauszuheben. Dagegen wird die Veröffentlichung erklärtermaßen gegen Flacius „mit seinem Anhang" gerichtet und in scharf personalisierter Form geführt.[61] Eine Beteiligung Melanchthons an diesem Werk ist nicht erkennbar.

Flacius reagierte auf das von ihm „das lange Comment" genannte Werk seinerseits mit einer *Gründlichen Verlegung* von 250 Seiten.[62] Auch Johannes Wigand, Matthias Judex und Nikolaus Gallus traten den Wittenbergern in umfangreichen Werken auf Deutsch und Latein entgegen.[63] Und auch die Witten-

---

vnd billiche vrsach mit vnwarheit gelestert vnd geschmehet worden seien. […] [Wittenberg], Georg Rhau Erben, 1559. VD 16 W 3727.

60 Ausschreiben vnd Ermanung der beider Vniuersiteten Zu Wittemberg vnd Leiptzig an alle Christliche Stende ausgangen. Wittenberg [Georg Rhau], 1559. VD 16 W 3707.

61 Vgl. nur die anfänglichen Formulierungen im Vorwort: „Es hat aber der verbitterte geist vnserer Widersacher sie zu keinem seligen Christlichen vnd nützen gedancken wollen komen lassen / Sondern Flacius Jllyricus ist in seinem verbitterten Sinne vortgeschritten / vnd durch vnser gedult vnd langmütikeit nur trotziger / gifftiger / vnuerschemter [A3v] vnd hitziger worden / das er auch von tag zu tag seine Schmehschriften wider vns gescherfft / vnd mit newen ertichten aufflagen gefidert / bis er auch endlich die Lere in Locis Communibus Philippi / die man vor dem abgang vnsers lieben Herrn vnd Vaters Doctoris M. Lutheri seligen / vnd nach seinem tod für tüchtig vnd der Propheten Lere gemes gehalten / wie denn auch selbs seliger D. Martinus Luther bei seinem leben diesem Buch das schöne herrliche zeugnis geben / an etlichen Artickeln angegriffen vnd verdechtig zu machen sich vnterstanden hat. Vnd haben viel Leute nicht auff den grossen vleis / mühe vn(d) arbeit der vnsern / auch nicht auff jr öffentlich leren vnd Bücher / sondern allein auff Flacij beschwerliche vnd vngründliche bezichtigung gesehen / die er aus argwon / hören sagen / trewmen vnd verstümmelten Schrifften wider die vnsern auffgedrehet hat / vnd also bey den vnuorsichtigen seine Lügen fur warheit verkaufft / vnd nicht geringen schaden der Kirchen damit zugefüget. Vnd hat solch Rumorn vnd Zettergerschrey nu lenger denn zehen gantze Jar getrieben / hört auch noch nicht auff. Werden derhalben der gantzen Historien volkomlichen / gantzen / warhafftigen vnd gründlichen Bericht zu thun / hoch verursacht." Gründlicher und wahrhaftiger Bericht VD 16 W 3727 (Anm. 59), A3r–v. Diese Art der Angriffe auf Flacius setzt sich im Folgenden dauerhaft fort.

62 Schon der Ankündigung, dem Ausschreiben VD 16 W 3707 (Anm. 60), trat Flacius mit einer Schrift entgegen: *Matthias Flacius*, Auff das ausschreiben der zweien Vniuersiteten / vnd die Inuectiuam Scholasticorum / Antwort […] / darin die Adiaphoristen aus jren eigen Schrifften vnd zeugnissen / jrer grewlichen Bulerey mit der Babylonischen Bestien vberwiesen werden. Jena, Thomas Rebart, 1558. VD 16 F 1274. Seine ausführliche Entgegnung trug den Titel: *Matthias Flacius*, Gründliche Verlegung des langen Comments der Adiaphoristen / oder der verzelung jhrer handlungen / Zu gründlicher erforschung der warheit in dieser sache sehr nützlich zu lesen […], [Jena, Donatus Richzenhan, 1560]. VD 16 F 1412.

63 Vgl. etwa *Nikolaus Gallus*, RESPONSIO DE LIBRO PROFESSORVM VVITTEMBERGENSIVM DATA Ecclesiae, vt iudicet in his, quae sua intersunt. […], Regensburg, Heinrich Geißler, 1559. VD 16 G 289; *ders*., Antwort / Von dem bösen zornigen Buch der Professorn zu Wittemberg / an die liebe Kirche / das sie vrteile vnd versiehe / Was vnd wieuil sie dise sachen ingemein / vnnd einen jeden Christen in sonderheit angehen. […], Regensburg, Heinrich Geißler, 1559. VD 16 G 290; *Matthias Judex*, *Johannes Wigand*, De ADIAPHORISTICIS CORRVPTELIS, IN MAGNO LIBRO ACTOrum, Interimisticorum, sub conficto titulo professorum Vuitebergensium

berger ließen es nicht an weiteren Schriften fehlen.[64] Über den Erfolg der Wittenberger publizistischen Gegenoffensive in der Frage der Adiaphora lässt sich nur spekulieren. Die Streifrage zwischen beiden Seiten blieb, wie nicht anders zu erwarten, bestehen und wurde auch in den folgenden Jahren immer wieder thematisiert.

In der Formula Concordiae bzw. der Solida Declaratio, mit denen die Streitigkeiten im Gefolge des Interims zu einem vorläufigen Ende gebracht wurden, wird die Frage nach den Gebräuchen und wann sie zu Adiaphora werden in Artikel 10 schließlich mit der Formel des Flacius beantwortet, ohne dass eine namentliche Verurteilung der Wittenberger oder ein Bezug auf die historische Situation 1548 vorgenommen wird. Auch hier taucht das Gewissen nur als sozusagen monadische Einheit auf, die es „intakt" zu halten gelte, indem man keine Adiaphora im Fall des Bekenntnisses oder des Zwangs akzeptiert.[65]

Die Beurteilung der Haltung Melanchthons durch Flacius in dieser Frage hat dessen Ruf in Teilen der Öffentlichkeit über Jahrhunderte beeinträchtigt und ihn als gewissenlosen Kompromissler erscheinen lassen. Dass Hans Christoph von Hase, ein Cousin Dietrich Bonhoeffers und Mitglied der Bekennenden Kirche, in seiner 1940 erschienenen Schrift über *Die Gestalt der Kirche Luthers* zu keinem günstigeren Urteil kommen konnte, ist angesichts der Zeitumstände mehr als verständlich.[66] Von Hases Interpretation der Ereignisse, die Melanchthons Haltung vornehmlich aufgrund der Schriften Flacius' referiert, hat auch in die Darstellung Bernhard Lohses im *Handbuch der Dogmen- und*

aedito, repetitis, ADMONITIONES […], Apologiae uice scriptae, [Magdeburg, Ambrosius Kirchner], 1559. VD 16 W 2702; *dies.*, Von den Adiaphoristischen verfelschungen in dem grossen buche / Actorum Synodicorum, das ist / der Jnterimistischen hendel / vnter dem vermeineten Namen der professorn zu Wittenberg ausgangen / vn(d) auffs new widerholet. Nothwendige Erinnerung […], [Jena, Thomas Rebart, 1559]. VD 16 W 2703.

64 VERA, GRAVIS ET CONSTANS REFVTATIO FRIVOLAE, STOLIDAE, FALSAE ET VERE FLACCIDAE REsponsionis Flaccij Illyrici, quam Titulo Necessariae defensionis opposuit Epistolae Scholasticorum VVitebergensium […], Wittenberg [Georg Rhaw Erben], 1558. VD 16 S 3804; AD TOTIES CVM FASTIDIO ET NAVSEA REPETITAS VIRVLENTISSIMAS ET FALSISSIMAS CRIMINATIOnes Flacij uera responsio, decerpta summatim ex tota rerum gestarum Historia. […], Wittenberg, [Georg Rhau Erben], 1558. VD 16 M 2421–23.

65 Vgl. Konkordienformel, Art. X: Von Kirchengebräuche, so man Adiaphora oder Mitteldinge nennet, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930, [10]1986, Epitome, 813–816; Solida Declaratio, 1053–1063. Ebd., 814: „Die Hauptfrage aber ist gewesen, ob man zur Zeit der Verfolgung und im Fall der Bekenntnis, wann die Feinde des Evangelii sich gleich nicht mit uns in der Lehre vergleichen, dennoch mit unverletzten Gewissen etzliche gefallene Ceremonien, so an ihm selbest Mitteldinge und von Gott weder geboten noch verboten, auf der Widersacher Tringen und Erfordern wiederumb aufrichten und sich also mit ihnen in solchen Zeremonien und Mitteldingen vergleichen möge."

66 Vgl. *Hans Christian von Hase*, Die Gestalt der Kirche Luthers. Der casus confessionis im Kampf des Matthias Flacius Illyricus gegen das Interim von 1548, Göttingen 1940.

*Theologiegeschichte* Eingang gefunden[67] und entfaltet bis heute ihre Wirksamkeit. Auf der anderen Seite haben Melanchthon-Forscher wie Heinz Scheible oder die Editoren der Politischen Korrespondenz Kurfürst Moritz' von Sachsen versucht, die Hintergründe des Verhaltens Melanchthons zu erklären und als Gewissensentscheidung zu verstehen.[68]

## 6. Schluss

Die Auseinandersetzung zwischen Flacius und Melanchthon über das Verhalten angesichts des Interims lässt sich zusammenfassend als ein Konflikt auf verschiedenen Ebenen beschreiben:

Das Interim ließ einen Autoritäts- und Generationenkonflikt aufbrechen: Eine Gruppe von Vertretern einer kompromisslosen Haltung stellte die Autorität der ersten Generation der Wittenberger Reformatoren in Frage, nachdem die alle verbindende Autorität Luthers nach dessen Tod fehlte.[69]

Für Melanchthon brachten die Verhandlungen über das Interim zudem einen Loyalitätskonflikt mit sich, in dem er versuchte, die Loyalität gegenüber der Wahrheit des göttlichen Wortes mit der gegenüber dem Landesherrn und dessen politischen Zwängen sowie der Verantwortung für die sächsische Kirche zu vereinbaren. Für Flacius blieb dagegen allein die Loyalität gegenüber dem göttlichen Wort entscheidend, andere Loyalitäten und deren Abwägung ließ er nicht gelten. Für diese Haltung war er bereit, alle Konsequenzen bis hin zu Asyl und persönlicher Gefahr in Kauf zu nehmen – und tat dies auch bis ans Ende seines Lebens.

Seine besondere Sichtbarkeit gewann der Konflikt zwischen Flacius und Melanchthon als einer der ersten Gewissenskonflikte, der mit den Mitteln der modernen Medien in die Öffentlichkeit getragen wurde. Die Schriften darüber, wie man sich angesichts des kaiserlichen Interims verhalten sollte, ließen die

---

[67] Vgl. *Bernhard Lohse*, Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zum Konkordienbuch, in: *Carl Andresen / Gustav A. Benrath* (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band 2: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. Göttingen 1999, 1–166, 108–113.

[68] Vgl. etwa die populäre Biographie von *Scheible*, Melanchthon (Anm. 11), 184–200. Das Kapitel über den Konflikt trägt den Titel „Ständiger Ärger." Oder den Beitrag von *Johannes Herrmann*, Theologische Selbstbehauptung und Politik. Das Interim 1548 bis 1549, in: *Günther Wartenberg* (Hg.), Philipp Melanchthon als Politiker zwischen Reich, Reichsständen und Konfessionsparteien, Wittenberg 1998, 167–181, sowie die zahlreichen Veröffentlichungen von *Günter Wartenberg* zu diesem Themenkomplex.

[69] Vgl. etwa die oben, Anm. 60 zitierten Formulierungen der Wittenberger über Flacius' Angriffe auf die Loci Melanchthons oder andererseits die Passagen von Flacius über die Besessenheit vom „Teufel der Prosopolipsia oder Ansehen der Person" seiner Gegner im Vorwort seiner Gründlichen Verlegung, VD 16 F 1412 (Anm. 62), A 2r–4r.

Druckproduktion im Reich wieder einen Umfang erreichen, wie es ihn zuletzt in den Anfangsjahren der Reformation gegeben hatte. Wie wenig sich die beiden Seiten aber dieser Medien in gleicher Weise bedienen konnten oder wollten, offenbart die Tatsache, dass mehr als zehn Jahre vergingen, ehe die Kursächsischen Theologen der Universitäten Wittenberg und Leipzig ihre großen Darstellungen der Ereignisse veröffentlichten.

Und letztlich kann man den Konflikt auch als Konfrontation zweier unterschiedlicher Gewissenskonzepte betrachten: dem Gewissen als einer inneren Instanz, vor der Melanchthon seine Kompromissbereitschaft verantworten musste einerseits, und dem paulinischen Begriff vom Gewissen der Schwachen, auf das Rücksicht genommen werden muss, auf den Flacius sich bezog. Zu einer expliziten Auseinandersetzung über diese Differenz kam es allerdings nicht.

Ein Urteil darüber, wer in diesem Konflikt letztlich mehr „Recht gehabt" habe, ist hier nicht zu fällen. Die Abwägung von Prinzipientreue oder Kompromissbereitschaft ist eine Konstante der Menschheitsgeschichte – von Flacius und Melanchthon bis zu den Fundis und Realos in politischen Parteien unserer Tage.

*Zusammenfassung*: Der Gewissenskonflikt zwischen Matthias Flacius Illyricus und Philipp Melanchthon, dessen Lehrer, entspann sich über die Frage, welche Haltung man gegenüber dem vom Kaiser aufoktroyierten Augsburger Interim von 1548 einnehmen sollte; ob man sich standhaft verweigern müsse oder man, insoweit es das Gewissen erlaubte, von protestantischer Seite her Kompromisse eingehen könne. Die Gewissensentscheidung, die Melanchthon bei der Zustimmung zum Interim treffen musste, wurde ihm von den Räten, also politischen Instanzen, abverlangt; für Flacius war der Sachverhalt einfacher, klarer: Die Gewissen der Schwachen stehen im Mittelpunkt, jeder Kompromiss und jede Verhandlung ist ihretwegen abzulehnen. Dabei praktizierte er das Konzept einer schonungslosen Öffentlichkeit – sein Bild Melanchthons als „gewissenloser Kompromissler" wirkte bis in die jüngere Rezeption in Theologie und Kirche hinein.

*Abstract*: The conflict of conscience between Matthias Flacius Illyricus and Philipp Melanchthon, his teacher, developed around the question of what position should be taken towards the Augsburg Interim of 1548 which had been imposed by the emperor, i.e. whether one should steadfastly refuse to obey or whether one could make compromises on the Protestant side, insofar as one's conscience permitted it. The decision of conscience Melanchthon had to make when agreeing to the Interim was demanded from him by the councils, i.e. the political authorities. For Flacius the issues were simpler and clearer: the consciences of the weaker took centre stage and for their sake each and every compromise and negotiation were to be rejected. In the course of the controversy Flacius put into practice the concept of ruthlessly going public – his image of Melanchthon as a „compromise-maker without a conscience" has had an influence right up to its recent reception in theology and the church.

# Castellios Gewissensfreiheit zwischen Hermeneutik und Vernunft

*von Stefania Salvadori*

Ein kurzer Überblick über die Castellioforschung seit Buisson[1] zeigt, dass das Interesse an dem savoyischen Humanisten mindestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts international recht weit verbreitet ist und sich um eine nüchterne und von Idealisierung befreite Darstellung der historischen Persönlichkeit Castellios bemüht.[2] Zwar hat die zeitgenössische Forschung die anticalvinistische Haltung Castellios nicht mehr vertreten, so hat sie jedoch oft den Toleranz-Begriff als Synonym der Moderne verstanden. Daraus ergibt sich, dass auch Castellio immer wieder durch sein Eintreten für religiöse Toleranz beurteilt worden ist. In diesem Sinn wurde die Toleranz Castellios in Verbindung mit der adiaphoristischen Reduktion der Dogmatik durch die Vernunft zugunsten der Moralität als das Wesen des Christentums verstanden.[3]

Die kritische Literatur, die sich im letzten Jahrhundert entfaltete, hat also die Interpretation der Toleranzlehre Castellios als Vorgängerin der Moderne und der späteren Gewissensfreiheit nur oberflächlich verändert. In diesem Zusammenhang soll im Folgenden versucht werden, diese Interpretation nicht so sehr abzulehnen, sondern diese näher zu bestimmen. Der Begriff Toleranz hat in der Tat, obwohl auch schon früher verwendet, insbesondere ab dem 16. Jahrhundert im Zuge der innerhalb des Christentums aufbrechenden religiösen Konflikte Zugang zur europäischen politisch-philosophischen Diskussion gefun-

---

1 *Ferdinand Buisson*, Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515–1563). Étude sur les origines du protestantisme libéral français, 2 Bände, Paris 1892 [Reprint, Nieuwkoop 1964].

2 Vgl. *Delio Cantimori*, Eretici italiani del Cinquecento, Firenze 1932 (deutsch von *Werner Kaegi*, Italienische Häretiker der Spätrenaissance, Basel 1949); *Roland Bainton*, The travail of religious liberty, Philadelphia 1951, 25–79; *ders.*, Sebastian Castellio, Champion of Religious Liberty, in: *ders. / Bruno Becker / Marius Valkhoff / Sape Van der Woude* (Hg.), Castellioniana, Quatre Études sur Sébastien Castellion et l'Idée de la Tolérance, Leiden 1951. Zur bio-bibliographischen Hinweise: Vgl. *Hans Rudolf Guggisberg*, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.

3 Vgl. *Marco Bracali*, Il filologo ispirato. Ratio e spiritus in Sebastiano Castellione, Milano 2001; *Carla Gallicet Calvetti*, Sebastien Castellion. Il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion, Milano 1989; *dies.*, Il testamento dottrinale di Sebastien Castellion e l'evoluzione razionalistica del suo pensiero, Milano 2005; *Carlos Gilly*, Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II, in: Rivista Storica Italiana 110 (1998) 144–165; *Marcelle Derwa*, L'influence de l'esprit irénique sur le contenu doctrinal de la pensée de Castellion, in: Revue belge de philologie et d'histoire 58 (1980) 355–381; *Richard Popkin*, The History of Scepticism. From Erasmus to Descartes, Berkeley 1979.

den.[4] Castellios Wirken war dazu sicherlich ein wichtiger Beitrag. Aber, wie Kaegi fragte, „War das, was Castellio vertrat, wirklich die Toleranz, die in einem späteren Zeitalter als Glaubens- und Gewissensfreiheit unter den Menschenrechten beider Kontinente einen der wichtigsten Plätze einnahm?“[5], d.h., was Castellio wirklich unter den Begriffen „Toleranz“ und „Gewissen“ verstand? Genau eine Untersuchung der Schriftauslegung Castellios wird diese Fragenreihe beantworten. Die hermeneutische Methode – die Castellios besonders in den Einleitungstexten der *Bible française* und in *De Arte Dubitandi* beschrieben hat – erklärt seine Toleranzlehre als Frage nach der Wahrheit Gottes und seiner Gewissensfreiheit als Möglichkeit diese zu erkennen.

## 1. Theoretische Begriffsbestimmung: Castellios Frage nach der Wahrheit Gottes

Fünf Monate nach Servets Hinrichtung erschien die berühmte Kompilation älterer und neuerer Zeugnisse gegen die Ketzerverfolgung,[6] bekannt unter dem Titel *De haereticis an sint persequendi*[7]. Hauptziel der Kompilation – und besonders der Texte von Martin Bellius, Georgius Kleinburg und Basilius Montfort, alles Pseudonyme von Castellio selbst – war, den Ketzerbegriff zu relativieren. Die als Häretiker verurteilt würden, seien keine Gotteslästerer, sondern Leute, die Gott zwar ehren, die heilige Schriften bezüglich einiger Dogmen aber anders interpretieren. Niemand sei als „haereticus“ und „blasphemator“ zu diffamieren, dessen Meinung nur in Bezug auf unklare Aspekte der Gotteswahrheit abweicht, weil es allein Gott zusteht, über den Glauben der Menschen zu richten.[8] Die Relativiereung des Ketzerbegriffes und folglich die Verteidigung der Toleranz stützen sich auf eine Unterscheidung der Gotteswahrheit: Diejenige zwischen der Lehre Christus und der unerkennbaren Geheimnisse Gottes.[9] „Disputatur non de via, qua ad Christum veniri possit, hoc

---

4 Vgl. *Joseph Lecler*, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Paris 1955; *Hans Rudolf Guggisberg* (Hg.), Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart/Bad Cannstadt 1984.

5 *Werner Kaegi*, Castellio und die Anfänge der Toleranz, Gedenkrede gehalten am 19. Juli 1953, Basler Universitätsreden, 32. Heft, Basel 1953, 18.

6 Vgl. *Uwe Plath*, Calvin und Basel, Basel/Stuttgart 1974, 128–138.

7 *Sebastian Castellio*, De haereticis an sint persequendi, et omnino quomodo sint cum eis agendum, Luteri et Brentii aliquorunque multuorum tum veterum tum recentiorum sententiae, Magdeburgi, Georgium Rausch, [Basel, Oporinus], 1554, 5–6. Die folgenden Zitate stammen aus der Reproduktion von *Sape Van der Woude* (Hg.), Genève 1954.

8 Vgl. Mt 13,24–30.

9 Vgl. *Hans Rudolf Guggisberg*, „Ich hasse die Ketzer“: Der Ketzerbegriff Sebastian Castellios und seine Situation im Basler Exil, in: *Silvana Seidel Menchi* (Hg.), Ketzerverfolgung im 16. und 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, 249–265; *ders.*, Castellio (Anm. 2), 89–106.

est, de vitae correctione: sed de ipsius Christi statu & officio, ubi nam nunc sit ipse Christus, quid agat, quomodo sedeat ad dexteram patris, quomodo sit unum cum patre. Item de trinitate, de praedestinatione, de libero arbitrio, de Deo, de angelis, de statu animarum post hanc vitam, & caeteris huiusmodi rebus: quae neque ad salutem per fidem obtinendam usque adeo cognitu necessariae sunt (siquidem sine earum cognitione salvi facti sunt publicani & meretrices) neque conosci possunt antequam cor mundum habeamus (siquidem illa videre, est Deum ipse videre, quo sine mundo corde videri non potest. Iuxta illud: Beati mundo corde, Quondam ipsi Deum videbunt) neque si sciantur reddunt hominem meliorem."[10]

In *De haereticis an sint persequendi* sieht Castellio tatsächlich einen Zusammenhang zwischen der Wahrheit, die notwendig ist, um gerettet zu werden, und der Wahrheit, die die ganze Menschheit „plane ac simpliciter" verstehen kann. Die Hauptelemente der Wahrheit Gottes müssen nach dem Savoyschen Humanisten allen verständlich werden, weil der Schöpfer seine ganze Schöpfung und alle seine Kinder retten will.[11] Wie Martin Bellius – das berühmte Pseudonym, unter dem Castellio selbst das Vorwort in *De haereticis* geschrieben hat – sagt, hat Gott deshalb seinen Willen, die „via, qua ad Christum veniri possit", klar verdeutlicht, um die Glaubenden durch das irdische und sündige Leben zu ihrem geistlichen Reich zu führen. Die heilige Wahrheit von Gottes Geboten der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe hat Christus sosehr offenbart, dass auch „publicani et meretrices" sie verstanden haben und auf diese Weise gerettet wurden. Was „de ipsius Christi statu & officio" noch unklar bleibt, ist ihm nicht wesentlich, um die wahren Christen zu retten und zu sich zu rufen.[12]

Also behauptet Castellio, die Hauptelemente von der Wahrheit Gottes – die „via, qua ad Christum veniri possit" – sind nicht das Gleiche wie die ganze Wahrheit Gottes, in der viele Dunkelheiten und Geheimnisse bleiben, die nicht verständlich und deshalb zum Seelenheil nicht nötig sind. Wegen des Willens, diese *mysteria* zu untersuchen und in eine *Confessio fidei* einzubeziehen, missachten viele so genannte Christen immer wieder seine Lehre von *caritas* und *clementia* durch ihre Gewalttätigkeiten und Intoleranz.[13] Damit wird nach Castellio allein die praktische *imitatio Christi* als Gegenmittel der Intoleranz bezeichnet: Man muss nicht die ganze Wahrheit wissen, sondern die „ignorantia veritatis" als Tatsache wahrnehmen und sich an der wahren Frömmigkeit und

---

[10] *Castellio*, De haereticis (Anm. 7), 5.

[11] Vgl. *Sebastian Castellio*, De Praedestinatione scriptum… ad D. Mart. Borrhaum, in: *ders.*, Dialogi III. De praedestinatione, De electione, De libero arbitrio, De fide. Eiusdem opuscula quedam dignissima quorum inscriptiones vera pagella ostendet. Omnia nunc primum in lucem data, Aresdorfij, Theophil. Philadelph. [Basel, P. Perna], 1578, 347–359.

[12] *Castellio*, De haereticis (Anm. 7), 11.

[13] Ebd., 9 und 131.

Gerechtigkeit, die Christus mit Lehre und Handeln klar verkündet hat, festhalten.[14]

Castellio will also nicht den Inhalt der göttlichen Wahrheit im Detail erkennen, um die Christen von den Häretikern zu unterscheiden, sondern es geht ihm um die Frage nach dem *wie* und dem *wie viel* des menschlichen Verstehens bezüglich dieser göttlichen Wahrheit und insbesondere bezüglich der klaren und notwendigen *Veritas Dei*.

Seit *De haereticis an sint persequendi* kann Castellios Konzeption der Toleranz nicht nur und hauptsächlich inhaltlich, sondern auch methodologisch untersucht werden, weil der Humanist seine Verteidigung der Toleranz als Konsequenz einer tiefen „gnoseologischen" Untersuchung unternommen hat. Seine Frage nach einem hermeneutischen Prinzip zur Auslegung der heiligen Schriften – in seiner Tätigkeit als Bibelübersetzer bis zur *Defensio suarum translationum* –, aber auch seine folgende Frage nach der genauen Bedeutung des Häretikerbegriffs[15] und nach der Prädestinationslehre[16]; alle diese Fragen sind Fragen nach dem Wesen und der Verstehbarkeit der Wahrheit, d.h. Gottes Wahrheit, wie wir sie durch die heiligen Schriften verstehen können, Gottes Wahrheit als Maß der Gerechtigkeit Gottes, um das menschliche Leben einzuordnen, und schließlich Gottes Wahrheit als dogmatischer Inhalt des Glaubens.[17] Um Castellios Toleranzlehre genau zu erklären, ist es also wesentlich, den Zusammenhang zwischen dem Toleranzbegriff und dem Wahrheitsmodell – als Inhalt und Verstehbarkeit – zu untersuchen. Einen Zusammenhang, den Castellio zuerst durch die Auslegung der heiligen Schriften bestimmt hat,[18] und zu dem der vorliegende Aufsatz einen Beitrag leisten soll.

---

14 Ebd., 12–14.

15 Vgl. z.B. *Sebastian Castellio*, De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis – Texte latin inédit publiè par Bruno Becker, texte français inédit publié par Marius Valkhoff, Genève 1971; *ders.*, Conseil à la France désolée auquel est montré la cause de la guerre présente et le remede qui y porroit estre mis: et principalement est avisé si on doit forcer les consciences, l'an 1562, [Nouvelle édition avec préface et notes explicatives par *Marius Valkhoff*, Genève 1967].

16 Vgl. *Castellio*, Dialogi III (Anm. 11).

17 Die ausführlichste Diskussion bietet *Stefania Salvadori*, Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza, Milano 2009.

18 Vgl. *Sebastian Castellio*, Tractatus III. Defensio ad authorem libri, cui titulus est, calumniae nebulosis, in: *ders.*, Scripta selecta et rarissima, scilicet I. Dialogi quatuor, II. Tractatus quattor, III. De imitatione Christi, Frankfurt 1696, 367–412: 391.

## 2. Wesen der Schrift und Grenze ihrer Autorität: Prolegomena zur Toleranz

Gegenstand der Auslegung Castellios sind die heiligen Schriften als Quelle des Willens Gottes, deshalb sind sie auch der beste Ausdruck der Wahrheit. Aus diesem Grund ist ihre Auslegung – wie auch ihre Übersetzung – der beste Weg, um ein neues hermeneutisches Vorbild zu bestimmen und die Toleranz zu begründen.

Nach der Veröffentlichung der Pentateuch- und der Psalmenübersetzung – d.h. des *Moses Latinus*, 1546[19], und des *Psalterium*, 1547[20] – und nach der Veröffentlichung der *Biblia Latina* im Jahr 1551[21], wurde die französische Bibelübersetzung im März 1555 herausgegeben. Dieses zweite *opus magnum* war schon im Frühjahr 1553 vollendet worden[22], wurde aber erst zwei Jahre später unter dem Titel *La Bible nouvellement translatée par Sébastien Chateillon, avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras jusq'aux Maccabées, e depuis les Maccabées jusq'à Christ: item avec des Annotacions sur les passages difficiles* gedruckt.[23] Die „offizielle" Dedikationsepistel und die zwei weiteren Einleitungstexte zeigten dem Leser deutlich die pädagogische Zielsetzung sowie die technischen Probleme des Übersetzens. Castellios Argumentation entwickelt sich in drei Stufen: Erstens, begründet die Dedikationsepistel den Zusammenhang zwischen Toleranz-Begriff, Wahrheits-Modell und hermeneutischer Methode; zweitens erläutert *Le moyen pour entendre la sainte ecriture* dem Leser das Wesen der heiligen Schriften und die Methode, um sie richtig zu verstehen. Besonders beschreibt Castellio jedoch mit dem dritten Text, *L'Advertissement touchant cette translacion*, die Dunkelheit des Textes, die Schwierigkeiten des Übersetzens und die Methode, diese zu beseitigen.[24] Dieser Text war an die Spezialisten, an die Humanistenkollegen oder den Über-

---

19 *Sebastian Castellio*, Moses Latinus ex hebraeo factus, et in eundem praefatio, qua multiplex eius doctrina ostenditur: et annotationes [...], Basel, Oporinus, 1546.

20 *Sebastian Castellio*, Psalterium, reliquaque sacrarum literarum carmina et precationes cum argumentis et brevi difficiliorum locorum declaratione, Basel, Oporinus, 1547.

21 *Sebastian Castellio*, Biblia una cum eiusdem annotationibus, Basel, Parcus/Oporinus 1551.

22 Vgl. *Guggisberg*, Castellio (Anm. 2), 67–68.

23 *Sebastian Castellio*, La Bible nouvellement translatée avec la suite de l'histoire depuis les tems d'Esdras jusqu'aux Maccabées, e depuis les Maccabées jusqu'à Christ: item avec des Annotacions sur les passages difficiles, Basel, Herwage 1555. [Neue Ausgabe: *Sebastian Castellio*, La Bible nouvellement translatée, editée par *Pierre Gibert* et *Jacques Roubaud*, Paris 2005].

24 Die folgenden Zitate stammen aus *Sebastian Castellio*, La Genèse, editée, introduite et annotée par *Jacques Chaurand*, *Nicole Gueunier*, *Carine Skupien Dekens*, avec la collaboration de *Max Engammare*, Genève 2003.

setzer gerichtet und beschreibt darum die hermeneutischen Mittel, die Castellio benutzt hatte.[25]

Castellios Bibel war nicht die erste französische Ausgabe der heiligen Schriften.[26] Früher hatten schon Jacques Lefevre d'Etaples, Pierre Robert Olivétan, Guillame Baudé, und sogar Calvin und Beza dasselbe getan.[27] Trotzdem war Castellio wegen seiner *Bible française*, „un instrument choisi par Satan pour amuser tous esprits volages et indiscrets"[28], Beza nach also ein teuflisches Mittel, das „renverse l'authorithé des Escritures, comme obscures et imparfaites pour nous renvoyer aux revelations perticuliers, c'est à dire, aux songes du premier resveur qui voudra se montrer"[29]. Henri Estienne sagte ebenso, Castellio „au lieu de chercher les plus graves mots et manieres de parler, pour applicquer à un tel subject, on voit evidemment que cest homme s'est estudié à chercher les mots de gueux"[30].

Beza und Estienne – aber auch Calvin und Borrhaus – warfen Castellio und seiner Bibel also vor, mit einer populären, „ungelernten" – und unkonventionellen – Übersetzung die Klarheit und die Autorität der Schrift zu leugnen. Castellios Tätigkeit als Ausleger und Übersetzer zielt nach Beza und Estienne darauf ab, die Bibel nicht nur in einer Volkssprache wiederzugeben, sondern sie zum Volksbuch zu machen; d.h. nicht nur die Wörter – die *verba* – sondern auch das Wesen – die *res* – zu verbessern und zu verändern. Genau diese Polarität *verba-res* ist für Castellio der Schlüssel zur Lösung des ganzen hermeneutischen Problems, weil sie der Unterscheidung zwischen Klarheit und Dunkelheit der Wahrheit Gottes entspricht. Eine ganz traditionelle Lösung, die die

---

[25] Um Castellios Hemeneutik zu verstehen, muss man neben diesen drei Einleitungstexten die lateinische Übersetzung der Bibel, samt ihren Anmerkungen und ihren Widmungen, aber auch die *Defensio suarum translationum* bedenken. Vgl. *Sebastian Castellio*, Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime Novi Foederi, Basel, Oporinus 1562. Heinz Liebing hat Castellios Schriftauslegung sorgfältig untersucht und auf seine Beiträge wird hier verwiesen: *Heinz Liebing*, Die Schriftauslegung Sebastian Castellios, in: *ders.*, Humanismus – Reformation – Konfession. Beiträge zur Kirchengeschichte, hg. von *Wolfgang Bienert* und *W. Hage*, Marburg 1986, 29–124. Die Einheit zwischen Castellios Hermeneutik und seiner Gewissensfreiheit ist dagegen in *De Arte Dubitandi* klar dargestellt. Wir werden diesen Punkt am Ende des vorliegenden Absatzes behandeln.

[26] Vgl. *Hans-Erich Keller*, Castellios Übertragung der Bibel in Französische, in: Romanische Forschungen 71 (1959) 383–403.

[27] Vgl. *Pierre Bogaert / Jean-François Gilmont*, La Bible en français. Histoire illustrée du Moyen Age à nos jours, Brepols 1991; *Bettye Thomas Chambers*, Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth-Century French-Language Editions of the Scripture, Genève 1983.

[28] Vorwort von Théodore de Bèze, in: *Jean Calvin*, Nouveau Testament, Genève, per Robert Estienne, 1560.

[29] *Théodore de Bèze*, L'histoire de la vie et mort de feu M Jean Calvin, Genève 1563, 93.

[30] *Henri Estienne*, Apologie pour Herodote, ou traité de la conformité du langage français, Genève 1556, 91.

klassische und humanistische Rhetorik vorwiegend angewandt hatte[31], und die Castellio genau seit den Einleitungstexten der *Bible Française* systematisch neu interpretiert hat.

## 3. Die Dedikationsepistel der Bible française

In der Dedikationsepistel seiner französischen Bibel begründet Castellio den Zusammenhang zwischen Toleranzbegriff, Wahrheitsmodell und hermeneutischer Methode mit einem Beispiel aus dem militärischen Bereich: Wie man während der Nacht den Kampf unterbrechen, um die Freunde nicht absichtlich zu verletzen, und auf den folgenden Tag warten muss, so muss man bezüglich der religiösen Geheimnisse auf eine bessere und klarere Offenbarung Gottes warten. Die Dunkelheit der Wahrheit, die „nuit d'ignorance", die im Wesentlichen die Dunkelheit der heiligen Schriften ist, verursacht tatsächlich die zeitgenössischen Kampfaktionen mit religiöser Zielsetzung und den Gewissenszwang, die die Wurzeln allen Übels sind. „Quand en bataille la nuit survient, on cesse de combattre jusq'au jour, de peur que d'aventure en frappant a l'aventure, au lieu des ennemis on ne tue ses amis, comm'ainsi soit qu'il vaille beaucoup mieux épagner ses ennemies, que de tuer quante-e-quante ses amis [...]. Le monde êt aujourdhui en grans troubles e brouillis, principallement touchant la religion, e n'y eut onque tant de maux e méchancetés, a quoi on peut bien entendre que c'êt la nuit d'ignorance, en la quelle si tous ne sont, pour le moin plusieurs y sont. [...]. Ou s'il êt jour, pour le moins les bons e mauvais, en matiere de religion, sont tellement mêlés ensemble, que si on veut défaire tous ceux qui ne s'accordent a la verité, il y a du danger que avec les mauvaises herbes, on n'arrache le blé: ce qui seroit un dommage irreparable. En tel inconvenient êt jusqu'a present tou-jours tombé le monde, comme nous voyons que tant de prophetes e apôtres, e tant de mille martyrs, voire même les fils de Dieu, ont été mis a mort sous couleur de religion: duquel sang faudra que rendent conte ceux qui l'ont si legerement épandu, en frappant a tort e a travers e parmi la nuit d'ignorance."[32] Niemand kann nach Castellio diese „Nacht", diese Dunkelheit allein erleuchten. Wie Calvins Todesurteil gegen Servet bewiesen hatte, kann man aber diese Dunkelheit absichtlich übersehen und sich überzeugt wähnen, die Wahrheit zu wissen. Auf diese Weise werden die falschen Christen gegen den Irrtum kämpfen, aber statt den Feind zu besiegen, werden die Gläubigen getötet. Bei ihren Gewalttätigkeiten behaupten sie sogar, im Namen Gottes zu handeln! Sie missachten jedoch die Lehre des

---

[31] Vgl. *Cesare Vasoli*, La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: ‚invenzione' e ‚metodo' nella cultura del XV–XVI secolo, Milano 1968.

[32] *Castellio*, A trespreux e tresvictorieux prince Henri de Valois, Fl 2r (Anm. 24), 117.

Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen[33], und sie vergessen vor allem immer wieder das Gebot Christi „Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet“ (Mt 7,1)[34]. Ganz im Gegenteil müssen die wahren Christen auf das Licht der Gotteswahrheit warten und währenddessen den Anderen die Freiheit zu anderen Praktiken oder Überzeugungen lassen.[35]

Castellios Beweisführung beginnt also mit einer Tatsache: Da die Christen in ihrer Unwissenheit über die Bedeutung vieler Aussagen der heiligen Schriften uneinig sind, bekämpfen sie einander aufs Heftigste und schrecken selbst vor Mord und Totschlag nicht zurück. Sie versäumen es also, die großen Beispiele der Milde und Duldsamkeit nachzuahmen, die ihnen durch Christus in der Bibel vorgelebt werden, und die das Wesen der Gotteswahrheit und Gerechtigkeit sind. Wegen der Nacht der Unwissenheit, d.h. wegen der Dunkelheit der Schrift *alias* der Wahrheit, ist man gezwungen, sich einem Urteil über das unsichere Wissen bis zu der neuen Offenbarung zu enthalten und nur auf das Wort Gottes zu hören.[36]

Währenddessen müssen und dürfen die Christen das Gottes Wort lesen und hören, um die Wahrheit zu verstehen. Und das Wort Gottes ist vor allem die heilige Schrift, die hilfreich und notwendig ist, um Gottes Gerechtigkeit zu lehren. Leider ist diese Schrift nicht immer klar, weil ihre Lektüre aufgrund der menschlichen Bosheit, wegen des höheren Wertes der heiligen Schrift in Bezug auf die ärmliche menschliche Vernunft, aber auch wegen der sprachlichen Dunkelheit der Bibel unsicher und schwierig ist.[37]

Bei näherer Überlegung gibt es hier einen – scheinbaren – Widerspruch: Wegen der Dunkelheit der Schrift kann man die Wahrheit nicht recht verstehen, trotzdem ist die Lesung der Schrift das beste Mittel, um diese Wahrheit zu begreifen. Genau um dieses Paradox zu lösen, hat Castellio das Wesen und die Autorität der Schrift untersucht. Dieser Widerspruch entsteht tatsächlich aus

---

[33] Vgl. Mt 13,24–30. Vgl. *Roland Bainton*, The Parable of the Tares as the Proof Text for Religious Liberty to the End of the Sixteenth Century, in: Church History 1 (1932) 67–89; *Gaetano Lettieri*, Tollerare o sradicare? Il dilemma del discernimento. La parabola della zizzania nell'Occidente latino da Ambrogio a Leone Magno, in: Cristianesimo nella storia 26 (2005/1) 65–123.

[34] *Castellio*, Sebastianus Castaldo Eduardo Sexto Angliae Regi, Epistola, in: Biblia (Anm. 21), fl 2r/v.

[35] Ebd.

[36] *Castellio*, A trespreux e tresvictorieux prince Henri de Valois, Fl 2r (Anm. 24), 117.

[37] *Castellio*, La Genèse (Anm. 24), 117–118: „Or est le jour, duquel je parle, la connoissance de Dieu e de verité, laquelle conoissance s'acquiert par foi, e la foi vient de l'ouye de la parole de Dieu: dont il sensuit que châcun se doit appliquer a la parole de Dieu afin de la pouvoir connoitre (car a châcun appartient de connoitre Dieu, aussi bien que de voir le soleil pour l'usage de la vie presente) e entendre sa verité: comme si vous, sire, aviés fait quelque edit a vôtre peuple, il faudroit que le peuple le leût, pour pouvoir entendre vôtre volonté. […] La parole de Dieu est ecritte ès Saintes écrittures, lêquelles inspirées de Dieu, sont profitables pour endocritener, pour reprendre, pour corriger pour apprendre justice, afin que l'homme de Dieu soit tel qu'il faut, e en bon état pour toute bonne euvre.“

dem Wesen der *Scriptura Sacra*, d.h. aus ihrem wesentlichen Begriffspaar *litera-spiritus*[38].

## 4. Schrift und Geist: Der hermeneutische Schlüssel

Die Beziehung zwischen den beiden Begriffen *litera-spiritus* bestimmt nach Castellio das Wesen, die Autorität und die Verstehbarkeit der Wahrheit in der Schrift und folglich die Art und die Grenze der Auslegung.[39] Die Schrift ist tatsächlich insofern allgemein dem Verstehen zugänglich, da sie Buchstabe ist. So wie die Tiere den Leib des Menschen, nicht aber seine Seele wahrnehmen können, so können auch die Gottlosen den Buchstaben der Schrift, die Wörter, die Erzählungen, die Gebote und Verbote verstehen. Aber ihnen bleiben die Gedanken Gottes verborgen. Das ist genau das Thema des zweiten Einleitungstextes der *Bible française*: *Le moyen pour entendre la Sainte écriture*. „Ainsi que l'homme êt fait du cors e de l'ame, tellement que le cors êt le logis de l'ame: ainsi les saintes écrittures sont faites de la letre e de l'esprit, tellement que la letre êt comme une boite, gosse, ou coquille de l'esprit. E comme les betês peuvent bien voir le cors d'un homme, e ouir sa voix, mais elles ne peuvent voir son ame, ni entendre son parler, sinon quelque peu de mots, voire a grand peine: [...] ainsi les méchans peuvent bien voir la letre, e ouir les mots de saintes écrittures, que c'êt qui y êt raconté, commandé ou defendu: mais quant a l'esprit de la letre, e où c'êt que veut aller ferir la pensée de Dieu, les méchans n'y entendent rien, a cause qu'il n'ont pas l'esprit de Dieu qui parle: tout ainsi que les bêtes non pas l'esprit de l'homme qui parle, pour pouvoir entendre ses parolles. Car comme il n'y a que de l'esprit de l'homme qui sache les affaires de l'homme: ainsi les affaires de Dieu nul ne le sait, sinon l'esprit de Dieu, e ceux que l'esprit de Dieu enseigne."[40] Guggisberg schreibt zu diesem Text: „Auffallend an Castellios Erörterung über das Verstehen der heiligen Schrift ist in erster Linie ihre der spiritualistischen Tradition verwandte Grundhaltung. [...] Den vom Heiligen Geist erfüllten Gläubigen offenbart sich für Castellio die Schrift, ob sie nun gelehrt oder ungelehrt, reich oder arm, Frauen oder Männer seien. Gott kennt kein Ansehen der Person. [...] Wer seinen eigenen Willen und die *sagesse mondaine* behalten, d.h. sich von seinen

[38] Das ist der leitende Gesichtspunkt der Studie von *Liebing*, Die Schriftauslegung Sebastian Castellios (Anm. 25), 56 ff.

[39] Vgl. *Castellio*, A trespreux e tresvictorieux prince Henri de Valois, Fl. 2v. (Anm. 24), 119.

[40] *Castellio*, Le Moyen pour entendre la Sainte écritture, Fl. 3r (Anm. 24), 121. Vgl. *Martin Luther*, An die Ratherren aller Städte deutschen Lands, dass die christliche Schulen aufrichten und halten sollen, WA 15, 38.

Sünden nicht abwenden will, der wird die Schrift nicht verstehen."[41] Aber neben der spiritualistischen Tradition, die als Lösung der Dunkelheit der Schrift für den Leser gilt,[42] gibt es auch eine Beurteilung des Wesens und der Autorität der *Sainte écriture*.

Das Verstehen der Schrift ist nach Castellio weder nur fleischlich, historisch, buchstäblich, noch aber ist es nur an bestimmte Voraussetzungen seitens des Lesers gebunden – wie z.B. an seinen Glauben –; das Verstehen der Schrift wird in Bezug auf die „Doppelstruktur" des Wortes Gottes als Buchstabe und Geist bestimmt. D.h. wir dürfen die Auslegung der Schrift nicht nur durch die göttliche Erleuchtung des heiligen Geistes, durch den Glauben, der die Herzen gereinigt,[43] sondern auch durch eine Analyse ihres Wesens und ihrer hermeneutischen Mehrschichtigkeit ergründen.

Der Zusammenhang zwischen Toleranzbegriff, Wahrheitsmodell und hermeneutischer Methode taucht also hier wieder auf: Da es in der Schrift eine Vielzahl von Stellen gibt – deren Dunkelheit grundsätzlich und notwendig bestehen bleibt –, besteht auch keine Möglichkeit, die Kontroversen allein aus der Schrift zu entscheiden. Alle *sectae* berufen sich in strittigen Fragen auf die Bibel, alle berufen sich auf die Klarheit der Schrift – *sola scriptura sui ipsius interpres* – und auf den Glauben – *sola fide* –, aber es gibt doch keine Übereinstimmung.[44] Deshalb muss man entweder von seiner Wahrheit vollkommen überzeugt bleiben, keine andere Meinung und Auslegung tolerieren, und unzählige Gewalttätigkeiten und religiöse Konflikte nähren, oder man muss die unvollständige Verständlichkeit der Wahrheit Gottes zulassen und die verschiedenen Arten der Dunkelheit der Schrift erklären. Zuerst soll man also nach Castellio das Wesen der Schrift bestimmen, um dann die hermeneutische Methode zu verstehen.[45]

Castellio unterscheidet am Anfang seiner *Moyen pour entendre la Sainte écritture* einen doppelten Begriff vom Wort Gottes: Die Schrift ist das Gefäß des Geistes, wie der Leib das Gefäß der Seele ist, d.h. einerseits gibt es das ewige Wort – den Geist – und andererseits das Wort der Schrift – den Buchsta-

---

41 *Guggisberg*, Castellio (Anm. 2), 70.

42 *Castellio*, Le Moyen pour entendre la Sainte écritture, Fl. 4r (Anm. 24), 125: „Ainsi les choses de Dieu, nul ne le sait, sinon l'esprit de Dieu. Or n'avons nous pas receu un esperit du monde, mais un esperit qui vient de Dieu, pour entendre les graces que Dieu nous a faittes, dêquelles nous parlons, non pas par parolles de grand savoir, [...], mais du savoir du saint esperit, en appropriant choses spirituellesa spirituelles." Vgl. *Castellio*, Defensio suarum translationum (Anm. 25), 144–145.

43 *Castellio*, Le Moyen pour entendre la Sainte écritture, Fl. 4v (Anm. 24), 127: „La foi, di-je, purifie le cueur e fit l'homme partecipant de la divine nature, d'injuste elle le rend juste: de desobeissant, obeissant: de charnel, spirituel: de terrestre, celeste: e de mauvais, bon."

44 Vgl. *Castellio*, De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis (Anm. 15), 42–45; *Sebastian Castellio*, De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi, hg. v. *Elizabeth Feist*, Leiden 1981, 60–62.

45 Vgl. *Castellio*, De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis (Anm. 15), 69ff.

ben.[46] Der Unterschied zwischen einem allmächtigen Wort Gottes, das außerhalb der Schrift bleibt, und einem historischen Wort innerhalb der Schrift, ist mit dem von *spiritus* und *litera* – Castellios Übersetzung von der traditionellen Polarität *verba-res* – identisch. Wie Liebing treffend geschrieben hat: „Die Schrift ist nach Castellio wohl Wort Gottes, aber nicht *das* Wort Gottes im exklusiven Sinn. [...] Und in der Schrift selbst sind *spiritus* und *litera* getrennt, nebeneinander, unvermischt, jedes für sich aufweisbar vorhanden. [...] Innerhalb der Schrift sind allein die *res*, nicht aber die *verba* inspiriert. So gehören also *spiritus* und *res* einerseits, *litera* und *verba* anderseits zusammen, insofern als die ‚Sache' der Schrift der Geist ist."[47] Die Parallelität von *verbum* und *litera*, und von *res* und *spiritum* ist also darin begründet, dass eben der Geist die *res* der Schrift ist. Daraus ergibt sich, dass wir Geist und Wert, *Spiritus* und *Auctoritas*, als Synonyme betrachten können.

Die Schrift als Buchstabe ist aber nicht nur neutraler Ort oder Medium der Inkarnation des Geistes, sondern sein Produkt. Als solches hat sie ihre Würde und Autorität. Die Dunkelheit der Schrift liegt also in der menschlichen Bosheit – *mauvaises affexions des hommes* –, oder in dem höheren Wert der heiligen Schrift – *la grandeur e majesté d'icelles* –[48], was den Stoff der Kontroversen ausmacht, z.B. hinsichtlich der Kindertaufe, des Abendmahles, der Rechtfertigungslehre und der Prädestination. Hier sind der Glaube und die Liebe die besten Lösungen[49]: Beide spornen die Menschen an, an der Frömmigkeit und Gerechtigkeit Christus, an der „via, qua ad Christum veniri possit"[50] festzuhalten. Gleichzeitig kann aber die Dunkelheit eine andere Ursache haben: Sie kann im Übergang des Geistes zum Wort, in seiner sprachlichen Übersetzung liegen, weil „Dei sermo est nec Hebraicus, nec Graecus, nec Latinus, sed spiritualis"[51]. Da der *spiritualis sermo* in die menschliche Sprache übersetzt wird,

---

[46] Vgl. oben Anm. 40.

[47] *Heinz Liebing*, Die Frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Sebastian Castellio, in: *Bruno Becker* (Hg.), Autour de Michel Servet et Sébastien Castellion, Haarlem 1953, 206–224: 206–207

[48] *Sebastian Castellio*, A trespreux e tresvictorieux prince Henri de Valois, Fl. 2v (Anm. 24), 118–119: „Mais il y a touchant l'intelligence des Saintes écritures, plusieurs e de grans differens entre les hommes, tant pour le mauvaises affexions de hommes (auxquelles ils font bien souvent servir l'écriture) que pour la grandeur e majesté d'icelles, laquelle nous, qui sommes tant bas, ne pouvons atteindre: ou aussi pour l'obscurité, la quelle nous y trouvons, [...]. Cête obscurité git en partie ês mots, e en partie ês matieres: dont moi qui ai beaucoup e longuement travaillé ês mots, pour profiter aucunement aux hommes s'il étoit possibile, pour le moins en cête partie, ai translaté la Bible en François, le mieux, e en langage, le plus propre e le plus entendible qu'il m'a été possibile. […] Quant a l'autre partie de l'obscurité des écrittures, laquelle j'ai ditte être ês matieres, je ne me fait pas fort d'avoir telle connoissance de l'esprit, que de la letre: toute-fois selon la grace que Dieu en traittant cêt'euvre, m'a faite, je donnerai conseil touchant le moyen de bien entendre la sainte écritture."

[49] *Castellio*, Le Moyen pour entendre la Sainte écritture, Fl. 4r (Anm. 24), 128.

[50] *Castellio*, De haereticis an sint persequendi (Anm. 7), 5.

[51] *Castellio*, Defensio suarum translationum (Anm. 25), 19–20: „Quod ad latinitate attinet, quid de ea sentiam, dixi in praefatione ad Regem Angliae. Ego rem, non verba, spectandam puto. Dei

wird er auch oft verändert und verdunkelt. In diesem Zusammenhang ist Castellio in seiner *Defensio* sehr klar: Die Schrift ist nützlich, aber nicht ausreichend.[52]

Als Produkt des Geistes ist eigentlich die Schrift-*Litera* sowohl seine Äußerung als auch eine Täuschung; als fleischlicher historischer Buchstabe und wegen seiner Dunkelheit kann sie manchmal den Geist hemmen, *interficere*. Um die Wahrheit klar zu verstehen, muss man also die Schrift-Äußerung und die Schrift-Täuschung nicht nur mittels des Glaubens, sondern auch mittels der Vernunft – als philologische Untersuchung – unterscheiden. D.h. man muss vor allem die Dunkelheit der Schrift als *mysteria divina* oder als *humana ambiguitas* unterscheiden, die sprachlichen Schwierigkeiten durch die Vernunft lösen, und schließlich, die *mauvaises affexions* und die *grandeur et majesté* der Schrift durch den Glauben überwinden.

Vor der spiritualistischen Lösung kommt nach Castellio also zuerst die philologische Untersuchung, um die Anwendungsgebiete des Glaubens und der Vernunft zu unterscheiden. Das ist genau die Tätigkeit des Auslegers und Übersetzers, wie Castellio im dritten Text, *Advertissement touchant cête translacion*, erklärt hat.

## 5. Freiheit der Auslegung

Nachdem wir das Wesen und die Autorität der Schrift dargestellt haben, kommen wir jetzt wieder auf den anfänglichen Widerspruch zurück, um konkret Castellios hermeneutische Methode darzustellen.

Wegen der Dunkelheit der Schrift kann man die Wahrheit nicht gut verstehen, trotzdem ist die Lektüre der Schrift das beste Mittel, um diese Wahrheit zu ergreifen. Die praktische Konsequenz dieser Dunkelheit ist es dann, dass die Schrift nicht ausreichend ist, um in die religiösen Kontroversen Licht zu brin-

---

sermo est nec Hebraicus, nec Graecus, nec Latinus, sed spiritualis; & ex omnibus gentibus & populis & linguis redemit Christus homines […]. Est enim Deus, sicuti gentium, sic & linguarum omnium perfectus autor: & ab omnibus linguis non minus quam gentibus, & vult & potest perfecte coli atque praedicari."

52 Ebd., 143–144: „Illud scripsi, controversias de religione non posse absente charitate componi: quod dictum quam verum sit, ostendunt in primis nostri huius, in quo refrixit charitas, saeculi pertinacissima dissidia. Deinde quadro, quid Verbum appellet. Nam si Verbum appellat Scripturam, mallem ut scripturam, cum Paulo scripturam hoc quidem loco appellaret, ne me verbi invidia in ambiguitate gravaret: simulque respondeo eum à Paulo & veritate dissentire. Scripturam enim non dicit Paulus sufficientem esse, sed utilem. Nam si sufficiens esset, potuisset ex ea Timotheus, in ea à pueris exercitatus, absque viva docentis voce Christum discere. Quod idem dico & de Paulo, antequam Christum cognovisset. & de Iudaeis, qui sacrarum literarum & tunc erant, & hodie sunt scientissimi. Enimvero litera interficit: & Christi spiritu opus est, qui suis mentes aperiat ad literas intelligendas."

gen, weil alle überzeugt sind, die Wahrheit dank ihres Glaubens und auf Grund der Klarheit der Schrift zu kennen. Ihre Auslegung ist dagegen oft die Ursache des Gewissenszwangs und der Intoleranz.[53] Deshalb müssen die Christen entweder an der Beilegung der Streitfragen und damit an der Ruhe des Gewissens bis zum Tag der Wahrheit verzweifeln, oder sie sollen andere Mittel suchen.[54]

Man muss dazu in der Schrift die Verständlichkeitsstufen der Wahrheit unterscheiden, d.h. was sicher wahr ist, was dagegen sicher falsch ist, und was noch unbekannt und unklar bleibt. Genau diese letzte Verständlichkeitsstufe bestimmt das Wesen der Toleranzlehre.[55] Es stellt sich hier also die Frage, mit welchem Mittel der Ausleger die Verständlichkeitsstufen der Wahrheit unterscheiden kann. Bei Castellio wird klar, dass nicht der Glaube – der von den *mysteria divina* handelt – sondern die Sinne und die Vernunft – die durch die kritische Philologie die *humana ambiguitas* ausmerzen und sie von der *mysteria divina* unterscheiden – das hermeneutische Prinzip sind und die Gründe und Grenze der Toleranz und der Gewissensfreiheit bestimmen.[56] Welches ist also nach Castellio das Hauptziel der Bibelübersetzung? Und ist diese Übersetzung frei?

Wesentlich ist dem Ausleger und dem Übersetzer nach dem Savoyschen Humanisten der Sinn, die Allgemeinverständlichkeit des Texts, seine *res*, seine Bedeutung, die immer der Geist ist. Die buchstäbliche Weise ist dagegen ziemlich unwesentlich. Dazu kann er den sprachlichen Ausdruck gemäß dem Leser und seinem Auffassungsvermögen frei verändern, und die Bibel auch zum Volksbuch machen.[57] Die Unterscheidung und Unermesslichkeit zwischen *verba* und *res*, *litera* und *spiritus* bestimmt einerseits die Dunkelheit der Schrift, andererseits genau die Freiheit des Übersetzers. Und dank dieser Freiheit – die nach Beza und Estienne teuflisch ist, weil sie die Autorität der Schrift leugnet – ist Castellios Auslegung der Schrift möglich. Jede Aufgabe soll aber nicht planlos sein, sondern methodisch vorgehen.[58] In diesem Zusammenhang muss man eine hermeneutische Methode sehen, wie Castellio schon in seinem *Advertissement* erklärt hat.

---

53 Vgl. *Castellio*, De haereticis an sint persequendi (Anm. 7), 28.

54 Vgl. *Castellio*, De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis (Anm. 14), 55–56.

55 Die Unterscheidung von der Lehre Christi – der „via, qua ad Christum veniri possit" – und der unerkennbare Geheimnisse Gottes – was „de ipsius Christi statu & officio" unklar bleibt – taucht hier wieder auf.

56 Vgl. *Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 129–135.

57 *Castellio*, Defensio suarum translationum (Anm. 25), 49: „Nam quod ad verba attinet, quod alicubo aliquam vocem ad sententiam exprimendam vel addidi, vel detraxi, aut mutavi: hoc est omnibus interpretibus necesse. idque ipsemet saepius etiam fecit quam ego, sicut in meis Defentionibus deinceps apparebit. Caeterum quod ad autorum mentem attinet, ego eam ubique pro virili mea religiose sum interpretatus: neque, sicubi erravi, hoc sacrilegae audaciae, sed ignorantiae potius tribuendum est."

58 Die ausführlichste Diskussion bietet *Liebing*, Die Schriftauslegung Sebastian Castellios (Anm. 25), 69–78.

Zuerst muss der Übersetzer den geistlichen *sermo Dei* in eine menschliche, historische Sprache gemäß dem Leser – der gelehrt oder ungelehrt, französisch oder deutsch, jung oder alt ist – frei übersetzen. Man muss zeitgleich aber auch die Unvollkommenheit und den Mangel seiner Übersetzung und seiner Auslegung bekennen. Es gibt viele philologische Möglichkeiten, die erlaubt sind und die man tolerieren muss. Es genügt, die *res*, den Geist, das Wesen des Christentums, d.h. die *Christi sana doctrina* zu erfüllen.[59]

Um diese Freiheit der Ausleger zu erklären, ist die Widmung der lateinischen Bibel an König Eduard IV. von England sehr bedeutend. Castellio schreibt da, hinsichtlich der Latinität sei der Ausdruck nichts anderes als das Kleid einer bestimmten Sache und der Übersetzer sei der Schneider. Die Sache bleibe die gleiche und werde weder durch Eleganz des Ausdrucks besser noch durch dessen Häßlichkeit geringer. Die erste Schwierigkeit des Übersetzens ist es also, den besten sprachlichen Ausdruck zu wählen, um die Allgemeinverständlichkeit des Texts dem Leser zu geben.[60]

Da alle die Schrift und die Wahrheit Gottes lesen dürfen, muss man auch an die Leute, die kein Latein kennen, denken.[61] Auch die ungelehrten Leute sollen die Schrift verstehen und so müssen die Dolmetscher den adäquaten Ausdruck gemäß dem Leser wie auch seiner Sprache und Bildung finden.[62] Das war genau das Hauptziel Castellios französischer Bibel, die für das einfache Volk – *les idiots*, *les gueux*, wie Castellio sagte – bestimmt war. „Quant au langage François, j'ai eu principallement égard aux idiots, e purtant ai-je usé d'un langage commun et simple, e le plus entendible qu'il m'a été possibile. E pour cête cause, au lieu d'user mots Grecs ou latins qui ne sont pas entendus du simple peuple, j'ai quelque fois usé de mots François, quand j'en ai peu trouver: sinon, j'en ai forgé sur les François par necessité e les ai forgé tels qu'on les pourra aisément entendre."[63]

Er hatte sich also bemüht, deren Sprache zu treffen. Daher ließ er in seine Übersetzung gelegentlich Wörter des regionalen Dialekts seiner savoyischen

---

59 *Castellio*, Defensio suarum translationum (Anm. 25), 161 ff.

60 *Castellio*, Sebastianus Castaldo Eduardo Sexto Angliae Regi, Epistola, in: Biblia (Anm. 21), fl. 1

61 Vgl. *Martin Luther*, Sendbrief von Dolmetschen und Fuerbitte der Heiligen, WA, 30 II, 637: „man muss nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprachen fragen, wie man soll deutsch reden, wie diese else tun, sondern man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf den Markt drumb fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen, so verstehen sie es den und merken, dass man Deutsch mit in redet."

62 Vgl. *Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 133–134: „Mais il faut supporter e soulager les idiots, principallement en ce qui êt écrit pour eux an leur langage. Quand on dit circoncir ou catechiser, un homme de letres entend bien que c'êt: mais il ne l'entend pas comme François mais comme Latin ou Grec, par la vertu du mot Latin circuncidere, e du Grec catechizein. Mais un idiot travaillera long tems, devant qu'il le puisse entendre: là où si vous lui dites Rongner e Enseigner, il entendra du premier coup."

63 *Castellio*, La Genèse (Anm. 24), 133.

Heimat einfließen.[64] Und um die Verständlichkeit zu erhöhen, griff er dazu manchmal zu recht eigenwilligen Wortbildungen, von denen er annahm, sie würden den Lesern den Inhalt besser klarmachen als Fremdwörter.[65]

Um den Vergleich wieder zu benutzen, kommt es also nur darauf an, dass der Schneider richtig Maß nimmt, d.h., dass er für die Sache – die *res*, den Geist – *einen*, nicht *den*, adäquaten Ausdruck findet. Und zwar kann er ruhig am alten Kleid – Latein oder Griechisch – wie auch am neuen Kleid – Französisch oder Deutsch – Maß nehmen; denn die eine Sache lässt sich ja so oder auch anders sagen.

Die Bibel, als Text, ist also nach Castellio ein sprachlicher und historischer Ausdruck des ewigen Geistes, d.h. der ewigen Gotteswahrheit. Und als sprachlicher und historischer Ausdruck hat die Schrift als Buchstabe keine Autorität, keinen speziellen Wert. Sie ist so unvollkommen und relativ wie alle anderen menschlichen Bücher.[66] Deshalb kann man z.B. Stücke aus Texten, die nicht in den Bibelkanon gehören, benutzen, um eine bessere Allgemeinverständlichkeit der Schrift zu erreichen.[67] Dazu ist z.B. auch die Aufnahme der Stücke aus den *Antiquitates Iudaicae* des Flavius Josephus in seine französische Bibel dadurch zureichend begründet, dass er eine wünschenswerte historische Vervollständigung des Textes ermöglicht.[68] Je mehr die Schrift-*verba* klar und vollkommen – in historischer, sprachlicher oder syntaktischer Weisen – ist, desto mehr kann man die *res*, den Geist greifen.

---

64 Ebd.

65 Vgl. *Carine Skupien Dekens*, Castellion et la langue cible. La sintaxe, in: *Castellion*, La Genèse (Anm. 24), 39–67.

66 Vgl. oben Anm. 57.

67 Besonderes Gewicht legt Castellio z.B. auf die Weissagungen auf Christus in den Sibyllinischen Orakeln: *Sebastian Castellio*, ΣΙΒΥΛΛΙΑΚΩΝ ΧΡΗΣΜΩΝ ΛΟΓΟΙ ΌΚΤΩ / Sibyllinorum oraculorum libri octo, Basel, per J. Oporinus, 1555. Vgl. *Heinz Liebing*, Die Schriftauslegung Sebastian Castellios (Anm. 25), 61–63.

68 Zwischen IV. Esdra und I. Macc. sowie zwischen II. Macc. und Neuem Testament hat Castellio in seiner *Bible française* eine geschichtliche Überleitung, die die Lücken der kanonischen Schriften schließen soll, eingefügt, und die Bibel essentiell als eine Sammlung historischer Bücher, d.h. als eine Anthologie der Heilsgeschichte verstanden. Vgl. *Sebastian Castellio*, Advertissement touchant cête translacion, Fl. 4v (Anm. 24), 129: „E pourtant que l'histoire de la Bible êt imparfaitte (car elle ne contient rien de ce qui fut fait depuis le tems d'Esdras, jusq'aux Maccabées: ne depuis les Macchabées jusq'a Christ) je l'ai remplie d'un écrivain Juif, nommé Josephe, qui a écrit en Grec, e vêquit au tems que Jerusalem fut détruite par l'empereur Vespasian. Cela n'ai-je-pas fait afin que ce que j'ai ajouté, soit tenu pour sainte écriture: mais mon intencion a été de contenter ceux, qui voudroint bien savoir le faits dudit tems, veu qu'il y a eu de grans changemens en la communauté des Juifs, et que le Juifs durant ce tems là furent assujettis aux Romains, sous lêquels Christ fut crucifié: la connaissance dêquelles choses sert pour entendre l'écritture."

## 6. Die Gründe der Toleranz-Theorie als hermeneutische Methode

Nach der Übersetzung und den historischen Ergänzungen muss dann der Ausleger die hermeneutische Dunkelheit der Schrift mit der tiefsten Sorgfalt untersuchen und in den verschiedenen Widersprüchen der Schrift die Verständlichkeitsstufen der Wahrheit unterscheiden. Die Unterscheidung von *res* und *verba* taucht hier wieder auf: Die Schrift, die in *Le Moyen* nur durch den Glauben dem Leser verständlich war, ist in *L'advertissement* dem Übersetzer etwas geschichtlich Gewordenes und darum Relatives und grundsätzlich Unabgeschlossenes.

Übersetzen bedeutet nach Castellio Auslegen, d.h. man darf die Schrift nicht Wort für Wort übersetzen, weil die *res* immer die historische, menschliche *verba* übertrifft. Wesentlich ist es, die Sache zu erklären. Um die *res* auszudrücken, muss man aber die Widersprüche in der Übersetzung, d.h. in den *verba*, auflösen.[69]

Freiheit der Übersetzung bedeutet also auch Schwierigkeit der Auslegung. Um die Allgemeinverständlichkeit des Texts sicherzustellen, ist es nach Castellio wesentlich, mit einer Unterscheidung anzufangen. Da es verschiedene Widersprüche in der Schrift gibt, kann der Ausleger durch eine hermeneutische Methode sie in zwei Klassen erfassen: Widersprüche, die dem Urteil der Sinne und der Vernunft unterstehen, und Widersprüche, die dieses Urteil übertreffen. Das ist genau die Aufgabe und das Hauptziel des Auslegers und somit auch Castellios Aufgabe. „Afin que vous sachiés combien on se peut fier a ma translacion, ou s'en défier, il faut entendre qu'il y a dans la Bible beaucoup de difficulté, les uns ês mots, les autres au sens, e les autres en tous deux. Quant a la difficulté qui git ês mots, ell'êt ou en un mot tout seul, ou en sentence composée de plusieur mots. Quant aux mots a part, la difficulté ês le plus souvent en ceux qui signifient les choses [...] Quant a la difficulté qui git en plusiers mots mis ensemble, elle vient le plus souvent de la difficulté de la matiere, e sans entendre la matiere on ne peut pas venir a bout [...] Quant aux matieres, les unes sont charnelles, e les autres spirituelles."[70]

Die Schrift enthält tatsächlich verschiedene Arten der Dunkelheit und Schwierigkeit, die der Ausleger durch *sensus et ratio* erklären und, wenn möglich, auflösen muss. In den *verba* – die *mots* – wie auch in der *res* – *sens* oder *matières* – können Widersprüche bestehen. In diesem Sinn kann man die Autorität der Schrift somit innerhalb ihrer selbst bezüglich ihrer Verständlichkeit

69 Vgl. *Castellio*, Defensio suarum translationum (Anm. 25), 19.

70 *Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 130–131. Vgl. *Castellio*, De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi (Anm. 44), 59–60.

abstufen.[71] Die Autorität der *res* steht über der der *verba*, die des *tenor* über der der *singuli loci*[72], die der *res divinae* über der der *res humanae*.

Schließlich können die *verba*-Widersprüche in *mots a part*, aus einzelnen Wörtern bestehen. In der *Bible française* schreibt Castellio z.B., sie seien gewöhnlich Varianten der Überlieferung. Bei seltenen Wörtern, so etwa bei hebräischen Tier- und Pflanzennamen oder bei Bezeichnungen menschlicher Werke und Tätigkeiten – die oft mit der Zeit verschwunden sind – sei man nie ganz sicher, ob man das Richtige getroffen habe. Daher kann man frei mit dem Wahrscheinlichsten übersetzen, und die verschiedenen Varianten zulassen, „veu qu'en telles choses le faillir n'êt pas fort dangereux"[73].

Widersprüche im Text – *plusiers mots mis ensemble* –, die auf die Verfasser zurückgehen, sind dagegen gefährlicher und können mitunter nicht mehr aus dem Wortlaut erklärt werden, weil sie nicht nur in den Wörtern, sondern auch im Sinn, in der *difficulté de la matiere*, bestehen. Also finden sich die Widersprüche im Text gleichzeitig in *verba* und *res* und sie hängen genau von der *res*, die sie ausdrücken wollen, ab. In diesem Fall geht es zuerst darum, zu bestimmen, ob sie die menschliche Realität – *res humanae* – oder die göttlichen Geheimnisse – *res divinae* – betreffen.[74]

Menschlische Dinge – *res humanae*, die Castellios als „les ceremonies, e les visions des prophetes, e les similitudes et parables de Christ, e toute l'Apocalypse"[75] beschreibt – stellen den Hauptstoff der Schrift dar und man kann sie ohne prophetischen Geist verstehen, weil sie durch den Sinn und die Vernunft aus dem *tenor*, dem Wortlaut der Stelle oder aus Parallelstellen oder sinngemäß oder aus dem ganzen *corpus authoris* erklärt werden können.[76] Genau dank des generellen Sinns der Schrift – d.h. dem Wortlaut der klaren und notwendigen Wahrheit Gottes – kann man auch viele Widersprüche im Text, die in den *res divinae* – die göttliche Geheimnisse, die *supra sensum* bleiben –

---

[71] *Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 130–131.

[72] Vgl. *Castellio*, De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi (Anm. 44), 37–38: „non esse scriptorum authoritatem in paucis quibusdam verbis, quae vitiari detrahive potuerunt, sed in perpetuo orationis tenore, qui mansit incorruptus, positam."

[73] *Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 130.

[74] Ebd., 131: „J'apelle charnelles celles qui peuvent être entendues par entendement humain, même sans esperit prophetique, comme sont les ceremonies, e le pourtrait du tabernacle de Moyse, e du temple de Salomon, e d'Ezechiel, e les visions des prophetes, e les similitudes et parables de Christ, e toute l'Apocalypse, car ce sont contes de choses qui ont été faittes, ou qui sont racontées comme si elles avoint été faites, lêquelles combien qu'on n'entende pas qu'elles signifient, si ne lasse-on pas pourtant de le pouvoir traduire d'une langue en l'autre. En telle choses s'il y a eu quelque difficulté, ell'a toute-fois êté déchiffrable […] Les choses spirituelles, sont celles qui sont couvertes sous la letter."

[75] Vgl. oben Anm. 74.

[76] *Castellio*, De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi (Anm. 44), 44.

bestehen, oft erklären, weil sie immer die Moralität des Glaubens, die die *res* und der Geist der Schrift ist, enthalten.[77]

Es gibt also Widersprüche in der *res divinae*. Diese können auf Grund ihrer Moralität durch das Urteil der Sinne und der Vernunft, d.h. auf Grund ihrer Affinität zur Lehre Christi, zur „via, qua ad Christum veniri possit", aufgelöst werden. „Sicut enim deporti aliquot aut etiam decussi arboris ramuli agricolam non offendunt nec arborem vitiant, quippe quae ramorum infinita mulititudine sic abundet, ut tantulam iacturam alibi sine ullo detrimento resarciat, ita, si in autore paucis in locis simile quidpiam usu venit, id nec bonum lectorem offendit nec authorem vitiat. Manet enim ipsa stirps et, ut ita loquar, corpus authoris, ex cuius perpetuo tenore dictorumque hubertate percipi possunt sine ullo detrimento fructus pleni."[78]

Hier ist *doctrinae tenore* gleichbedeutend mit Moralität der Lehre Christi, mit dem Wesen des Christentums, mit den *rudimenta sanae doctrinae*, mit den *principaux points de la vraye religion*, schließlich gleichbedeutend mit Geist, *Spiritus*, Sinn der Schrift. Die Wahrheit Gottes war, ist und wird immer konsequent sein; in ihr gibt es keine Widersprüche. Die Wahrheit Gottes ist außerdem eine gesunde Lehre, die die Menschen mit Liebe und ungeheucheltem Glauben versieht.[79]

Hier gibt es nach Castellio ein inhaltliches hermeneutisches Prinzip, weil man die Widersprüche der Schrift in Bezug auf ihre Affinität zur Wahrheit Gottes, zum Wesen des Christentums, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, lösen kann. Die Wirkung, die Besserung des Menschen, ist das Kriterium, um die Güte oder die Bosheit einer Lehre zu erkennen.[80] Die Autorität der Schrift wie auch die Richtigkeit der Auslegung einer Stelle wächst also proportional mit ihrer relativen Affinität zum Geist, zur gesunden Lehre, die Christus klar verkündet hat.[81]

Eine Frage taucht hier aber auf: Wie kann der Leser dieses hermenutische Prinzip, diese *doctrinae tenore atque corpore*[82] kennen? Muss man nur die Frucht der Lehre beurteilen oder darf man durch andere Mittel unmittelbar die Schrift auslegen?

---

[77] Ebd., 22–25.

[78] Ebd., 37.

[79] Ebd., 27.

[80] *Sebastian Castellio*, Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse, Anno Domini MDLCXII, [s.l. Holland?], Nr. 129, p Iiiij b–K.

[81] *Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 132.

[82] Vgl. oben Anm. 76.

## 7. Von der Hermeneutik zur Vernunft

In *L'advertissement touchant cette translation* hat Castellio die Widersprüche in den *matières spirituelles* nur oberflächlich untersucht. Er schreibt, der Sinn dieser Stellen ist grundsätzlich geistlich, *couvert sous la lettre*, und man kann ihn nur durch den Glauben und den *esperit de Dieu* verstehen.[83] Er hatte die Bibel mit pädagogischer Zielsetzung übersetzt und wollte mit niemandem streiten, weswegen er seine hermeneutischen Prinzipien und Auslegungsmethoden nur allgemein vorstellt. Doch schon in den 1550er Jahren setzte eine strenge Kritik, besonders von Beza und Borrhaus, mit dem Hauptvorwurf der Gotteslästerung und Entheiligung, an beiden Bibelübersetzungen ein.[84]

Wegen – oder dank – dieser Polemik, die weit über seinen Tod hinaus nicht verstummte, verknüpfte Castellio immer deutlicher die hermeneutische Methode der Bibelübersetzung mit dem Problem der Toleranz hinsichtlich der Prädestinationslehre als Inhalt von Gotteswahrheit. Das Gesamtbild von Castellios Hermeneutik muss man also in Beziehung zu den polemischen Werken, die er gegen Calvin, Beza und Borrhaus geschrieben hat und welche erst posthum gedruckt wurden, setzen. Zu den wichtigsten unter diesen Werken gehören ohne Zweifel die *Dialogi IV*[85] und *De praedestinatione scriptum ad Martinum Borrhaum*[86], die schon oft zitierte *Defensio suarum translationum*[87] und hauptsächlich das mit *De Arte Dubitandi*[88] betitelte Manuskript, auf das wir uns im Folgenden kurz berufen werden, um Castellios Gewissensfreiheit noch besser zu erklären.

Seine hermeneutische Methode – die Castellio seit dem *Advertissement* beschreibt – stellt der Savoysche Humanist noch besser im ersten Buch von *De arte dubitandi* klar. Man kann hier die gleiche Unterscheidung zwischen „dis-

---

[83] *Sebastian Castellio*, Advertissement touchant cête translacion (Anm. 24), 132: „Par ces parolles de l'Apôtre on peut entendre, que le sens e esperit de l'écritture ne peut être comprins par art, ou science, ou engin, ou memoire, ou entendement d'homme quelconque. Ce sont choses spirituelles, lêquelles autre que l'esperit même, qui les a fait écrire, ne peut entendre ou enseigner."

[84] Vgl. *Guggisberg*, Sebastian Castellio (Anm. 2); *Sape Van der Woude*, Censured Passages from Castellio's ‚Defensio suarum translationum', in: *Becker*, Autour de Michel Servet et Sébastien Castellion (Anm. 47), 259–279.

[85] Vgl. oben Anm. 11; Vgl. *Carlos Gilly*, Die Zensur von Castellios Dialogi quatuor durch die Basler Theologen (1578), in: *Michael Erbe* (Hg.), Querdenken. Dissens und Toleranz im Wandel der Geschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hans R. Guggisberg, Mannheim 1996, 169–192.

[86] Vgl. oben Anm. 11; Vgl. *Lucia Felici*, Ambiguità e contraddizioni di un fautore della tolleranza nella Basilea del Cinquecento: Martin Borrhaus tra Sebastiano Castellione e Justus Velsius, in: *Henri Méchoulan / Richard Popkin / Giovanni Ricuperati / Luisa Simonutti* (Hg.), La formazione storica dell'alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò, 3 Bände, Firenze 2001, I. Band, 51–92.

[87] Vgl. oben Anm. 25.

[88] Vgl. oben Anm. 44.

cordiam aut verborum aut rerum, aut res humanae aut res divinae“[89] finden. In *De Arte Dubitandi* führt Castellio aber die Behandlung der Sinne und der Vernunft systematisch durch, bis zu den *mysteria divina*.

So wie Gott den Vögeln das Futter nicht in das Nest gelegt, sondern ihnen die Mittel dazu gegeben hat, dass sie es sich selbst holen können, so hat er auch den Menschen die Mittel gegeben, mit denen sie die Dunkelheit der Schrift aufhellen können.[90] Was sind dieses Mittel? „Non nisi sensuum aut intellectus iudicio“, antwortet Castellio.[91]

Sinne und Verstand sind ihm also notwendig, damit man die *res* – d.h. den Geist, die Wahrheit –, besonders in der Schrift, erkennen kann, wo die *verba* für verschiedene widerstreitende Meinungen geltend gemacht werden können. Sie sind aber notwendig, um zu unterscheiden, was in die Zuständigkeit der Sinne und des Verstandes fällt und was nicht, „quod sub sensus et intellectus cadat“ und „quod supra sensum supraque intellectum sit“[92]. Genau die *supra sensum* sind oft die Ursache des Gewissenszwangs.

Castellio geht weiter und führt die Untersuchung über die Vernunft systematisch durch, um das Risiko auszuschließen, dass daraufhin jene Ungereimtheit Anspruch auf Geltung erhebt, indem sie sich darauf beruft, *supra sensum* zu sein. Deshalb unterscheidet er, was *supra sensum*, *sub sensum* oder *contra sensum* ist.

---

[89] Vgl. *Castellio*, De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi (Anm. 44), 37: „Quod ad secundum attinet, videlicet discordiam aut etiam repugnantiam quae videtur esse sacrarum literarum, sciendum est eam discordiam aut verborum esse aut rerum. Ac de verbis primum dicemus. Verborum discordia aut librariorum est aut authorum. Librariorum discordiam ostendunt varia exemplaria […]. Sed ea discordia offendere nos non debet: primum quia authorum non est, sed librariorum, quorum culpam prestare authores nec possunt nec debent, deinde quia plerumque eiusmodi discordia unius aut alterius verbi est, in quo nihil laeditur sententia, aut si quid forte laeditur, aliundi corrigi potest, quandoquidem authorum sententiae non semper ex singilis verbis superstitiosius abservandis, sed plerumque ex orationis tenore aut similium locorum observatione aut mentis ratiocinatione sint investigandae.“

[90] Ebd., 59: „Denique, ut omnia rimeris, invenies noluisse deum, ut sapientiae suae opera esset otiosa. Quod si hoc in naturae operibus perspicuum est et sapienter id fieri omnes non a natura degeneres fatentur, dicamus et in sacris literis et doctrina eandem esse rationem atque causam, nimirum voluisse deum, ut ea esset obscura, quo haberet humana industria, ubi se exereret et hunc animi quasi panem cum sudore non minus quam corporis pabulum sibi compararet. Itaque, si quis de difficultate veritatis inveniendae conqueritur, dico eum non minus inique facere quam si vel aves de difficultate conquirendi undique pabuli vel ipse homo eruendi auri victusve sibi comparandi conqueratur.“

[91] Ebd., 58.

[92] Ebd., 59–60: „Est autem id, de quo loquor, sensus et intellectus. Cum enim haec sint instrumenta iudicandi, dubitari non potest, quin eis sit permittendum iudicium. Sed in primis animadvertendum est duo esse genera controversiarum, unum videlicet quod sub sensus et intellectum cadat, alterum quod supra sensus supraque intellectum sit. Ac de posteriore quidem suo loco disseretur. Nunc de priore hoc dico, quaecumque controversiae sub sensus et intellectum cadunt, de iis omnino esse sensu intellectuque iudicandum.“

*Supra sensum* ist alles – wie z.B. das Sein Gottes, die Schöpfung, die Trinitätslehre –, was notwendigerweise und allgemein für die Sinne nicht erreichbar ist. Dagegen ist *contra sensum*, was grundsätzlich also seiner Seinsweise nach *sub sensum* fallen würde, aber so ausgedrückt wird, dass es dem Augenschein widerspricht, also *sensibus contrarium* ist. Solche Aussagen – wie z.B. genau die calvinistische Prädestinationslehre oder einige Interpretationen der Trinität –, die den Sinnen widerstreiten, sind immer falsch und müssen abgelehnt werden, während das, was *supra sensum* ist, entweder glaubhaft oder zweifelhaft oder gleichgültig ist.[93]

## 8. Das Wesen der Gewissensfreiheit

Castellio unterscheidet in *De arte dubitandi* durch *sensus* und *ratio* die Verständlichkeitsstufen der Wahrheit – *sub* oder *supra sensum* –, aber auch der Unwahrheit – *contra sensum* – und folglich die Gründe und Grenzen seiner Toleranzlehre. Das Wesen der *supra sensum* kann niemand so klar bestimmen, um die widerstreitenden Meinungen zu verurteilen. Dagegen muss man die *contra sensum* durch die *Ratio* als grundlose Widersprüche ablehnen und darf sie als Ursache des Gewissenszwangs nicht tolerieren.[94] Die Wahrheit ist zwar dem menschlichen Gewissen allgemein klar, weil die *Ratio*, die Gottes Tochter ist, den Willen und die Lehre des Vaters erkennen kann: „Nam ratio est ipsa, ut ita loquar, dei filia, quae et ante literas et cerimonias omnes atque adeo ante orbem conditum fuit et post literas et cerimonias omnes atque adeo post mutatum novatumque hunc mundi statum semper futura est neque magis quam ipsemet deus aboleri potest. Ratio, inquam, est aeternus quidam sermo dei longe tum literis tum ceremonis et antiquior et certior, secundum quam deus suos et ante cerimonias et literas docuit et post easdem ita docebit, ut sint vere divinitus docti.“[95]

Die *Ratio* selbst ist Produkt von Gottes Willen und Allmächtigkeit und wird tatsächlich nach Castellio als Offenbarung des Geistes verstanden: sie ist also die Grundlage seiner Hermeneutik sowie seiner Toleranzlehre. Die Vernunft ist sowohl eine dem Menschen angeborene Fähigkeit als auch das Licht Gottes, ein inneres Wort, das durch Christus redet, das für oder gegen den Menschen Zeugnis ablegt, welches schließlich die Schrift interpretiert.[96]

---

93 Ebd., 62–64.

94 Ebd., 65.

95 Ebd.

96 Vgl. *Delio Cantimori*, Note su alcuni aspetti del misticismo del Castellione e della sua fortuna, in: *Becker*, Autour de Michel Servet et Sébastien Castellion (Anm. 47), 239–243.

Auf die *Ratio* ist aber auch das menschliche Gewissen zurückzuführen. Mit Paulus (Röm 2,14–16) definiert Castellio tatsächlich das Gewissen als ein angeborenes, natürliches Wissen, das die Güte oder Schlechtigkeit ihres Handelns beurteilt. Die beiden Begriffe sind vielmehr nach dem Savoyschen Humanisten gleichbedeutend. Aus diesem Grund haben Tiere, Kinder, Narren oder alle anderen irrationalen Wesen kein Gewissen. Aus dem gleichen Grund steht es allein diesem Gewissen, d.h. dieser Vernunft, die Wahrheit zu untersuchen und auszulegen.[97]

Deswegen erkennt die *Ratio* – welche eine Wahrheitsspur Gottes im Gewissen darstellt – die Abstufung von Gotteswahrheit und folglich die Anwendungsgebiete des menschlichen Verstehens. Genau diese Erkenntnis entspricht der Legitimation des Zweifelns und Glaubens, des Nichtwissens und Wissens. Sie ermöglicht die klare Unterscheidung zwischen unbekannter Wahrheit und bekanntem Irrtum – die wiederum der Unterscheidung zwischen *supra sensum* und *contra sensum* entspricht.

Anders gesagt ist diese *Ratio*, die sich im Gewissen äußert, die im Menschen wirkende Wahrheit, Allmacht und Gerechtigkeit Gottes, welche die Beurteilung und die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, christlich und häretisch verdeutlicht, und letztlich die Toleranz legitimiert und die Gewissensfreiheit begründet.

*Zusammenfassung*: Die Rolle, die Sebastian Castellio in der heißen Debatte im Anschluss an die Hinrichtung des spanischen Häretikers Michel Servet 1553 gespielt hat, wurde in der Literatur hinsichtlich zweier Aspekte gewürdigt: einerseits die Verteidigung der Autonomie des Gewissens und andererseits der Appell an die Vernunft als bevorzugtes Instrument des Nachfragens und Nachforschens. In der Analyse der einführenden Texte Castellios zu seiner französischen Bibelübersetzung tut sich eine spezielle Hermeneutik im Umgang mit verschiedenen Interpretationen auf. Seine Toleranzlehre kann also darin ausgemacht werden, die Wahrheit mitten in den verschiedenen Meinungen über die ratio zu suchen; einer ratio, welche er in seiner hermeneutischen Methode in den Vordergrund rückt. Vernunft ist nach Castellio die Quelle menschlichen Gewissens, welches das einzige Moment darstellt, das die Grundlagen und Grenzen der Toleranz errichtet.

*Abstract*: The role Sebastian Castellio played in the heated debate on tolerance following the execution of the Spanish heretic Michel Servet in 1553 has been appreciated in scholarly literature with respect to two aspects: on the one hand the defence of the autonomy of conscience, on the other hand the appeal to reason as the privileged instrument for enquiring and investigating. In the analysis of Castellio's introductory texts to his French translation of the Bible, a special herme-

[97] *Castellio*, De Arte Dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi (Anm. 44), 66–67: „Loquitur enim hic Paulus de sua cuiusque coscientia, quae est quaedam naturalis scientia cognitioque sui cuiusque vel recte vel pravi facti a ratione proficiscens. [...] Nam quid rectum quive pravum sit docet ratio, unde nascitur coscientia, quae ideo nec in bestiis nec in pueris aut mente captis ulla est, quia ratione carent. Denique haec ratio illa est veritatis indagatrix, inventrix, interpres, quae, si quid in literis tum profanis tum sacris vel obscurum vel tempore vitiatum est, aut corrigit aut in dubium tantisper vocat, donec tandem vel veritas elucescat vel saltem de re incerta amplius pronuncietur." Vgl. *Castellio*, Defensio suarum translationum (Anm. 25), 62–65.

neutics opens up in his treatment of different interpretations. His doctrine of tolerance can thus be ascertained in the seeking of the truth by means of reason (*ratio*) in the midst of different views; in his hermeneutical method he gives priority to this *ratio*. According to Castellio, reason is the source of human conscience which represents the sole factor that constructs the foundations and limits of tolerance.

# Individuelles Gewissen im Spannungsfeld von Loyalitätsanspruch und Transzendenzbezug

## Thomas Morus und Heinrich VIII.

*von Rudolf B. Hein*

## 1. Einleitung

„Thomas Mores Verlies liegt im Bell Tower, einem kahlen, feuchten Gewölbe, unheizbar, durch die drei Schießscharten fällt spärliches Licht, in einer Ecke die Strohschütte. An der Wand hängt sein Bild. Die Zelle ist den Touristen verschlossen, da man nur durch die Wohnung des Gouverneurs zu ihr gelangen kann. Dafür dürfen sie den mächtigen Richtblock und das Henkersbeil des Scharfrichters bestaunen. Das Verlies zugänglich zu machen, eine Gedenkstätte für einen Mann zu errichten, dem mehr Lorbeeren gebühren als einem Dutzend dubioser Haudegen, darum bemühte man sich bisher vergeblich.

Thomas Morus schrieb, wie ihn zu Lambeth im Palast des Erzbischofs von Canterbury die vier grauen Gentlemen – Audeley, Cranmer, Norfork, Cromwell – erwartet und verlangt hätten, er möge endlich den Eid leisten, ihm eine Liste mit den Namen bekannter Persönlichkeiten vorlegend, die diese Pflicht bereitwillig erfüllt hätten. Gemeint war der Eid auf die ‚Act of Succession', die die Thronfolge auf die aus der Ehe Heinrichs mit Anna hervorgehenden Kinder regelte. More war bereit, diesen Eid abzulegen, doch als er die der Formel vorangestellte Präambel prüfte, bemerkte er, daß er damit auch Heinrich als oberstes Haupt der Kirche anerkannt hätte. ‚Mein Gewissen sagt mir, daß ich zwar auf die Nachfolge schwören kann, den Eid auf die Suprematie des Königs vermag ich nicht abzulegen, würde ich doch meine Seele damit in ewige Verdammnis bringen.'

Die Taktik, die er im Laufe des Verhörs befolgte, bestand, wie stets seit seinem Rücktritt, aus konsequentem Schweigen. [...]

‚Was den Eid betrifft, so habe ich niemals jemanden davon abgehalten, ihn zu leisten, sondern es dem Gewissen des einzelnen überlassen. Denn das ist einer der Fälle, bei dem ich ihm mehr Gehorsam schulde als dem König.'

Es gab nicht wenige unter Mores Anhängern, unter denen seiner Zeit und unter denen späterer Jahrhunderte, die sich fragten, warum er denn um Gottes willen nicht die Worte der Eidesformel gesprochen habe. Was bedeuteten schon Worte, wo es auf die Sprache des Herzens ankam? Warum nicht etwas sagen und etwas anderes denken? Mancher Historiker warf ihm später vor, daß

er das Rad der Geschichte habe zurückdrehen wollen, daß er sein Leben und das Leben seiner Familie aufs Spiel setzte für eine Kirche, deren Zustand nach Reformen schrie, für ein Papsttum, das bis ins Mark verfault war."[1]

Diese illustrativen Worte Siegfried Fischer-Fabians skizzieren mit wenigen markanten Farbstrichen das neuzeitliche, am Ende mit Fragezeichen versehene Bild eines herausragenden Mannes, den man den „Märtyrer des Gewissens"[2] genannt hat. Einerseits entsprechen die hier vermittelten Eindrücke des unbeugsamen Gewissenszeugen unserem von der katholischen Hagiographie geprägten ‚Image' von Thomas Morus, andererseits öffnen die zum Schluss von Fischer-Fabian formulierten kontrastierenden Anfragen das Tor zu einer kritischen Reflexion ebendieser Gewissensentscheidung.

In diesem Beitrag möchte ich mich diesem kontrovers diskutierten Gewissenszeugnis des 1935 kanonisierten Heiligen widmen, das sich eingebunden findet in das Spannungsfeld zwischen spirituell durchleuchtetem Transzendenzbezug und institutionell gefordertem Loyalitätsanspruch gegenüber seinem König. Die Tatsache, dass Heinrich VIII. sich im Verlauf des Ringens um seine zunächst eherechtlich bestimmbare *causa* ebenfalls höchstselbst auf sein Gewissen beruft, erhöht die Dramatik, aber auch die Notwendigkeit einer präzisen Analyse der Argumente.

Dazu dient ein methodischer und begriffsgeschichtlicher Ansatzpunkt, der eben dort lokalisiert ist, wo die primären Impulse zur bewundernden Verehrung, zugleich aber auch die größten Unschärfen liegen: beim Begriff des ‚Gewissens'.

Folgende Äußerung wirkt in dieser Hinsicht geradezu symptomatisch:[3] „Das Gewissen braucht Licht und Ansporn von der moralischen Autorität gewissenhafter Menschen, der Heiligen, der Propheten, all jener, die Wachsamkeit des Gewissens mit besonderer Kompetenz auf wichtigen Lebensgebieten verbinden. Unser Gewissen erhält die wertvollsten Antriebe nicht von Gesetzen und abstrakten Normen, sondern von der Vorbildperson, die voll und ganz unter der Autorität ihres Gewissens und im uneingeschränkten Respekt vor dem Gewissen der anderen steht."[4]

Walter Nigg, Protestant und recht tendenziöser Hagiograph, wählt demnach als Untertitel für seine Morus-Biographie das Schlagwort *Der Heilige des Ge-*

---

1 *Siegfried Fischer-Fabian*, Die Macht des Gewissens. Von Sokrates bis Sophie Scholl, München 1992, 95–96.

2 Vgl. *Christian Feldmann*, Ganz England hörte dieses Schweigen: Blutzeuge der Gewissensfreiheit. Zum Fest des britischen Lordkanzlers Thomas More, in: Regensburger Bistumsblatt 66 (1997) 6–7.

3 Ähnlich *Peter Berglar,* Die Stunde des Thomas Morus. Einer gegen die Macht, Freiburg i.Br. 1978, 7: „Die Geschichte Thomas Mores, allein schon als historisch-biographischer Stoff, ist fesselnd und erzählenswert. Aber darüber hinaus ist sie geeignet, uns persönlich zu treffen; sie ist im besten Sinne ‚aktuell'."

4 *Bernhard Häring*, Frei in Christus, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1979, 283.

*wissens*.[5] Damit steht er nicht allein, denn in ähnlicher Weise spielen auch andere Autoren auf die zentrale Bedeutung der Gewissensentscheidung dieser wohl facettenreichsten Persönlichkeit des nordeuropäischen Humanismus an.[6]

In diesem Zusammenhang wird dann häufig auf die letzten Äußerungen jenes heiligen Humanisten und Rechtsanwalts zurückgegriffen, die er zu seiner Verteidigung vorbrachte und deren zentraler Terminus das Wort *conscientia* bzw. *conscience* ist. Allerdings vermisst man fast allerorts eine systematische biographische und ideengeschichtliche Hintergrundanalyse des Gewissens*begriffs*, der sich historisch in solch dramatischer Weise entfaltete und sich in seiner Reflexionstiefe von dem des Königs absetzte.

Nur in seltenen Fällen findet sich eine Untersuchung, wie etwa die von André Prévost[7] oder Brian Byron[8], in denen ein Versuch unternommen wird, die Verwendung der Vokabel *conscientia*/*conscience* bei Th. Morus von ihrer konzeptuellen Genese her zu analysieren, allerdings in einen größeren Zusammenhang eingebettet.[9] Dies mag zunächst darin begründet sein, dass Th. Morus, der ähnlich wie Erasmus die scholastischen Subtilitäten und Kategorisierungen hasste, nie – etwa dem Beispiel eines Thomas von Aquin folgend – eine systematische Abhandlung zur *conscientia* verfasst hatte. Der sich von daher anbietende Umkehrschluss, dass Morus in seiner Berufung auf die Instanz *conscience* rein intuitiv und völlig ohne konzeptuellen Hintergrund vorgegangen sei, scheint mir allerdings unbegründet.

Wollen wir nun den ‚Gewissensbegriff' oder den Umgang mit der Instanz ‚Gewissen' bei Thomas Morus in seiner Auseinandersetzung mit Heinrich VIII. untersuchen, so kommen wir nicht umhin, zunächst nach unserem eigenen Verständnis von ‚Gewissen' zu fragen.

Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, dass unsere modernen Begriffe von ‚Gewissen' nicht absolut deckungsgleich sind mit denen von *conscientia* bzw. *conscience*, wie sie Morus oder Heinrich verwandten. Das enthebt uns aber nicht von der Verpflichtung, einen kurzen, aber gleichwohl semantisch-präzisen Blick auf die neuzeitliche Terminologie zu werfen, bevor wir uns der humanistischen im England der Renaissance zuwenden.

---

5 Vgl. *Walter Nigg / Helmuth N. Loose*, Thomas Morus. Der Heilige des Gewissens, Freiburg/Basel/Wien 1978.

6 Siegfried Fischer-Fabian nimmt More in seine Sammlung herausragender Gewissenszeugen auf: *ders*., Macht (Anm. 1), 65–112.

7 *André Prévost*, Thomas More et la crise de la penseé européenne, o.O. [Mame] 1969.

8 *Brian Byron*, Loyality in the Spirituality of St. Thomas More, The Hague 1972.

9 A. Prévost blickt in erster Linie auf den Humanisten Th. More im Widerstreit mit seinen Zeitgenossen und deren weltanschaulicher Krise, während B. Byron sich vornehmlich auf den Rechtsanwalt und treuen Staatsdiener konzentriert, dessen Loyalität den verschiedenen normativen Instanzen gegenüber (Gott, Christus, Kirche, Natur, Staat/König etc.) untersucht wird. Beide Werke, besonders dasjenige von B. Byron, sind für das vorliegende Kapitel von nicht zu unterschätzender Bedeutung, selbst wenn sie die *conscientia* nur kumulativ und ausschnittweise beleuchten.

## 2. Konflikt oder ein terminologischer Zugang zum Thema Gewissen[10]

Jegliche Rede vom ‚Gewissen' mündet – wenn sie nicht gewissenhaft genug geführt wird – in die totale begriffliche Ungewissheit, so dass am Anfang jeglichen aufrechten Nachdenkens über das ‚Gewissen' die hermeneutische Frage stehen sollte.

Was also genau meinen wir mit diesem Terminus, wenn bzw. sobald wir ihn verwenden? Verweist er am Ende auf mehr als ein einziges Phänomen? Mit diesen Fragen untersuchen wir die Begriffe (= Konzepte), die hinter der Vokabel ‚Gewissen' stehen. Lässt sie sich einfach durch andere Vokabeln ersetzen?

Beginnen wir mit dieser Frage, dann bewegen wir uns auf der (I) semantischen Ebene: ‚Gewissen' im Sinne von ‚sittlich' oder ‚moralisch'. Wenn wir von einer ‚Gewissenssache' sprechen, um die es in einer bestimmten Entscheidungssituation gehe, dann verweisen wir auf nichts anderes als auf eine moralische Angelegenheit, d.h. an dieser Stelle ist ein sittliches Urteil gefordert. Einer parallelen Begriffsbestimmung folgt auch das Bundesverfassungsgericht, welches die Gewissensentscheidung als *ernste sittliche (d.h. an den Kategorien von Gut und Böse orientierte) Entscheidung* definiert.[11] Ein weiteres Beispiel für diese Verwendung: Wer im Deutschen eine *Gewissenspflicht* im Spiel sieht, will in der Regel nichts weiter als eine *moralische* Pflicht einfordern.

Auf diese Weise ließe sich also die Verwendung der Vokabel ‚Gewissen' an bestimmten Stellen durch Attribute wie ‚sittlich' oder ‚moralisch' ersetzen, doch bedeutet dies nicht, dass man die *Größe* ‚Gewissen' aus der Ethik durch einen semantischen Trick komplett eliminieren könnte. Es bleiben nämlich immer noch solche Verwendungsweisen von Bedeutung, die auf der (II) phänomenologischen Ebene anzusiedeln sind.

### *2.1 ‚Gewissen' im Sinne von sittlichem Erkenntnisvermögen*

„Jedermann hat ein Gewissen und kann wissen, was gut und was recht ist."[12] Dieser (relativ selten anzutreffende) Sprachgebrauch weist darauf hin, dass es eine sittliche relevante Erkenntnis *vor* dem eigentlichen Urteil geben muss.

---

[10] In diesem Kapitel folge ich im wesentlichen den Beobachtungen von *Bruno Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile, Typen ethischer Argumente in der Moraltheologie, Düsseldorf [3]1987, 40–52.

[11] BVerfGE 12, 45 (45), Abs. 2 vom 12.12.1960: „‚Gewissensentscheidung' im Sinne des Art. 4 Abs. 3 GG ist jede ernste sittliche, d. h. an den Kategorien von ‚Gut' und ‚Böse' orientierte Entscheidung, die der einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte."

[12] *Rudolf Bultmann*, Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jh., in: *ders.*, Glaube und Verstehen, Bd. 3, Tübingen [3]1965, 125.

Damit bezeichnet man in bestimmten Zusammenhängen eben jene sittliche Instanz als ‚Gewissen', die den normativen Hintergrund des späteren Urteils erfasst und mit diesem ‚zusammen weiß' (= Urbedeutung von *con-scientia*).

### *2.2 ‚Gewissen' im Sinne von Urteilsinstanz*

An dieser Stelle begegnet uns der am häufigsten anzutreffende Sprachgebrauch, z.B. in Wendungen wie *‚mein Gewissen gebietet mir', ‚mein Gewissen lässt das nicht zu / verurteilt mich'.* Hier wird auf eine persönliche, innere Instanz angespielt, die (auf der Basis eines Normenwissens) einen sittlich relevanten Kommentar abgibt über das, was wir zu tun beabsichtigen: (I) der Gebieter (conscientia antecedens) oder bereits getan haben: (II) der Richter (conscientia consequens).

Dieses Urteil erstreckt sich nicht nur auf bewusste Entscheidungen, sondern auch auf Gefühle, Wünsche, Intentionen oder Neigungen. Manchmal nehmen wir das Urteil selbst nicht einmal bewusst wahr, bemerken aber deutlich dessen psychische *Folgen* (‚Gewissensbisse', innere Unruhe, Schuldgefühl, aber auch im Gegenteil: Freude, innere Ruhe, Frieden), die streng systematisch von diesem eigentlichen Vernunfturteil unterschieden werden müssen.

Abschließend wäre zu nennen das

### *2.3 ‚Gewissen' im Sinne von ‚Herz'*

„Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in seinem Innersten zu hören ist."[13]

Diese Aussage des 2. Vatikanischen Konzils, die sich an die augustinische Tradition anlehnt, zielt auf ein weiteres Verständnis von ‚Gewissen' ab, welches 1 Tim 1,5 folgendermaßen ausdrückt: *„Das Ziel der Unterweisung ist Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben."* Offenkundig handelt es sich hier um einen rhetorischen Pleonasmus: An dieser Stelle geht es um ein- und dieselbe Sache, nämlich das frei handelnde Selbst, welches sich keiner Schuld bewusst ist.

In der theologischen Deutung des 2. Vatikanums sieht es sich letztlich Gott gegenübergestellt und zur Antwort in sittlich relevanter Hinsicht aufgefordert, d.h. zur Verantwortung gezogen.

Wenn man also nach dem ‚individuellen Gewissen bei Thomas Morus' fragt, dann sollte multidimensional bei den einzelnen Gewissensphänomenen angesetzt werden, nämlich (I) dem sittlichen Erkenntnisvermögen, (II) der Urteils-

---

[13] 2. Vatikanum, Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 16.

instanz (vorauseilend/nachfolgend), (III) dem ‚Gewissen' im Sinne von ‚Herz' (verweisend auf das sittlich frei handelnde Selbst).

Gewiss, dies deckt sich nicht exakt mit dem Bedeutungsspektrum der Vokabel *‚conscience'* bzw. *‚conscientia'*, wie sie Morus gekannt und verwandt hatte[14], doch zielt diese Untersuchung auch nicht darauf ab, eifrig die Okkurenzen der Vokabeln *conscience* und *conscientia* in den Schriften und Äußerungen des Thomas Morus bzw. Heinrichs VIII. zu notieren und einer Analyse zu unterziehen, sondern ihr Gewissens*verständnis* in den Blick zu nehmen, das für ihr Zeugnis handlungsleitend war. Mit diesem hermeneutischen Auftrag aber rückt unser eigener, eben erläuterter Sprachgebrauch in den Vordergrund.

Will man nun die Hintergründe der sich aus seiner ‚Gewissenslehre' ergebenden Konfrontation (d.h. des Verständnisses jener o.g. Phänomene im Leben und Denken Morus' und Heinrichs) verstehen und sich ihnen annähern, so erscheint zunächst ein kurzer Rückgriff auf die Zeithintergründe unabdingbar:

## 3. Kosmos oder die Sonderstellung des Menschen im Humanismus

Wer sich dem Gewissenszeugnis des Thomas Morus im Spannungsfeld von Loyalitätsanspruch (seinem König gegenüber) und spirituell motiviertem Transzendenzbezug annähern will, der sollte zunächst kurz auf jenen geistesgeschichtlichen Hintergrund blicken, der auch im Denken des Renaissancehumanisten Morus seinen Niederschlag findet.

Zunächst sei mit Paul Oskar Kristeller die Renaissance schlicht als Zeitepoche zwischen dem Ende des 14. und dem beginnenden 17. Jh. zu definieren versucht, ohne ihr dabei automatisch eine kohärente inhaltliche/weltanschauliche Prägung zu unterstellen.[15]

Von den unterschiedlichen Schulen und Lagern, die sich in der Renaissance auf dem intellektuellen Schlachtfeld der Theologie und der Philosophie gesammelt hatten, wird wohl keines so sehr in unsere Zeit hineingewirkt haben wie das der Humanisten, die zunächst allein eine literarische Begeisterung für die Texte und Autoren der Antike teilten. ‚Zurück zu den Ursprüngen', *ad fontes* lautete ihre Parole, mit der sie sich dem Studium der griechischen und römischen Manuskripte widmeten, die auf den Märkten Konstantinopels und des untergehenden Byzanz angeboten wurden.

---

[14] Es ist darauf hinzuweisen, dass darüber hinaus ein Phänomen (= ein Begriff von *conscience*) nicht mit dem deutschen Wort ‚Gewissen' erfasst wird, nämlich ‚Bewusstsein' (s. *consciousness* im modernen Englisch). Wird *conscience* auf solche Weise verwendet, so äußert sich der Autor nicht über etwas, das sein *Gewissens*verständnis betrifft.

[15] Vgl. *Paul Oskar Kristeller*, Humanism, in: *Charles B. Schmitt* (Hg.), The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge 1988, 114–115; *ders.*, The Place of Ethics in Renaissance Thought, in: *ders.*, Studies in Renaissance Thought and Letters 2 (SeL 166), Rom 1985, 170.

Ihr Idol sahen sie in Francesco Petrarca (1304–74), der sich seit 1336 ganz der lateinischen Poesie und dem Literatentum zugewandt hatte, aber auch in Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), einem jungen italienischen Adligen, der mit 23 Jahren ein bisher unerhörtes Unternehmen in Angriff zu nehmen plant, nämlich die Synthese aller bisher bekannten philosophischen und theologischen Denkmodelle seiner Zeit.

Quasi als einleitende Erläuterung zu seinen 900 gewagten Thesen präsentiert er am 12.11.1486 der staunenden Öffentlichkeit eine Rede, die die Würde des Menschen über die Maßen preist und später mit der Überschrift *de dignitate hominis* versehen wurde. In dieser exzellent komponierten *Oratio* verleiht der junge Humanist seiner Überzeugung Ausdruck, dass der Mensch von seinem Schöpfer als völlig freies Wesen erschaffen wurde; er könne sich zu einem fast gottgleichen Status erheben, er könne aber auch absinken auf das Niveau eines Tieres.[16] Der Mensch nehme daher eine Art Mittelstellung ein; er sei weder Gott noch Tier, seine Würde wurzele letztendlich in der Willensfreiheit, mit der ihn der Schöpfer ausgestattet habe, um nach (göttlicher) Vollkommenheit zu streben. Somit könne er sich allein durch seinen Willen zu himmlischen Kräften aufschwingen.

Klingt hier die Stimme eines blinden Optimisten durch, eines humanistischen Tagträumers, der die Morgenröte einer engelsgleichen Menschheit heraufdämmern sah? Wer dem genuin humanistischen anthropologischen Ansatz des Pico zu einer ausgewogenen Würdigung verhelfen will, sollte die Linie der *Oratio* hinsichtlich des sittlichen Trainings weiterverfolgen: Die Freiheit und Potentialität des Menschen enthebt ihn gerade nicht einer sittlichen Herausforderung, sondern nimmt jenen rationalen Teil im Menschen in die Pflicht, der misst (präsentisch), abwägt (posteriorisch) und reguliert (futurisch). Diesen Teil gilt es mit der Trainingsmethode der Dialektik stets in Bewegung zu halten und so zu vervollkommnen: Sie trainiert die Vernunft, so dass sie korrekte Urteile fällen kann.[17]

Ein Mittel, die karnalen (fleischlichen) Begierden in den Griff zu bekommen und dem moralischen Aufstieg zuzuwenden, stellt die Moralphilosophie dar.[18]

Die Theologie hingegen bildet den Intellekt aus, der damit befähigt wird, die Vereinigung mit Gott zu erstreben.

---

[16] „Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et ficor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari." – *Giovanni Pico della Mirandola*, De hominis dignitate, lat.-ital., hg. u. üb. *Eugenio Garin* (Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano 1), Florenz 1942, 106.

[17] „idest rationalem partem, qua omnia metitur, iudicat et examinat, ociosa desidia ne remittentes amittamus, sed dialectica exercitatione ac regula et dirigamus assidue et exercitemus." – Ebd. (Ed. Garin) 126.

[18] Vgl. ebd. (Ed. Garin) 114–116.

Dialektik, Moralphilosophie und Theologie bilden also bei Pico wichtige formative Instrumente, ohne die der Mensch auf ein animalisches Niveau hinabsinken würde. Die Ausrichtung seines Strebens auf Gott hin ist offenkundig, jedoch bleiben grundsätzliche Beschränkungen der Vernunft: Sie kann zwar praktische Prinzipien erkennen, aber niemals den kosmischen Gesamtsinn schauen. Damit wird die urteilende wie auch die erkennende Gewissensfunktion dem rationalen Teil der Seele zugeordnet und mit dem Konzept von menschlicher Würde in der verantwortlichen Ausübung seiner von Gott zugestandenen Freiheit verknüpft.

Diese Aussagen relativieren das Zerrbild einer allzu enthusiastischen Anthropologie Picos deutlich. Die für den Humanismus typischen optimistischen Züge hinsichtlich des Vertrauens in das intellektuelle Training, welches das Gewissen als richterliche und kognitive Autorität, die die Würde des Menschen sichert, festigen kann, sind indessen klar erkennbar.

Ähnliches lesen wir aus der hoch angesehenen Feder des Humanistenfürsten Erasmus, der eine Reihe von pädagogischen Schriften jener grundlegenden Bildung widmet, die letztlich auf Heranbildung des Gewissens als Urteilsinstanz und somit selbstverantwortetem Personenkern hinauslaufen.[19]

Von dieser humanistischen Basis aus gehen auf dem Boden des scholastischen Erbes entscheidende Impulse in das Denken des Thomas Morus ein, die sich in seinen letzten Lebensjahren konsequent auf eine praktisch wirksame Haltung hin verdichteten.

## 4. Konsequenz oder der praktische Gewissensbeitrag zweier unterschiedlicher Charaktere

### *4.1 Gewissensformation des Thomas Morus*

Thomas Morus (engl.: More) startet seine Karriere auf für viele Humanisten ganz typische Weise: Er wird 1477/78 in eine begüterte, bezeichnenderweise bürgerliche Familie hineingeboren, besucht eine privilegierte Universität (Oxford, Canterbury College), verlässt aber nach kurzer und entbehrungsreicher Zeit[20] die scholastische Lehrstätte. Ihn drängt es, sich mit illustren Freunden zu

[19] Vgl. *Rudolf B. Hein*, „Gewissen" bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance (StM 10), Münster 1999, 335–340.

[20] Vgl. *Raymond Wilson Chambers*, Thomas More (The Bedford Historical Series 2), Repr. London 1948 [1935], 64–66, wo er in leuchtenden Farben die Kargheit des Studentenlebens in Oxford zu schildern weiß. Einen präzisen Hinweis auf die Lehrinhalte jener Zeit macht aufgrund der ebenso kärglichen Quellenlage keiner der Morus-Biographen. Einen wohlgemerkt recht kurzen Hinweis finden wir in der 1599 herausgegebenen Lebensbeschreibung eines gewissen Ro.Ba.: „So he

treffen, deren humanistische Begeisterung für antike Texte und Sprachstudien er teilt.[21] Dieses fast schon typische biographische Muster eines Renaissancehumanisten wird allerdings in seinem Fall in zweifacher Weise durchbrochen:

(I) Trotz aller Offenheit für das eben skizzierte humanistische Bildungsprogramm bleibt der junge Morus spirituell in der Gedankenwelt des Spätmittelalters beheimatet: Er nimmt bewusst Wohnung bei den Karthäusern im Londoner Charterhouse, hält Vorlesungen zu Augustinus' *De civitate Dei*[22] und stellt in seiner hagiographisch angelegten englischen Übertragung der Lebensbeschreibung des italienischen Humanisten Pico della Mirandola dessen Konversion von eitler Gelehrsamkeit hin zu wahrer *pietas* dar.[23]

(II) Seit 1494 auf Geheiß des karrierebewussten Vaters zurück in London,[24] widmet er sich gleichzeitig als Mitglied des Juristenkollegs New Inn (ab 1496: Lincoln's Inn) erfolgreich und ausgiebig dem Studium der Rechte.[25] Sechs Jahre später, nach einer langen, harten, praxisorientierten Ausbildungsphase, erhält er plangemäß seine Approbation als *utter barrister*.[26]

Unterschiedliche Einflüsse also, aus denen sich m.E. zumindest vorsichtige Rückschlüsse auf sein Gewissensverständnis ziehen lassen:

ad (I) Zunächst wächst im jungen Morus sowohl durch die humanistische Begeisterung für *eruditio* als auch durch die spätmittelalterlich eingeübte *pietas* eine tiefe Achtung vor der Würde des personalen ‚Gewissens' (im Sinne von ‚Herz') heran, das laut Augustinus die göttliche Autorität widerspiegelt,

---

caused this youth to be send to Oxforde, where fort he short tyme of his abode (being not there fullie two years) he wonderfullie profited in the knowledge of [the] Latyn and greeke tongues, and noe little in the kowledg of phylosophie." – *Ro. Ba.*, The Lyfe of Syr Thomas More, hg. *Elsie Vaughan Hitchock / P. E. Hallett* (EETS, Orig. Ser. 222), London 1950, 21/16–21.

21 Vgl. *Hans Peter Heinrich*, Thomas Morus, Reinbek 1984, 13.

22 Der intensive Kontakt mit den Kirchenvätern und auch mit Thomas von Aquin, den Morus sehr verehrte, fällt wohl in jene Zeit nach Oxford, die er anscheinend parallel den juristischen als auch den theologischen Studien widmet. Vgl. hierzu *Ernest Edwin Reynolds*, The Field is Won. The Life and Death of Saint Thomas More, London 1968, 32.

23 Wir dürfen davon ausgehen, dass Morus nicht allein von der ‚Konversion' dieses Universalgelehrten begeistert war, sondern auch von dessen humanistischen Grundthesen; er hätte sich andere, sicherlich prominentere Vorbilder einer solchen *conversio* wählen können. Morus wurde vermutlich von John Colet, seinem Lehrer und Mentor, auf die Gestalt Picos hingewiesen. Er hatte Italien bereist und vermutlich ein Exemplar der 1498 erschienenen Werke Picos mitsamt der Lebensbeschreibung seines Neffen Gianfrancesco nach England mitgebracht. Vgl. hierzu *Reynolds*, Field (Anm. 22), 42–44.

24 Vgl. *Chambers*, More (Anm. 20), 85.

25 Vgl. *Richard Marius*, Thomas More. A Biography, New York 1985, 28–33. Dort beschreibt er anhand der Erläuterungen des Sir John Fortescue die Struktur und die Inhalte der damaligen juristischen Ausbildung sehr präzise. Fortescue hatte 1470 in der Schrift *De laudibus legum anglie* die Vorzüge des englischen Rechtssystems ausführlich und aus erster Hand geschildert.

26 Vgl. *William Roper*, The Lyfe of Sir Thomas Moore, Knighte, hg. *Elsie Vaughan Hitchcock*, (EETS, Org. Ser. 197), London 1935, 5/20–23.

wenn es – wie die Humanisten[27] betonen – auf verschiedenen Ebenen Vervollkommnung erfährt.

ad (II) Zeitgleich vollzieht sich durch die juristische Ausbildung Morus' ein praktisches, ebenfalls von den Humanisten gefordertes Training der Urteilsinstanz ‚Gewissen':

Durch die Ausübung seiner Anwaltstätigkeit hatte er über die theoretischen Grundlagen hinaus gelernt, zwischen streitenden Parteien zu vermitteln, verschiedene Argumente abzuwägen und daraus immer wieder neu Urteile zu fällen.[28] Methodisch wurde dabei durch das englische Fallrecht nicht so sehr das Normenwissen aus Gesetzeskodizes fokussiert, sondern vielmehr die *Anwendung* allgemein anerkannter sittlicher Prinzipien (Billigkeit, Angemessenheit) auf den jeweiligen Einzelfall in den Blick genommen.[29]

Es waren nicht zuletzt diese Talente der Besonnenheit, Abgewogenheit und Urteilsstärke, die ihn in kurzer Zeit ganz nach oben beförderten:

- 1517 (im Alter von 39 Jahren) wird er Mitglied des kgl. Geheimrates
- 1521: befördert zum kgl. Privatsekretär
- 1523: Appellationsrichter
- 1526: Richter an der *Star Chamber* (oberster königlicher Gerichtshof).[30]

In diesen Jahren juristischen Wirkens und späterer diplomatischer Tätigkeit für die Krone verblasste ein wenig seine humanistische Urbegeisterung, die am ehesten an seiner berühmten *Utopia* (1516) literarisch festzumachen ist. Morus nahm immer mehr die Rolle des Staatsmanns an. Er erlangte recht bald am Hof eine privilegierte Vertrauensposition, die es ihm gestattete, dem Monarchen beinahe alles ohne Gefahr anvertrauen zu können – zumindest in jenen frühen Jahren.[31]

---

[27] Vgl. hierbei insbesondere das Formationskonzept des sittlichen Erkenntnisvermögens bei M. Ficino und G. Pico. Hierzu *Hein*, Gewissen (Anm. 19), 144–145 (M. Ficino) bzw. 156–160 (bei Pico).

[28] Vgl. dazu *T. E. Bridgett*, Life and Writings of Sir Thomas More, London 1891, 19–22. Hier schildert er sehr präzise die so genannten *mootings*, praktische Übungen der jungen *utter barristers*, bei denen juristische Fälle diskutiert, also eine Art Probeverhandlung durchgeführt wurde.

[29] Vgl. *Byron*, Loyality (Anm. 8), 92–93.

[30] Vgl. *Heinrich*, Morus (Anm. 21), 83–84.

[31] Vgl. *Nicolas Harpsfield*, The life and death of Sr Thomas Moore, knight, sometimes Lord High Chancellor of England, hg. *Elsie Vaughan Hitchcock* (EETS, Org. Ser. 186), London 1932 [NDr 1963], 24/21–25/15. Nach einer lebendigen Schilderung der fast schon freundschaftlich zu nennenden Beziehung zwischen Heinrich und Morus weist der Autor unter Berufung auf Roper auf die charakterlichen Untiefen im Wesen Henrys hin, die Morus anscheinend bereits von Anfang an ermessen haben muss: „Howbeit, sonne Roper, I may tell thee I haue no cawse to be proud therof, for if my head [could] winne him a castle in Fraunce (for than was there warre between vs) it should not faile to goe." – *Roper*, More (Anm. 26), 21/10–13.

Gleichzeitig aber respektierte Morus als in klaren Ordnungskategorien denkender Jurist die königliche Autorität und hielt bis zu seinem Tod an der Loyalität zu seinem Souverän fest.[32]

Dieses harmonische, geradezu freundschaftlich geprägte Verhältnis zu dem 13 Jahre jüngeren Heinrich, dessen Krönung am 22.4.1509 er wie so viele andere Humanisten mit einem panegyrischen Gedicht bejubelt hatte,[33] war nicht etwa reinem Opportunitätsdenken entsprungen, sondern eben jener genuin humanistischen Begeisterung für den idealen Herrscher: *pietas* und *eruditio* schienen in seiner Person eine glückliche Ehe eingegangen zu sein.[34]

## *4.2 Gewissensformation Heinrichs VIII.*

Heinrich war als zweiter Sohn des ersten Tudor-Königs vermutlich unter dem strengen Regiment seiner Großmutter, Lady Margaret Beaufort, sorgfältig erzogen worden, wobei sich allerdings nicht nachweisen lässt, dass ihm eine klerikale Laufbahn vorbestimmt gewesen wäre.[35] Sein konservativer theologischer Mentor, John Fisher, Hofkaplan seiner Großmutter Margaret und späterer Bischof von Rochester, soll ihn später in die Geheimnisse der Eucharistie und der Trinität eingeweiht und ein gewisses Interesse an der Theologie geweckt haben,[36] das ihn Zeit seines Lebens begleitete.

Gleichzeitig pflegte der junge Prinz von Wales seine erstaunlichen sprachlichen und musischen Talente,[37] übte sich in der Abfassung lateinischer Poesie, spielte und komponierte auf der Laute und der Orgel und wollte sich durch den Umgang mit den Männern des *New Learning*[38] als Mäzen profilieren. Der junge Prinz interessierte sich für Astronomie, für die Zeitmessung (Heinrich begründete die Uhrensammlung der englischen Könige) und für die Geometrie, um nur einige Felder zu nennen.[39] Zugleich aber beseelte den kräftig gebauten

---

[32] Vgl. *Byron*, Loyality (Anm. 8), 97–99.

[33] Vgl. *Reynolds*, Field (Anm. 22), 62–63.

[34] Vgl. *Marius*, Thomas More (Anm. 25), 53.

[35] Vgl. *Uwe Baumann*, Heinrich VIII. Eine Biographie (rororo Monographie 50446), Reinbek $^{5}$2006, 12.

[36] Vgl. *Paul Rival*, The Six Wives of Henry VIII., London 1971 [1936], 21.

[37] Vgl. *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 14.

[38] Zu diesen zählten der Domdechant von St. Paul's London, John Colet, der Arzt und Gelehrte Thomas Linacre, der Griechischlehrer William Latimer, sowie auch internationale Geistesgrößen wie Jean Louis Vives und Erasmus von Rotterdam, die Heinrich für einige Zeit an seinen Hof zu holen verstand. Vgl. *Jasper Ridley*, Heinrich VIII. Eine Biographie, Üb. *Gabriele Burkhardt*, Zürich 1990, 47.

[39] Einige dieser Interessensgebiete scheint er mit Morus während seines Besuch bei ihm in Chelsea diskutiert zu haben. Vgl. dazu *Roper*, More (Anm. 26), 11/7–12.

Herzog von York schon in jungen Jahren eine unbändige Lebenslust[40]: Er liebte es, sich in Ringkämpfen zu beweisen, den Höflingen bei der Jagd vorauszureiten, Turniere siegreich auszutragen,[41] regelmäßig Tennis und sogar eine frühe Form des Fußballs zu spielen, von seiner Sinnenfreude an gutem Essen und einem ordentlichen Schluck Wein ganz zu schweigen.[42]

Betrachtet man diese frühen Jahre der Formation Heinrichs einmal dezidiert aus dem Blickpunkt seines sich entwickelnden Gewissensverständnisses, so dürfte besonders die religiöse Komponente ins Auge springen,[43] die von Seiten Fishers her beeinflusst worden war. Weder die musischen noch die sportlichen Interessen des jungen Königssohnes könnten für die Herausbildung seines sittlichen Erkenntnisvermögens, seiner inneren Urteilsinstanz oder des ‚Herzens' hauptverantwortlich zeichnen. Auch sein späteres Leben als gekrönter Herrscher seit 1509 dürfte eher von den pragmatischen Erfordernissen einer Tagespolitik beeinflusst worden sein, in der so manche Entscheidung gegen die warnende Stimme des inneren Gebieters gefällt werden musste.

Wir finden vielmehr jene warnende, mahnende und ratende ‚Stimme' in den frühen Jahren der Regentschaft Heinrichs in der Person des Thomas Wolsey verkörpert. Heinrich hatte ihn als Hofkaplan seines Vaters quasi geerbt und dem begabten Sohn eines Viehhändlers aufgrund seiner außerordentlichen diplomatischen Fähigkeiten einen beispiellosen Aufstieg ermöglicht: Vom Domdechanten von Lincoln (1509) bis zum Lordkanzler, Kardinal und Inhaber zahlreicher einkommensträchtiger Bischofssitze benötigte Wolsey gerade einmal 6 Jahre.[44]

Dieser untersetzte klerikale Genussmensch, getrieben von unglaublichem Aufstiegswillen, diplomatischem Geschick und Arbeitseifer beriet den jungen König in allen politischen und zuweilen auch persönlichen Angelegenheiten,[45] auch dann, als sich zeigte, dass die politisch angebahnte Ehe mit Katharina von Aragon letztlich keinen männlichen Erben hervorgebracht hatte.

---

[40] *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 15 führt diese zurück auf die ersten Jahre seiner sehr strengen Erziehung, die in fast schon klösterlicher Zucht dem jungen Königssohn so gut wie keinen physischen Bewegungsraum ließ.

[41] Vgl. *Ridley*, Heinrich (Anm. 38), 43.

[42] *Ridley* ebd., 49 bemerkt gerade in diesem Punkt die sittliche Problematik der Lebensführung Heinrichs: Man betrachtete im England des frühen 16. Jahrhunderts gerade die Völlerei als verabscheuungswürdiges Laster.

[43] Vgl. *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 23.

[44] Vgl. *Ridley*, Heinrich (Anm. 38), 59.

[45] Vgl. *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 35–38.

### *4.3 Gewissensskrupel des Königs*

Es ist nicht ganz klar, ob Heinrich die Tochter des Königs Ferdinand von Aragon und der Isabella v. Kastilien 1509 auf Geheiß des sterbenden Vaters oder aus gänzlich freiem Entschluss geheiratet hat,[46] nachdem sie – seit 1502 verwitwet – eine entbehrungsreiche und unsichere Zeit quasi als dynastische Schachbrettfigur Englands hatte durchmachen müssen. In gewisser Hinsicht bewunderte Heinrich die sechs Jahre ältere fromme Spanierin, die sich als Ehefrau und Königin das Motto ‚*humble and loyal*' auf die Fahnen geschrieben hatte. Fast immer verzieh sie ihrem Mann seine diversen außerehelichen Affären, so dass man durchaus auch aus der Perspektive Heinrichs in jenen Jahren diese Ehe als ‚glücklich' bezeichnen kann.

Immer wieder aufkeimende Hoffnungen auf einen männlichen Erben, der den Fortbestand des Hauses Tudor hätte endgültig festigen können,[47] wurden mit erschreckender Regelmäßigkeit zunichte gemacht, und so liest sich die vollständige Liste der Schwangerschaften Katharinas bis auf eine Ausnahme wie eine Bilanz fortwährender Traumata: 1510: Tochter, Totgeburt; 1511: Prince Henry, verstorben nach 52 Tagen; 1513: Sohn, Totgeburt; 1514: Prince Henry, nach wenigen Tagen verstorben; 1516: Mary Tudor (†1558); 1518: Fehlgeburt.

Es dürfte niemanden verwundern, dass der ebenso entmutigte wie (ver)-zweifelnde König allmählich begann, in seinem tiefsten Herzen an einen göttlichen Fluch zu glauben, der über seiner Ehe lastete.[48]

Es scheint nur konsequent, wenn Heinrich diesem mangelnden Erweis göttlichen Wohlwollens mit den Instrumenten spätmittelalterlicher Frömmigkeit zu begegnen suchte: Immer wieder flüchtet er sich ins Gebet an besonders heiligen Orten, wendet sich an seinen Beichtvater John Stokesley, verspricht dem Papst, höchstpersönlich einen Kreuzzug gegen Türken anzuführen, sollte ihm der Wunsch nach einem männlichen Erben erfüllt werden.[49]

Die Sorge um die Zukunft laste auf seinem Herzen, auf seinem Gewissen,[50] so bekennt er Stokesley und seinen Vertrauten gegenüber. Dabei bewahrt er al-

---

[46] Vgl. *Ridley*, Heinrich (Anm. 38), 35.

[47] Obwohl in England das salische Thronfolgerecht keine Gültigkeit besaß und von daher auch eine Frau die Thronfolge hätte antreten können (worauf Wolsey seinen Monarchen bei der Geburt Marys 1516 tröstend hingewiesen hatte). – vgl. *Rival*, Wives (Anm. 36), 50, galt der Thronanspruch der Tudors keineswegs als gänzlich unbestritten. Vgl. auch *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 60–61.

[48] Dieser Ansicht folgt auch *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 60, der für die Eheannullierung ein Gemisch aus drei Motiven annimmt: 1. Gewissensskrupel, 2. der Wunsch nach einem männlichen Nachfolger und 3. die Liebe zu Anne Boleyn.

[49] Vgl. ebd., 68; vgl. auch *Andrew A. Chibi*, Henry VIII's Conservative Scholar. Bishop John Stokesley and the Divorce, Royal Supremacy and Doctrinal Reform, Bern 1997, 26–27.

[50] Vgl. ebd., 23.27.

lerdings seinen Grundrespekt für Katharina, die er jedoch immer seltener aufsucht.[51] Ab 1526 erfährt das ohnehin angeschlagene Eheklima eine weitere Belastung, als der lebensfrohe König seine Liebe zur achtzehnjährigen Schwester seiner Konkubine Mary Boleyn entdeckt, die in scheinbar unschuldiger Verspieltheit zu ihren Füßen sitzt und für den König mitsamt seiner Gespielin französische Arien singt.[52] Anne braucht nicht lange, um sich der geradezu magischen Macht über den 31-jährigen Monarchen bewusst zu werden, die sie durch eine geschickte Verweigerungs- und Hinhaltetaktik zu verstärken weiß.[53]

Durch diesen Umstand wird von Seiten Heinrichs mit der äußerst zögernden Unterstützung Wolseys jene Entwicklung ins Rollen gebracht, die als *the King's great matter* in die Geschichte eingehen sollte, nämlich die systematisch betriebene Annullierung jener mit Dispens des Papstes geschlossener Ehe.

Blicken wir kurz zurück: Papst Julius II. hatte bereits zur Verlobung 1503 vom Ehehindernis der Schwägerschaft dispensiert, um eine spätere Ehe Katharinas mit Heinrich, dem leiblichen Bruder ihres 1502 früh verstorbenen ersten Mannes Arthur zu ermöglichen. Dabei setzte der Papst den Vollzug und die Gültigkeit der ersten Ehe voraus, die allerdings nur vier Monate gedauert hatte. Heinrich, der sich zunächst in dieser Sache an Kirchenjuristen gewandt hatte,[54] stellte nun ebendiesen päpstlichen Dispens in Frage, indem er aufgrund von Lev 20,21[55] das Recht des Papstes anzweifelte, überhaupt von einer solchen Ehe dispensieren zu können. Die Begründung klingt einleuchtend: Selbst ein Papst könne sich nicht über göttliches Recht hinwegsetzen, das in Lev 18,18 bzw. 20,21 ausgedrückt und durch die tatsächliche Entwicklung (Unfähigkeit Katharinas, einen männlichen Erben zu gebären) bestätigt sei. Recht schnell weitete sich diese Kanonistenfrage durch das politisch motivierte Zögern des Papstes[56] zu einem kirchenpolitischen Großbrand aus: Die Gegner Heinrichs auf Seiten des spanisch-habsburgischen Lagers (und auch John Fisher!) führten Dtn 25,5 ins Feld, wo eben jenes Verhalten durch das Prinzip der Leviratsehe ausdrücklich eingefordert wurde.[57]

---

[51] Vgl. *Rival*, Wives (Anm. 36), 68.

[52] Vgl. ebd., 72–73.

[53] Der eindrucksvollste Beleg für diese Tatsache ist wohl der Briefwechsel zwischen dem König und seiner (von ihm so betitelten) „Herrin". Auszüge finden sich bei *Ridley*, Heinrich (Anm. 20), 173–175. Vgl. auch *Rival*, Wives (Anm. 36), 84–85.

[54] Vgl. *Chibi*, Henry (Anm. 49), 27.

[55] „Nimmt einer die Frau seines Bruders, so ist das Befleckung. Er hat die Scham seines Bruders entblößt; sie sollen kinderlos bleiben."

[56] Clemens VII. (Giulio de' Medici) sah sich nach dem *Sacco di Roma* im Mai 1527 von Karl V., dem Neffen Katharinas, bedroht oder doch zumindest in Zugzwang gesetzt. Letzterer nahm durch seine Botschafter in Rom und London persönlich Anteil an der Eheangelegenheit seiner Tante. Vgl. *Ridley*, Heinrich (Anm. 20), 181–186.

[57] „Wenn zwei Brüder zusammen wohnen und der eine von ihnen stirbt und keinen Sohn hat, soll die Frau des Verstorbenen nicht die Frau eines fremden Mannes außerhalb der Familie werden.

In dieser subtil geführten Diskussion begegnet uns König Heinrich VIII., der vom Papst geehrte *defensor fidei*[58], als von grundlegenden Gewissensskrupeln angenagter Bibelkenner:[59]

Durch sein Studium der Hl. Schrift, so lässt er verkünden, sei ihm die schwere göttliche Strafe bewusst geworden, die sich alle diejenigen zuzögen, welche die Witwe ihres Bruders heirateten. So werde er in Anbetracht des frühen Kindstodes seiner männlichen Nachkommen von Gewissensbissen gequält, die ihm als Boten des göttlichen Strafgerichtes erschienen. Je mehr er die Sache studiere, umso klarer sei es für ihn, dass er göttliches Recht gebrochen habe.[60]

Sicherlich ist es für uns unmöglich, dieses so begründete Gewissen(-surteil) des Königs im Nachhinein objektiv zu evaluieren, es dürfte sich jedoch lohnen, einen Blick auf den Informationsprozess zu werfen, der doch relativ einseitig abgelaufen war. Nachdem Heinrich in dieser Angelegenheit auch Morus befragt, aber eine eher ausweichende bzw. negative Antwort erhalten hatte,[61] beschritt er andere Wege und suchte mit Hilfe einer intellektuellen Brigade[62] besonders in angesehenen europäischen Universitäten genau diejenigen Argu-

---

Ihr Schwager soll sich ihrer annehmen, sie heiraten und die Schwagerehe mit ihr vollziehen.“ – Dtn 25,5.

[58] Papst Leo X. hatte ihm wegen seiner 1521 erschienenen Streitschrift gegen Luther *Assertio Septen Sacramentorum* den Titel eines *defensor fidei* verliehen

[59] Heinrich gab 1529 seinen Botschaftern die Anweisung, auf etwaige Vorwürfe hinsichtlich der Aufrichtigkeit seiner Eheangelegenheit folgendermaßen zu antworten: „that whereas the King for some years past had noticed in reading the Bible the severe penalty inflicted by God on those who married the relicts of their brothers, he began to be troubled in his conscience and to regard the sudden deaths of his male children as a Divine judgement. The more he studied the matter, the more clearly it appeared to him that he had broken a Divine law. He then called to counsel men learned in pontifical law.“ – *J.S. Brewer* (Hg.), Calendar of Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the reign of Henry VIII., Bd. 4, London, Nr. 5156 (zit n. *Chambers*, More [Anm. 20], 225–226).

[60] Diese Sichtweise vertrat Heinrich gegenüber kritischen Stimmen wie der des kaiserlichen Botschafters Chapuis noch 1533. Auf seinen offiziell beigebrachten Protest hinsichtlich der Ehe mit Anne erwiderte er dem Botschafter, er gehorche den Geboten Gottes eben dadurch, dass er sich weigere, mit der Witwe seines Bruders zusammenzuleben und habe in dieser Angelegenheit ein vollkommen reines Gewissen. – Vgl. dazu *Ridley*, Heinrich (Anm. 20), 243–244.

[61] Vgl. *Chambers*, More [Anm. 20], 228–229; *Reynolds*, Field [Anm. 22], 200–201. Die Antwort überliefert Roper: „Um Euer Gnaden ein offenes Wort zu sagen, weder mein Lord von Durham [Tunstall] noch mein Lord von Bath, noch ich selbst, samt dem Rest Eures Rates [...] können meiner Meinung nach in dieser Angelegenheit geeignete Berater für Eure Ganden sein [...] Es stehen Euer Gnaden aber solche Räte zur Verfügung, die weder aus Rücksicht für ihr eigenes Wohlergehen noch aus Angst vor Eurer fürstlichen Autorität Euch zu täuschen geneigt sein werden.“ – *Roper*, More (Anm. 26), 32 (dt. zit. nach *Heinrich*, Morus [Anm. 21], 96).

[62] Dieser Ausdruck stammt von A. Chibi. Zu jener ‚Promotionstruppe‘ gehörten John Stokesley, Bischof von London und Beichtvater des Königs; Edward Fox, Bischof von Hereford; Thomas Cranmer, späterer Erzbischof von Canterbury; Reginald Pole, späterer Kardinal und Nachfolger Cranmers; Thomas Starkey, Humanist und Assistent Poles, Hauskaplan des Königs; Stephen Gardiner, später Bischof von Winchester; Edward Lee, Erzbischof von York.

mente heraus, die seine Sichtweise stützten.[63] Mit diesen teuer erkauften Gutachten hoffte er, den Papst von der wissenschaftlichen Seite her in die Zange zu nehmen.

### *4.4 Das Gewissen des Lordkanzlers*

Als Thomas Morus am 25.10.1529 dem Wunsch Heinrichs entsprach, das Amt des Lordkanzlers zu übernehmen, zeichneten sich die Differenzen in der Gewissensüberzeugung (i.S.v. aus Gewissensurteilen resultierende Haltung) zwischen beiden gerade in dieser Angelegenheit bereits deutlich ab, denn auch Morus hatte sein sittliches Erkenntnisvermögen als Jurist und Theologe in der Ehesache Heinrich-Katharina äußerst sorgfältig herangebildet.[64] Zunächst war Morus in seiner kontroverstheologischen Phase ohnehin fast schon gezwungen, den päpstlichen Primat immer wieder zu betrachten und zu begründen. Insofern dürften ihm wohl die wichtigsten Argumente vertraut gewesen sein, die die Rechte des Papstes in jener Sache stützten.[65] Nicht viel später als 1527 begann Morus dann dezidiert die Eheangelegenheit des Königs zu studieren.[66] Nach mehr als einem Jahr des intensiven Studiums war er von der Gültigkeit der Ehe Heinrich-Katharina überzeugt.

*Nota bene*: Heinrich hatte sich mit der eigenen, auf Lev 20,21 gestützten Argumentation selbst in die Enge getrieben,[67] als er Anne, die Schwester seiner vormaligen Mätresse Mary Boleyn am 25. Januar 1533 in aller Heimlichkeit geheiratet hatte und so ebenfalls mit seiner Quasi-Schwägerin eine Ehe eingegangen war. Nach der Nichtigkeitserklärung der Ehe Heinrich-Katharina durch Erzbischof Th. Cranmer am 23. Mai rief man eilends eine Kommission zusammen, die am 28. Mai alle Bedenken beiseite schob und selbstverständlich die Gültigkeit der Ehe Heinrich-Anne bestätigte. Von irgendwie gearteten Gewissensskrupeln Heinrichs erfahren wir nichts.[68]

Zusammenfassend ließe sich also sagen, dass Morus gemäß der scholastischen Lehre von der *conscientia recta* jede Maßnahme der Heranbildung seines Erkenntnisvermögens ergriff, einen Gewissensirrtum (= Fehlgehen der Urteilsinstanz) auf seiner Seite zu vermeiden, während Heinrich – wohl durch ge-

---

[63] Eine – wenn auch tendenziöse – Untersuchung dieser Mission findet sich bei *Chibi*, Scholar (Anm. 50), 43–70. Dort wird die finanzielle Beteiligung der englischen Krone an eben jener ‚Befragung' der Universitäten und Scholaren nach Möglichkeit zu einer reinen ‚Spesenerstattungsmaßname' heruntergespielt.

[64] Vgl. auch *Byron*, Loyality (Anm. 8), 39–40.

[65] Vgl. *Reynolds*, Field (Anm. 22), 310–314.

[66] Vgl. *Roper*, More (Anm. 26), 32/13–33/16.

[67] Vgl. *Chibi*, Scholar (Anm. 50), 84–85.

[68] Vgl. *Baumann*, Heinrich (Anm. 35), 87–88.

nuin religiöse Skrupel angeregt – im besten Falle stark interessensgeleitete Informationssuche betrieb.

In der Öffentlichkeit, vor allem aber dem König gegenüber bewahrte Morus wohlweislich hinsichtlich seiner Auffassung Stillschweigen, in der letztlich irrigen Annahme, er könne seinem Monarchen auf anderem Gebieten nützlich sein.[69] Es scheint, als habe der König zunächst eben diese abweichende Gewissensüberzeugung akzeptiert – solange von ihr keine negative öffentliche Wirkung ausging.[70]

### *4.5 Zuspitzung des Gewissenskonflikts*

Doch der Friede währte nicht lange für Morus, denn Heinrichs gesamte Politik in diesen Jahren lief zielstrebig auf eine Loslösung von Rom hinaus:

Nach zahlreichen Bußgeldverfahren gegen den Klerus[71] und einer beispiellosen Konfiskation von Kirchengut[72] wurde der wirtschaftliche und politische Einfluss der Kirche so stark geschmälert, dass sie sich 1532 in der *Submission of the Clergy* vollständig dem König unterwarf. Dieser avancierte nun auch zum obersten Gesetzgeber der Kirche und zum Haupt der Kirche von England – soweit es das Gesetz Christi erlaubt, wie es hieß.[73] Am Tag nach jener Unterwerfung, am 16. Mai 1532, trat Morus schließlich von seinem Amt als Lordkanzler zurück; er schien die weitere Entwicklung zu erahnen.[74]

---

[69] Vgl. *Harpsfield*, Life (Anm. 31), 56/26–57/24.

[70] „Nachdem ich [aus Cambrai] zurückgekehrt war, machten mich Seine Hoheit zum Lordkanzler, wie Ihr wißt, obwohl ich dessen nicht wert war. Bald danach legte er mir wieder nahe, seine große Sache noch einmal zu erwägen und unvoreingenommen zu überprüfen. Wenn ich dann zu der Überzeugung gelangen sollte, daß Seine Ansicht richtig sei, wollte er mich gerne als Seinen intimsten Ratgeber in dieser Angelegenheit verwenden. Er erklärte jedoch in Seiner Güte, Er wolle auf keinen Fall, daß ich etwas anderes sage oder tue, als ich mit meinem Gewissen vereinbaren könne. Ich sollte zuerst auf Gott schauen und nach Gott auf Ihn. Mit solch gütigen Worten empfing mich der König in meinem neuen Dienst. [...] In Seiner Güte bestimmte der König, nur solche Leute zur Beurteilung Seiner Eheangelegenheit zu verwenden, die in ihrem Gewissen völlig von der Rechtmäßigkeit dieser Sache überzeugt seien; und deren kennt Seine Gnaden ja sehr viele. Mich und andere, von denen der König glaubte, daß sie die Sache anders sähen, setzte er für andere Dienste ein. In Seiner außerordentlichen Güte blieb er doch jedermann ein gnädiger Herr; niemals wollte er jemanden dadurch in Konflikt bringen, daß er ihn zu etwas zwang, was sein Gewissen belasten könnte." – More, Corresp. 199 (ed. Rogers 495/115–129) [Brief an Thomas Cromwell v. 5.3.1534], dt. zit. nach *Heinrich*, Morus (Anm. 21), 99.

[71] Vgl. *Reynolds*, Field (Anm. 22), 242.

[72] Vgl. *Chibi*, Henry (Anm. 49), 94–97.

[73] Vgl. *Marius,* More (Anm. 25), 179.415.

[74] Vgl. *Chambers*, More (Anm. 20), 282–284. Dort beschreibt Chambers aufgrund der Angaben Ropers die finanzielle Situation Morus' nach seiner Resignation aus Gesundheitsgründen. Die Stichhaltigkeit dieser Begründung wird ebenfalls untersucht. Vgl. dazu auch *Marius*, More (Anm. 25), 416–417.

Im September 1533 erfolgte die Antwort Clemens' VII. auf die Nichtigkeitserklärung der Ehe mit Katharina durch Cranmer vom Mai: Heinrich VIII. König von England, Verteidiger des Glaubens, wurde durch päpstliche Bulle exkommuniziert.

Heinrich reagierte prompt: Er hatte bereits im Jahr zuvor die Annatenzahlungen des Klerus an Rom stoppen lassen[75] und drängte im März 1534 das Parlament dazu, den *Act of Succession* zu verabschieden, der Katharina und ihren Nachkommen jegliche Thronfolgerechte absprach.[76] Damit wurde *de facto* die legislative Kompetenz des Papstes für die englische Kirche aufgehoben und der endgültige Bruch mit Rom vollzogen. Der darauf folgende *Act of Supremacy* kann nur noch als eine legislative Manifestation der vollen weltlichen und geistlichen Gewalt des Königs über die Kirche von England verstanden werden. Jeder volljährige Untertan des Königs von England hatte dieses Gesetz mit seinem Eid zu bekräftigen, *böswilliger* Widerstand wurde als Hochverrat betrachtet und entsprechend bestraft.[77] An genau dieser Hochverratsvoraussetzung der (nachweisbaren) Böswilligkeit (engl. malice) machte sich die Verteidigungsstrategie des Rechtsanwalts Morus fest.

Als man ihn am 13. April 1534 vor die königliche Kommission nach Lambeth lud, um jenen Eid zu leisten,[78] verweigerte er mit folgender Begründung: „Wahrlich, mein Gewissen sagt mir, daß ich zwar auf die Nachfolge schwören kann, doch den [Supremats-]Eid kann ich nicht ablegen, ohne meine Seele der Gefahr ewiger Verdammnis auszusetzen."[79] Auch das Autoritätsargument der Gegenseite fruchtete nicht: Morus ließ sich nicht von der Liste derer beeindrucken, die ohne Bedenken unterschrieben hatten. Erzbischof Cranmer versuchte schließlich, ihn an die Pflichten dem König gegenüber zu erinnern: „Ihr wißt sicher, daß ihr eurem Landesherrn, dem König, zu Gehorsam verpflichtet seid. Deshalb müßt ihr von euren Zweifeln und eurem unsicheren Gewissen ablassen und den sicheren Weg einschlagen, indem ihr eurem König gehorcht und schwört [...] Ich antwortete darauf, daß ich es nicht glaubte verantworten zu können, weil dies meiner Meinung nach einer der Fälle sei, derentwegen ich meinem Gewissen Gehorsam schulde und nicht meinem König."[80]

---

[75] Vgl. *Marius*, More (Anm. 25), 408.

[76] Vgl. *Reynolds*, Field (Anm. 22), 296–298.

[77] Vgl. *Bridgett*, Life (Anm. 28), 349.

[78] Vgl. die Darstellung in *Marius*, More (Anm. 25), 461–463; *Ridley*, Heinrich (Anm. 20), 262–264.

[79] „But as for my selfe in good faith my conscience so moued me in the matter, that though I wolde not denie to swere to the succession, yet vntothe othe that there was offred me I coulde not sware, without the iubardinge of my soule to perpetuall dampnacion." More, Corresp. 200 (ed. Rogers 502/13–17), dt. zit. nach *Heinrich*, Morus (Anm. 21), 108.

[80] „But than (said my Lord) you knowe for a certenty and a thinge without doubt, that you be bownden to obey your sourerain lorde your Kyng. And therefore are ye bounden to leaue of the doute of your vnsure conscience in refusing the othe, and take the sure way in obeying of your

Daraufhin wurde Morus zur Verhaftung in den Tower von London geführt.

Dennoch: Selbst nach seiner Gefangennahme 1534 verzichtete er darauf, wertende Aussagen über die sittliche Überzeugung (den Gewissensspruch) der anderen zu tätigen und respektierte so das Recht auf allgemeine Gewissensfreiheit, das er auch für sich selbst in Anspruch nahm.[81]

An dieser Stelle wird es sicher von Interesse sein, die *normativ-ethische* Seite seines Gewissensverständnisses (i.S. von Urteilsinstanz) zu beleuchten:

Grundsätzlich entfernte sich Morus nicht von der klassisch-scholastischen Lehre, dass im Falle einer bewussten Zuwiderhandlung gegen das eindeutige Gewissensurteil das Seelenheil gefährdet sei – diese fundamentale Überzeugung wurde er nie müde zu betonen.[82] (*Unantastbarkeit des sittlichen Wertes*).

Die Qualen des schlechten Gewissens sind für Morus Vorboten der Höllenqualen, sie künden von einem inneren Zwiespalt, einer tiefgreifenden seelischen Identitätskrise, die letztlich auf eine Absonderung von Gott hindeutet.[83] (*schlechtes Gewissen indiziert einen gefährdeten Heilszustand).*

Mit gleicher Vehemenz hielt er daran fest, dass man das Gewissensurteil anderer stets zu tolerieren habe, weil man niemals beurteilen könne, wie gründlich sich der andere informiert habe.[84] (*bedingte Toleranz für Andersdenkende, Sorgfaltspflicht der Gewissensbildung*).

Man kann dieses konditionierte Toleranzprinzip letztlich auf Thomas von Aquin[85] zurückführen, Morus jedoch ergänzt es um den typisch humanisti-

---

prince, and swere it. Now al was it so, that in mine owne minde me thought my self not concluded, yet this argument semed me sodenly so suttle and namely with such authorite comminge out of so noble a prelate's mouth, that I coulde againe answere nothinge therto but only that I thought my self I might not well do so, because that in my conscience this was one of the cases, in which I was bounden that I should not obey my prince, sith that what so euer other folke thought in the matter,…yet in my conscience the trouth semed on the tother side." – More, Corresp. 200 (ed. Rogers 505/96–110) [Brief Mores an M. Roper v. 17.4.1534], dt. zit. nach *Heinrich*, Morus (Anm. 21), 108.

[81] Zum Zweck der Überwachung dieses Schweigens hatte man Morus eigens einen Diener (John a Wood), der des Lesens und Schreibens unkundig war, an die Seite gestellt. – Vgl. dazu *Roper*, More (Anm. 26), 75/8–17.

[82] Diesen Punkt hebt auch *Byron*, Loyality (Anm. 8), 41 hervor.

[83] Es ist für ihn bezeichnend und im Verlauf der Rezeptionsgeschichte des Gewissensverständnisses nicht selbstverständlich, dass Morus auch den *Freuden des guten Gewissens* einen hohen Stellenwert einräumt. – Vgl. hierzu *Byron*, Loyality (Anm. 8), 42.

[84] Die Frage der sorgfältigen Information des Gewissens (i.S.v. Erkenntnisvermögen) schneidet Morus beispielsweise im ersten Verhör nach der Gefangennahme an. Vgl. die Zusammenfassung bei *Bridgett*, Life (Anm. 28), 355–356.

[85] Vgl. *Thomas von Aquin*, Summa Theologica I–II, q. 19 a. 5; zusätzlich *ders.*, De veritate, q. 17 a. 5 (Ed. Leonina 22/II, 528/77–80). Das Gewissen bindet demnach *in vi praecepti divini*, d.h. kraft göttlichen Gebotes, dessen Vergegenwärtigung es im Falle der Irrtumslosigkeit vollkommen, im Falle eines möglichen Irrtums zumindest als Nichtverletzungsregel darstellt. Mit anderen Worten: Morus konnte sich auch für den Fall auf die göttlich legitimierte negative Verpflichtungskraft seines Gewissensurteils berufen, als man diesem einen Irrtum unterstellte. Hätte er sich also selbst einem objektiv *irrenden* Gewissensurteil aktiv widersetzt, würde dies eine willentliche Abwen-

schen Gedanken (von Pico oder Erasmus?), das selbst ein offensichtlich irrendes Gewissen niemals gewaltsam ‚umgedreht' werden dürfe, weil es mit der menschlichen Würde verknüpft sei.[86] (*Verbot des Gewissenszwanges aufgrund der Unantastbarkeit des sittlichen Wertes)*.

Unangetastet bleibt dabei die Wahrung der öffentlichen Ruhe und Ordnung, die in der Berufung auf die Gewissensfreiheit nicht durch Aufhetzung anderer oder Gewaltakte gefährdet werden dürfe.[87] (*größtmögliche Achtung des nichtsittlichen Wertes der öffentlichen Ordnung*).

In der Rückschau stößt man nicht unbedingt auf allzu viele innovative Aspekte in Morus' Gewissensverständnis. Vielmehr beeindruckend erscheint die Konsequenz, die er bei der Anwendung dieser Prinzipien in seiner letzten Lebensphase an den Tag legte.

Als der ehemalige Lordkanzler beispielsweise am 3.6.1535 zu einer weiteren ‚Befragung' nach Lambeth Palace vorgeladen wurde, traf er dort auf Thomas Audley (Lordkanzler und Nachfolger des Befragten), Cuthbert Tunstall (Bischof von London), Thomas Cromwell (Privatsekretär des Königs; Generalvikar der Kirche von England) sowie die Herzöge von Suffolk und Wiltshire.[88] Man spürt geradezu den Versuch, ihn durch dieses massive Aufgebot an Prominenz erneut einzuschüchtern. Sie alle hatten den Eid auf Heinrich als neues Oberhaupt der Kirche schon geschworen, warum sollte er es ihnen nicht gleichtun? Ihm, dem getreuen Diener Seiner Majestät,[89] stellte man in aller Deutlichkeit den Zorn des Königs vor Augen, wenn er den Eid nicht leisten würde.[90]

Morus hört sich alle ihre Argumente und Drohungen in Ruhe an – und arbeitet nun seinerseits das Konzept der Gewissensbildung am eigenen Beispiel ab, indem er das Toleranzprinzip für sich in Anspruch nimmt:[91]

---

dung vom im Gewissensurteil personal begriffenen und realisierten Gebot Gottes beinhalten und damit den Verlust der sittlichen Integrität und des Seelenheils nach sich ziehen.

86 Vgl. More, Corresp. 206 (ed. Rogers 526/467–469). [Brief Margaret Ropers an Alice Arlington v. August 1534].

87 Dieser Aspekt findet sich diskutiert in *Byron*, Loyality (Anm. 8), 56–57.

88 Vgl. *Marius*, More (Anm. 78), 496–499.

89 Heinrich VIII. hatte sich im Laufe seiner Regierungszeit ausbedungen, nicht nur mit ‚Your Grace' oder ‚Your Highness' angeredet zu werden, sondern auch durch den imperialen Titel ‚Your Majesty' geehrt zu werden.

90 Vgl. *Harpsfield*, Life (Anm. 31), 175/21–23. Nicholas Harpsfield wurde 1519 in London geboren, studierte in Oxford, floh 1550 aus England und gelangte unter Queen Mary und Kardinal Reginald Pole zu großen ekklesialen Ehren und verstarb 1575. Die auf William Ropers Werk basierende und ihn vorsichtig ergänzende Lebensbeschreibung Morus' ist nicht viel später als 1557 verfasst worden.

91 Vgl. More, Corresp. 216 (ed. Rogers 555–559) (Brief an Margaret Roper v. 3.6.1535), dt. *Ruth* und *Walter F. Schirmer* [Hg. u. Üb.], Thomas Morus. Lebenszeugnis in Briefen, Heidelberg $^{2}$1984, 175–181.

• Zunächst sei ihm nicht nachzuweisen, er habe jemanden gegen seinen Willen überzeugen und so die öffentliche Ordnung sabotieren wollen (*größtmögliche Achtung des nicht-sittlichen Wertes der öffentlichen Ordnung als Hauptbedingung für die Tolerierung des Gewissensurteils*),

• zweitens habe er sein sittliches Erkenntnisvermögen mit größter Sorgfalt über Jahre herangebildet, dabei seien niemals ernsthafte Argumente aufgetaucht, die seine Überzeugung ins Wanken gebracht hätten und (*innere Beachtung der Sorgfaltspflicht bei der Gewissensbildung als Bedingung für das Vorliegen einer heilsrelevanten Gewissensentscheidung*).

• drittens korrespondiere seine Gewissensüberzeugung mit dem Allgemeinen Gesetz der Christenheit, welches gegenüber dem staatlichen Gesetz Vorrang besitze (*äußere Beachtung der Sorgfaltspflicht bei der Gewissensbildung*).

• Daher würde ein Schwur gegen sein Gewissen ihn dem Höllenfeuer überantworten (*Unantastbarkeit des sittlichen Wertes; schlechtes Gewissen indiziert einen gefährdeten Heilszustand*).

• Gleichzeitig aber verurteile er niemanden, der anderer Meinung sei (*aktive Einhaltung des Toleranzprinzip*).

Den letzten Akt dieser Episode, eben jene Anklagen, die Richard Rich als Generalstaatsanwalt gegen ihn vorbrachte,[92] offensichtlich während eines hypothetischen Gesprächs im Tower am 12.6.1535[93] ihm entlockt, kann man schließlich bei N. Harpsfield, Morus' Biographen,[94] nachlesen.

Seine Verurteilung erfolgte aufgrund dieser R. Rich gegenüber getroffenen Aussagen. In der Gerichtsverhandlung am 1.7.1535 finden sich im wesentlichen die altbekannten Argumente wieder:

Der Hauptpunkt der Anklage, die Verweigerung des Eides auf den königlichen Supremat (*1st count*) wird ergänzt durch weitere Punkte (*2nd count*), die auf eine böse Absicht schließen lassen, nämlich seine Verbindung zu John

---

[92] Die Anklage warf Morus einen achtfachen Verstoß gegen den *Act of Supremacy* vor, der sich in vier Gruppen oder Anklagepunkten (*counts*) zusammenfassen ließ. – Vgl. dazu *J. Duncan M. Derrett*, The Trial of Sir Thomas More, in: EHR 49 (1964) 454. Dieser liefert aufgrund seines Quellenvergleichs eine weitaus sorgfältiger aufbereitete Zusammenfassung des Prozesses als N. Harpsfield.

[93] An diesem Tag erschien R. Rich in der Zelle Morus' und verwickelte ihn in ein hypothetisches Gespräch: „Gesetzt den Fall, Master More, eine Parlamentsakte würde erlassen, dass das ganze Reich mich als König anerkennen sollte. Würdet ihr mich dann, Master More, als König anerkennen?" Morus bejaht diese Frage. Darauf Rich: „Nehmen wir nun einen weiteren Fall an, es würde eine Parlamentsakte erlassen, die mich zum Papst machte. Würdet ihr mich dann als Papst anerkennen?" More antwortet mit einer Gegenfrage: „Nehmet an, Master Rich, das Parlament würde ein Gesetz erlassen, dass Gott nicht Gott wäre. Würdet ihr dann sagen, Master Rich, Gott sei kein Gott?" R. Rich berichtete im Prozess, Morus gefragt zu haben, warum er den König nicht als Oberhaupt der Kirche von England anerkennen würde, so wie er ihn (Rich) als König anerkennen würde. Darauf habe Morus, so Rich, erwidert, dass zwar ein König vom Parlament ernannt und auch abgesetzt werden könne, nicht aber das Oberhaupt der Kirche. – Vgl. hierzu *Heinrich*, Morus (Anm. 21), 133. Als Quelle hierfür dient *Harpsfield*, Life (Anm. 31), 181/24–183/7.

[94] Vgl. *Harpsfield*, Life (Anm. 31), 183/15–192/19.

Fisher, der bereits als Verräter überführt sei, sowie seine beharrliche Weigerung, eine klare Aussage zu machen.[95]

Morus hält dagegen, der Austausch mit Fisher habe niemals etwas Anstößiges enthalten, ferner habe er nie jemanden aufgehetzt (*bedingtes Toleranzprinzip)*. Sein Sinnen sei ganz auf den Dienst an Gott und die Passion gerichtet. Jeder Untertan sei letztlich an sein Gewissen (= inneres Urteil) gebunden, solange seine Überzeugung kein öffentliches Ärgernis errege.[96]

Damit zerfällt der Versuch seitens der Anklage, die Gewissenshaltung (= Äußerung seiner sittlichen Überzeugung) des Angeklagten als für das Gemeinwohl schädlich darzustellen, was letztlich auf die Unterstellung eines bösen Willens (und einer verräterischen Grundhaltung) hinausläuft. Auch ein weiterer Anklagepunkt, der sich auf den Kontakt mit Fisher bezog, wurde schließlich aufgrund der berechtigten und klug vorgebrachten Einwände des Angeklagten fallengelassen.[97]

Man eröffnete das Verfahren schließlich auf der Basis der Aussage R. Richs, der Morus am 12. Juni in seiner Zelle aufgesucht und in das erwähnte Gespräch verwickelt hatte. Dabei sei von Seiten Morus' der Satz gefallen: *Ebenso wenig kann das Parlament den König zum Oberhaupt der Kirche machen.*

Damit hätte Morus eindeutig die Kompetenz des Parlamentes auch in geistlichen „nationalen" Angelegenheiten und damit einen wesentlichen Bestandteil des Gesetzes offen angezweifelt.[98] Morus reagiert auf diese Aussage hin gereizt, er fragt die Richter, warum er nach so langer Zeit ausgerechnet Rich seine wahre Überzeugung kundtun würde (so berichtet Roper später).[99] Doch auch die weiteren Einwände des Angeklagten hinsichtlich seiner eigenen nicht vorhandenen Böswilligkeit (= Voraussetzung für das Greifen des Hochverratsparagraphen) fanden bei der Jury kein Gehör. Man befand ihn für schuldig.[100]

---

[95] Vgl. *Derrett*, Trial (Anm. 92), 454.

[96] Vgl. *Derrett*, Trial (Anm. 92), 459. Dort finden sich nähere Hinweise auf den Gewissensrückbezug von Morus (ebd. Anm. 5). J.D.M. Derrett sieht hier die wahrhaftige und unabhängige Überzeugung („true and independent opinion") des Menschen repräsentiert bzw. ausgedrückt.

[97] Vgl. ebd., 462.

[98] Vgl. ebd., 463–465.

[99] „Can it therefore seeme likely vnto your honorable Lordshipps that I wold, in so wyghty a cause, so vnadvisedly overshootte my self as to trust master Rich, a man of me alwaies reputed for one of so litle truth, as you lordshipps haue herad, So farre aboue my suoeraigne Lord the kinge, or any of his noble Councellours, that I wold vnto him vtter the secreates of my consciens towchinge the kings supremacye…" – *Roper*, More (Anm. 26), 88/10–16.

[100] Vgl. *Derrett*, Trial (Anm. 92), 467.

## 5. Fazit

Diese Schlussepisode jener tragischen Zuspitzung offenbart uns nicht nur das klare Zeugnis eines Menschen, eines Politikers und Rechtsanwalts, der bei seiner Gewissensüberzeugung blieb bis zur letzten Konsequenz, seiner Hinrichtung durch das Beil am 6.7.1535, sondern einen Boten der humanistischen Renaissance, auf der letztlich unsere moderne Wertschätzung der Größe ‚Gewissen' (im Sinne von ‚Herz') als Fokus der menschlichen Würde ruht.

Morus hatte die scholastische Position verinnerlicht, die eine Gefährdung des sorgfältig herangebildeten ‚guten Gewissens' mit einer Gefahr für das Seelenheil identifizierte.

Er hatte die Erfahrung eines Rechtsanwaltes und eines Gelehrten, der mit schwierigen Wertabwägungen vertraut war.

Er glaubte fest an die Würde des menschlichen Gewissens (humanistische Position mit entsprechenden normativ-ethischen Konsequenzen).

Auf diesen Einflüssen seiner unterschiedlichen formativen Phasen (scholastische, humanistische und juristische) basiert also die letztendlich uneinnehmbare Festung seiner Gewissensüberzeugung und ringt selbst dem größten Kritiker seiner Wertabwägung noch heute wenn nicht Bewunderung, so doch zumindest Achtung ab.

*Zusammenfassung*: Der Fall des oftmals als ‚Märtyrer des Gewissens' bezeichneten Lordkanzlers Thomas Morus gilt sicherlich als einer der prominentesten Autoritätskonflikte der Geschichte: Sollte Morus als treuer Untertan seines Königs den gesetzlich geforderten Eid auf den Supremat Heinrichs VIII. über die Kirche von England leisten oder dem anders lautenden Urteil seines Gewissens folgen? Der vorliegende Beitrag will nicht etwa den Ablauf dieses Konfliktes minutiös nachzeichnen, sondern sich vielmehr auf die Suche nach den formativen Hintergründen der Hauptkontrahenten Morus und Heinrich machen. Hier treffen zwei Männer *der Renaissance* aufeinander, die in unterschiedlicher Weise durch den Humanismus auch in ihrem Gewissensverständnis beeinflusst waren, das sich im Laufe ihrer charakterlichen und intellektuellen Formation herangebildet hat. Die Betrachtung dieses Entwicklungsprozesses auf beiden Seiten soll zum Hauptparadigma einer kurzen Analyse der gewissensrelevanten Aussagen des Souveräns und seines um äußerste Loyalität bemühten Dieners erhoben werden.

*Abstract*: The case of Thomas More, Lord Chancellor of England, who has often been called a „martyr of conscience", is certainly one of the most prominent conflicts of conscience in history. Should he, as a loyal subject of his king, take the legally required Oath of Supremacy recognizing Henry VIII as the supreme head of the Church of England, or follow the contrary judgment of his conscience? This essay does not try to trace the course of this conflict in minute detail, but seeks instead to explore the formative backgrounds of the adversaries, Thomas More and Henry. In this conflict two Renaissance men clash who were influenced by humanism in different ways. This also affected their own understanding of conscience, an understanding which developed in the course of each one's personal and intellectual formation. The examination of this developmental process on both sides serves as a central paradigm for analysing the conscience-relevant statements of the sovereign and his servant who is making every effort to be utterly loyal.

# IV.

# MODERNE

# John Henry Newman und Ignaz von Döllinger – Papstdogmen und Gewissen

*von Franz Xaver Bischof*

„Ich glaube, und Sie wahrscheinlich auch, dass die Situation der katholischen Kirche seit Jahrhunderten nie so gefährlich war wie zum jetzigen Zeitpunkt. [...] Jeder von uns, die wir Theologen der Kirche sind, sollte das Gewicht seines Zeugnisses [...] auf die Waagschale werfen. Ihre Stellung in der Kirche ist so angesehen, dass Ihr Schweigen zur Falle für Tausende wird. Man wird sagen: Wer schweigt, stimmt zu. Und es ist doch unmöglich, dass Sie die Auffassung von Manning und Dechamps teilen. Unter den deutschen Theologen findet sich mit Ausnahme einiger Jesuitenschüler niemand von Rang, der das neue Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit, das uns aufgezwängt werden soll, nicht verabscheut und missbilligt. Natürlich erlaube ich mir kein Urteil über die Gründe, weshalb Sie bisher geschwiegen haben. Aber ich glaube, die Krise ist so nahe, dass diese Gründe ihr Gewicht verloren haben dürften. Neutralität kommt in diesem Fall der Lauheit gleich. Aber wenn Sie sich äußern, dann lassen Sie ‚die Trompete klar und laut erschallen' [vgl. 1 Kor. 14,8] und glauben Sie, eine solche großartige Gelegenheit, der Sache der Kirche einen Dienst zu erweisen, kommt nicht wieder."[1]

Mit diesen Worten beschwor der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger[2] am 19. März 1870 John Henry Newman[3], er solle gegen die zu er-

---

1 Döllinger an Newman, Munich, 19. March [18]70, in: *Charles Stephen Dessain / Thomas Cornall* (Ed.), The Letters and Diaries of John Henry Newman, Bd. 25, Oxford 1973, 84: „In my opinion, and probably in yours too, the situation of the catholic Church has not been dangerous in the last for centuries than it is at present. [...] Every one of us, who are the theologians of the church, ought to cast the weight of his testimony [...] into the scales of balance. Your position in the church is such a high one, that your silence becomes a snare for thousands. It will be said: qui tacet, consentit. And yet it is impossible that you should be of one mind with Manning und Dechamps. Among the theologians of Germany, except a few disciples of the Jesuits, there is not one man of some note who does not abhor and deprecate this new dogma of personal infallibility, which is to be forced upon us. Of course I don't pretend to judge of the reasons which you may have had to remain silent up to this moment. But I think, the crisis is so near, that those reasons must now have lost their weight. Neutrality in such a case is too near akin to the lukewarmness, but if you speak out, then let ‚the trumpet give a clear and certain sound' and believe such a splendid opportunity to do signal service to the cause of the Church will not be offered again."

2 Ignaz von Döllinger (1799–1890), führender katholischer Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, 1822 Priester, 1826–1871 Professor für Kirchengeschichte in München, 1871 wegen seiner Ablehnung der neuen Dogmen über den päpstlichen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit exkommunziert, 1871/72 Rektor der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1873–1890 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Über ihn: *Franz Xaver Bischof*, Theologie und

wartende Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit Stellung beziehen. Selber stand der Münchner Kirchenhistoriker damals auf dem Höhepunkt seines publizistischen Kampfes gegen das Konzil, nachdem er im Januar und März 1870 unter seinem Namen öffentlich Stellung bezogen hatte und europaweit zur Symbolfigur des Widerstands gegen die Papstdogmen geworden war.[4]

Der englische Theologe verwies in seiner Antwort auf den vertraulichen Brief an den Bischof von Birmingham, William Bernard Ullathorne[5], der wenige Wochen zuvor in die Presse gelangt war und über England hinaus Aufsehen erregte. Darin hatte sich Newman klar gegen eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgesprochen, welche eine „angriffslustige und anmaßende Partei" zum Schaden der Kirche durchsetzen wolle; er hatte dem Bischof auch seine Sorge mitgeteilt, „Entscheidungen verteidigen zu müssen, die vielleicht für mein Privaturteil nicht schwierig sind, sich jedoch historischen Tatsachen gegenüber logisch sehr schwer verteidigen lassen"[6]. Der Brief, schrieb Newman nach München, erfülle den Zweck, um den Döllinger gebeten habe und fügte bei – seine spätere Position gleichsam vorwegnehmend und mit feiner Spitze gegen den deutschen Theologen: „Ich gehe davon aus, dass es auf allen Konzilien Intrigen, Gewalt, Taktieren gegeben hat, weil die Wahrheit in irdischen Gefäßen enthalten ist. Aber Gott setzt sich durch. Ich

Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (MKHS 9), Stuttgart/Berlin/Köln 1997 (Lit.); Ignaz von Döllinger (1799–1890). Kirchenhistoriker, Ökumeniker, Akademiepräsident. Aus Anlaß seines 200. Geburtstags (Sonderheft der Münchener Theologischen Zeitschrift, hg. von *Manfred Weitlauff*), St. Ottilien 1999; *Horst Fuhrmann*, Ignaz von Döllinger. Ein exkommunzierter Theologe als Akademiepräsident und Historiker (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-Historische Klasse 157), Stuttgart/Leipzig 1999, 3–36; *Victor Conzemius*, Ignaz von Döllinger (1799–1890). Una Sancta Catholica auf dem Prüfstand, in: *ders.*, Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile, Freiburg/Basel/Wien 2002, 83–104; *Peter Neuner*, Ignaz von Döllinger. Katholizität und Antiultramontanismus, in: *Peter Neuner / Gunther Wenz* (Hg.), Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 75–93.

3 John Henry Newman (1801–1890), einer der bedeutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts, 1825 anglikanischer Priester, 1845 Konversion zur katholischen Kirche, 1847 katholischer Priester, von ultramontaner Seite schwer angefeindet, 1879 Erhebung zum Kardinal, damit kirchliche Rehabilitation. Über ihn: *Roman Siebenrock*, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-historische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans (Internationale Cardinal Newman-Studien. 15. Folge), Sigmaringendorf 1996; *Günter Biemer*, Die Wahrheit wird stärker sein. Das Leben Kardinal Newmans, Frankfurt/Main 2000; *ders.*, John Henry Newman. Heiligkeit und Wachstum, in: *Neuner / Wenz*, Theologen des 19. Jahrhunderts (Anm. 2), 127–143; *Victor Conzemius*, John Henry Newman. Kirchenvater der Neuzeit, in: *ders.*, Gottes Spurensucher (Anm. 3), 105–114.

4 *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 122–232: 210–222.

5 William (Ordensname: Bernard) Ullathorne (1806–1889), 1824 Benediktiner in Downside, 1831 Priester, 1850–1889 Bischof von Birmingham. Über ihn: *Charles Burns*, in: LThK$^3$, Bd. X, 353f.

6 Newman an Bischof Ullathorne, 28. Januar 1870, gedruckt in: *John Henry Kardinal Newman*, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, übersetzt von *Maria Knöpfler* (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman, Bde. 2–3), Mainz $^2$1957, 543f: 543.

glaube nicht, dass in dieser Hinsicht das Vatikanische oder das Florentiner Konzil schlechter ist als das zweite oder dritte Allgemeine Konzil. Und die Väter des vierten haben auf das Wort eines Papstes gleichsam eine Kehrtwendung vollzogen."[7]

## 1. Der historische Kontext: Die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils (1869/70)

Wovor Newman gewarnt und wogegen Döllinger bis zuletzt angekämpft hatte, trat ein. Das I. Vatikanische Konzil, das am 8. Dezember 1869 eröffnet worden war, stand von Anfang an unter der Signatur kirchlicher Selbstbehauptung im Zeichen der Autorität und der Defensive gegen die durch Aufklärung und Revolution geprägte Moderne. Die Unfehlbarkeitsfrage, die offiziell nicht Thema des Konzils war, aber seit Februar 1869 die europäische Öffentlichkeit stark polarisiert hatte, spaltete die Konzilsväter in zwei antagonistische Blöcke: eine Mehrheit von Infallibilisten und eine anti-infallibilistische Minderheit, die beide jedoch keine homogenen Gruppen bildeten. Die Majorität wurde von einer extrem infallibilistischen *pressure group* um Erzbischof Henry Edward Manning[8] von Westminster und Bischof Ignatius Senestrey[9] von Regensburg angeführt, zu der auch Erzbischof Victor Auguste Dechamps[10] von Mecheln gehörte. Diese Gruppe erfreute sich während des ganzen Konzils der aktiven Unterstützung Papst Pius' IX.[11] und betrieb zielgerichtet die Kampagne für die päpstliche Unfehlbarkeit. Die Mehrheit der Bischöfe hingegen verhielt sich zunächst abwartend. Sie ließ sich aber unter dem Eindruck der öffentlichen Polarisierung während des Konzils und weil sie mentalitätsmäßig auf Stärkung des Autoritätsprinzips ausgerichtet war, bis Januar 1870 von der Notwendig-

---

7 Newman an Döllinger, Birmingham, 9. April 1870. Bayerische Staatsbibliothek München, Handschriftenabteilung. Döllingeriana II: „I suppose in all Councils there has been intrigue, violence, management, because the truth is held in earthen vessels. But God over rules. I do not see that the Vatican Council or the Council of Florence, is worse than the 2nd General Council in this respect, or than the 3rd. And the Fathers of the 4th may be said to have turned round at the word of a Pope."

8 Henry Edward Manning (1808–1892), 1833 anglikanischer Priester, 1851 Konversion zur katholischen Kirche, 1851 katholischer Priester, 1865 Erzbischof von Westminster, 1875 Kardinal. Über ihn: *Günter Biemer*, in: LThK$^3$, Bd. VI, 1283.

9 Ignatius von Senestrey (1818–1906), 1842 Priester, 1858–1906 Bischof von Regensburg. Über ihn: *Karl Hausberger*, in: LThK$^3$, Bd. IX, 461.

10 Victor Auguste Dechamps (1810–1883), 1834 Priester, 1835 Redemptorist, 1865 Bischof von Namur, 1867 Erzbischof von Mecheln und Primas von Belgien. Über ihn: *Bruno Hidber*, in: LThK$^3$, Bd. III, 48.

11 Über Pius IX. (1846–1878) neben den Würdigungen in den theologischen Nachschlagewerken LThK$^3$, Bd. VIII, 330–333 (*Roger Aubert*) und RGG$^4$, Bd. VI, 1367–1369 (*Claus Arnold*): *Giacomo Martina*, Pio IX, 3 Bde. (MHP 38, 51, 58), Roma 1974–1990.

keit der Unfehlbarkeitsdefinition überzeugen.[12]

Am 6. März 1870 ließ Pius IX. dem Kirchenschema, das in Kapitel 11 den päpstlichen Jurisdiktionsprimat behandelte, neu ein Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit einfügen. Und am 29. April entschied der Papst, das Kapitel über den päpstlichen Primat aus dem Kirchenschema herauszulösen und vorrangig zu behandeln. Die konziliare Diskussion hierüber kreiste in der Hauptsache um das Für und Wider einer klaren Einbettung der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Konsens der Gesamtkirche, brachte aber keine Annäherung der Standpunkte. Bei der Vorabstimmung am 13. Juli verharrten 88 von 601 Konzilsvätern in der Opposition und stimmten gegen eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Das bewirkte eine weitere Verhärtung bei Pius IX. Er befahl am folgenden Tag, einen verschärfenden Zusatz in die Unfehlbarkeitsformel einzufügen, welcher den Satz, dass Definitionen des Papstes *ex sese* unfehlbar seien, mit der Formulierung *non autem ex consensu Ecclesiae* präzisierte. 56 Minoritätsbischöfe bestätigten und erneuerten am Vortag der entscheidenden Abstimmung ihr *non placet*. Sie taten dies in einer schriftlichen Erklärung, da sie ihre Neinstimme, wie sie anführten, aus Taktgründen nicht in Gegenwart des Papstes abgeben wollten. Dann reisten sie vorzeitig aus Rom ab oder blieben der Schlussabstimmung fern.[13] Am 18. Juli 1870 verabschiedete das Konzil dann die dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*, welche in vier Kapiteln die Einsetzung des Primats Petri durch Christus, die Fortdauer des Primats in den römischen Bischöfen und neu den päpstlichen Jurisdiktionsprimat und die päpstliche Unfehlbarkeit als geoffenbarte Wahrheiten lehramtlich verbindlich festschrieb: „Der heilige Apostolische Stuhl und der römische Bischof", heißt es, „hat über den gesamten Erdkreis den Primat inne. [...] Demnach lehren und erklären wir, dass die römische Kirche auf Anordnung des Herrn über alle anderen Kirchen den Vorrang der ordentlichen Gewalt besitzt, und dass diese Jurisdiktionsgewalt des römischen Bischofs, die wirklich bischöflich ist, unmittelbar sei. Ihr gegenüber sind die Hirten und Gläubigen unabhängig von Ritus und Rang, je einzeln oder in ihrer Gesamtheit, zur hierarchischen Unterordnung und zu echtem Gehorsam verpflichtet."[14] Der römische Bischof besitzt die „volle und höchste Jurisdiktionsgewalt über die universale Kirche, und zwar nicht nur in Fragen des Glauben und der Sitten, sondern auch in Disziplinar- und Leitungsfragen der über die ganze Erde ausgebreiteten Kirche."[15] Wenn er „ex cathedra spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, eine Glaubens-

[12] Zum I. Vatikanischen Konzil: *Klaus Schatz*, Vaticanum I 1869–1870, 3 Bde., Paderborn/München/Wien/Zürich 1992–1994; *Franz Xaver Bischof*, Art. Vatikanum I, in: RGG[4], Bd. VIII, 896–901 (Lit.).

[13] Vgl. *Schatz*, Vaticanum I (Anm. 12), III, 14–171.

[14] Dogmatische Konstitution *Pastor aeternus* vom 18. Juli 1870, in: *Josef Wohlmuth* (Hg.), Dekrete der Ökumenischen Konzilien III, Paderborn/München/Wien/Zürich 2002, 811–816: 813f.

[15] Ebd., 814.

oder Sittenlehre sei von der gesamten Kirche festzuhalten, dann vermag er dies durch göttlichen Beistand, der ihm im seligen Petrus verheißen ist, mit jener Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte. Und deshalb sind solche Definitionen des römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich."[16]

Tags darauf brach zwischen Frankreich und Deutschland der Krieg aus. Nach dem Abzug der französischen Truppen erfolgten am 20. September die Einnahme der Stadt Rom und die Kapitulation des päpstlichen Heeres. Das Ende des Kirchenstaats war gekommen. Einen Monat später, am 20. Oktober 1870, vertagte Pius IX. das Konzil, das zwischenzeitlich noch zweimal getagt hatte, auf unbestimmte Zeit.[17]

## 2. Die Papstdogmen – eine Frage des Gewissens oder eine Frage des Gehorsams?

Obschon sie sich nur zweimal trafen und ihr Briefwechsel spärlich ist, stimmten Döllinger und Newman nicht nur in grundlegenden Fragen überein, sondern waren sich dieser Übereinstimmung auch bewusst: Beispielsweise hinsichtlich der Aufgabe und Methode der Theologie, der Bejahung der Wissenschaft, der Bejahung der Freiheit und modernen Kultur, der ökumenischen Sensibilität und ihres Problembewusstseins in Bezug auf die Aufgabe von Kirche und Christentum in einer rasch sich verändernden Welt.[18] Wie war es aber möglich, dass trotz der Übereinstimmung in wichtigen Fragen und trotz gemeinsamer Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit im Vorfeld der Definition Döllinger die neuen Dogmen verwarf, während Newman sie akzeptieren konnte, ja er es war, der nach Auffassung Günter Biemers „deren wirkungsvollste Verteidigung"[19] schrieb?

---

16 Ebd., 816.

17 Vgl. *Schatz*, Vaticanum I (Anm. 12), III 207–212.

18 Zum Verhältnis Döllinger-Newman: *Heinrich Fries*, Newman und Döllinger, in: Newman Studien 1 (Veröffentlichungen des Cardinal Newman Kuratoriums), Nürnberg/Bamberg/Passau 1948, 29–76; *Victor Conzemius*, Lord Acton, Ignaz von Döllinger und John Henry Newman. Lebenssituationen und Kirchenkonflikte, in: *Günter Biemer / Heinrich Fries* (Hg.), Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman. Newmans Teaching on Christian Holiness (Internationale Cardinal-Newman-Studien 12), Sigmaringendorf 1988, 83–102; *ders.*, Newman und Döllinger. Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche, in: StZ 206 (1988) 723–732; *Wolfgang Klausnitzer*, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich (Innsbrucker theologische Studien 6), Innsbruck/Wien/München 1980; *Siebenrock*, Wahrheit (Anm. 3), 31–35.

19 *Biemer*, Heiligkeit und Wachstum (Anm. 3), 130.

### 2.1 Döllinger und der „feste Boden der Geschichte“

Für Döllinger bildete das I. Vatikanische Konzil die entscheidende Zäsur in einer Entwicklung, die um 1850 eingesetzt hatte und die ihn vom kämpferischen Katholizismus und von den konfessionspolemischen Anfängen früherer Jahrzehnte mehr und mehr entfernte. Als Haupttriebfedern wirkten die Einsicht in die Notwendigkeit einer Verbindung der katholischen Theologie mit der in voller Entfaltung begriffenen historisch-kritischen Wissenschaft, sein mit Newman geteiltes Bemühen, die Inferiorität der Katholiken auf allen Gebieten des Geistes zu überwinden sowie die Sorge vor einer politisch-kulturellen Abschließung, die in ein katholisches Getto geführt hätte und dann ja auch tatsächlich führte.[20] Seit seiner Stellungnahme 1861 zur Frage des Kirchenstaats, den er in Übereinstimmung mit Newman für entbehrlich hielt, geriet er in steigendem Maß in Konflikt mit dem kirchenpolitischen Kurs in Rom.[21] Seine *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*[22] auf der Münchner Gelehrtenversammlung 1863 machte vollends klar, dass seine Theologie und sein Verständnis von Kirche und ihrer Aufgabe in der Welt sich je länger desto weniger mit den Interessen und Zielvorstellungen jener ultramontanen Richtung in der Kirche deckten, die in der zweiten Jahrhunderthälfte zur Herrschaft gelangte und sich zu Unrecht, wie er meinte, mit der Kirche identifizierte.[23] Unter diesen nach seiner Überzeugung denkbar ungünstigen Bedingungen sah sich Döllinger mit dem I. Vatikanischen Konzil konfrontiert. In richtiger Einschätzung der Situation befürchtete er von diesem Konzil eine Steigerung der päpstlichen Gewalt und Ausweitung des römischen Zentralismus. Der erbittert geführte publizistische Kampf gegen das Konzil verfehlte jedoch sein eigentliches Ziel und brachte ihn in Gegensatz auch zu solchen Bischöfen, die von ihm theologisches Argumentationsmaterial für ihren Widerstand in der Konzilsaula erwarteten.[24]

Unsicher, wie er sich verhalten sollte, suchte Döllinger nach dem 18. Juli 1870 zunächst nur jene Bischöfe zu unterstützen, die gleich ihm in der Oppo-

---

[20] Zur Entwicklung Döllingers zwischen 1850 und dem Ende der 1860er Jahre: *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 41–121.

[21] Die berühmten Vorträge Döllingers zur Kirchenstaatsfrage vom 5. und 9. April 1861 sind gedruckt in: *Johann Joseph Ignaz von Döllinger*, Kirche und Kirche, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München [2]1861, 666–684.

[22] Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten vom 28. September bis 1. Oktober 1863, hg. von *Pius Gams*, Regensburg 1863, 25–29. Kommentierter Nachdruck des Erstdruckes von 1863, in: *Bernd Moeller* (Hg.), Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927 (Bibliothek der Geschichte und Politik 22), Frankfurt 1994, 444–477.

[23] Zur römischen Reaktion auf die Münchner Gelehrtenversammlung und dem päpstlichen Breve *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863: *Bischof*, Döllinger (Anm. 2), 95–105.

[24] Ebd., 122–232. – Vgl. auch den zweiten Band der Korrespondenz: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890, hg. von *Victor Conzemius*, München 1965.

sition gegen die Konzilsbeschlüsse verharrten. Eine neue Situation entstand, als das Konzil wider Erwarten nicht fortgesetzt wurde und die Oppositionsbischöfe – um ein Schisma zu verhindern – sich nach und nach auf den Boden der Konzilsbeschlüsse stellten. Sie eskalierte, als der Münchner Erzbischof Gregor von Scherr[25] am 20. Oktober 1870 von den Professoren der Theologischen Fakultät der Universität München die Anerkennung der Konzilsbeschlüsse verlangte. Döllinger erklärte, um seiner eigenen Glaubwürdigkeit willen keine „einfache Unterwerfungserklärung" abgeben zu können, nachdem er öffentlich und wiederholt „die entgegengesetzte Lehre behauptet und mit vielen Gründen belegt habe.[26] Er suchte Zeit zu gewinnen und bat den Erzbischof wiederholt um Fristerstreckung zur Überprüfung der eigenen Erkenntnisse.

Das war nicht nur Hinhaltetaktik, auch wenn nicht bekannt ist, wann Döllinger jene von Luise von Kobell[27] berichtete „ganz schlaflose Nacht" in seinem Leben gehabt hat, in welcher er sein Gewissen „wegen des Unfehlbarkeits-Dogma erforschte, hin und her sann und zu der Überzeugung gelangte", er „dürfe und könne nicht zu der Infallibilisten-Partei übergehen".[28] Jenseits vordergründiger Motive – Angst vor einem Gesichtsverlust, Unbelehrbarkeit des auf seine Erkenntnis pochenden Professors – waren es historisch-theologische Gründe, weshalb Döllinger den neuen Papstdogmen nicht zustimmen konnte. Ihm ging es um die Kontinuität der kirchlichen Glaubenstradition, die er durch eine einseitig auf das römische Papsttum fixierte Ekklesiologie in Frage gestellt sah. Die neuen Papstdogmen, so wörtlich, hätten den altkirchlichen Episkopat, „dem nach dem Urteile der Kirchenväter die höchste Bedeutung und Autorität in der Kirche zukommt, zu einem wesenlosen Schatten verflüchtigt. Denn zwei Bischöfe in demselben Sprengel, einen, der zugleich Papst ist, und einen, der bloß Bischof ist, wird doch niemand für denkbar halten, und ein päpstlicher Vikar oder Diöcesan-Commissär ist eben kein Bischof, kein Nachfolger der Apostel. [...] Der ganze Trost, der den um den Verlust ihrer altkirchlichen Würde trauernden Prälaten gespendet wurde, beschränkte sich darauf, daß im Decrete gesagt wurde, die bischöfliche Gewalt sei eine ‚ordentliche' (nämlich eine potestas ordinaria subdelegata, wie die rö-

---

[25] Gregor von Scherr (1804–1877), 1829 Priester, 1832 Benediktiner in Metten, 1856 Erzbischof von München und Freising, gehörte während des Konzils zur Konzilsminorität: Über ihn: *Anton Landersdorfer*, Gregor von Scherr (1804–1877). Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 9), München 1995.

[26] Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 29. Januar 1870, in: Aktenstücke des Ordinariates des Erzbisthums München und Freising betreffend das allgemeine Vatikanische Concil, Regensburg/NewYork/Cincinnati 1871, 97f.

[27] Über Luise von Kobell (1827–1901): *Käte Lorenzen*, in: NDB, Bd. IV, 413f; *Wilhelm Kosch*, Deutsches Literaturlexikon[3], Bd. VIII, 1442.

[28] *Luise von Kobell*, Ignaz von Döllinger. Erinnerungen, München 1891, 8.

mischen Canonisten sich auszudrücken pflegen), und der Papst rechne es zu seiner Aufgabe, sie zu unterstützen, was mit einem verstümmelten Ausspruche Gregor's des Großen belegt wurde, einer Stelle, die, wenn man sie nebst anderen vollständig angeführt hätte, freilich der Welt gezeigt haben würde, daß dieser Papst des siebenten Jahrhunderts einen solchen Universal-Episkopat, wie man ihn jetzt aufgerichtet hat, mit dem tiefsten Abscheu, als eine blasphemische Usurpation von sich wegwies."[29] Die päpstliche Unfehlbarkeit aber sei, so Döllinger, „durch eine lange Kette berechneter Erdichtungen und Fälschungen [des Mittelalters, insbesondere durch die pseudoisidorischen Dekretalen] in die Kirche eingeführt worden"[30] – ein Befund, der so nicht zutrifft, wie die neuere Forschung nachgewiesen hat.[31]

Als der Münchner Erzbischof, von den Ereignissen überfordert, ultimativ auf einer raschen Entscheidung beharrte, antwortete Döllinger am 31. März 1870: „Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen."[32] Als Christ lehnte er sie ab, weil sie „unverträglich mit dem Geiste des Evangeliums und mit den klaren Aussprüchen Christi und der Apostel" sei; als Theologe sah er sie in Widerspruch zur „gesammte[n] echte[n] Tradition der Kirche"; als Historiker war er überzeugt, „dass das beharrliche Streben, diese Theorie der Weltherrschaft zu verwirklichen, Europa Ströme von Blut gekostet, ganze Länder verwirrt und heruntergebracht, den schönen organischen Verfassungsbau der älteren Kirche zerrüttet und die ärgsten Mißbräuche in der Kirche erzeugt, genährt und festgehalten hat"; als Staatsbürger fürchtete er, dass die Lehre „mit ihren Ansprüchen auf Unterwerfung der Staaten und Monarchen und der ganzen politischen Ordnung unter die päpstliche Gewalt, und durch die eximirte Stellung, welche sie für den Klerus fordert,"[33] nur Zwietracht zwischen Staat und Kirche und zwischen Geistlichen und Laien säen könne.

Die Antwort macht ein Zweifaches deutlich. Dass Döllinger erstens die Konzilsbeschlüsse und ihre Wirkung im Sinne eines extremen Papalismus (über-)interpretierte. Dabei konnte er sich allerdings auf die maximalistischen Auslegungen markanter Majoritätsbischöfe berufen, etwa auf Erzbischof Manning, aber auch auf einflussreiche Theologen wie Constantin von

---

[29] Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 28. März 1871. Original verschollen. Druck in: Augsburger Allgemeine Zeitung, 31. März 1871, Nr. 90, 1557–1560. Nachdruck in: *Ignaz von Döllinger*, Briefe und Erklärungen von J. von Döllinger über die Vatikanischen Decrete 1869–1887, hg. von *Franz Heinrich Reusch*, München 1890, 73–92: 82f.

[30] Ebd., 85.

[31] Dazu vor allem: *Horst Fuhrmann*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, 3 Bde. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 24/I–III), Stuttgart 1972, besonders I 38; *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 150–153.

[32] Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 28. März 1871 (Anm. 29), 91.

[33] Ebd., 91f.

Schäzler[34], ganz zu schweigen von ultramontanen Blättern wie dem *Univers*, der *Dublin Review*, der *Civiltà Cattolica* – mit dem Unterschied allerdings, dass deren Fehldeutungen niemand geahndet hat.[35] Und zweitens, dass der eigentliche Grund, der seinen Gewissenskonflikt letztlich unüberwindlich machte, seine in langjähriger Arbeit gewonnene Überzeugung war, dass die Konzilsbeschlüsse mit der „geschichtlichen Wahrheit" unvereinbar seien. Jedenfalls behandelte er die Angelegenheit, wie er an Erzbischof Scherr schrieb, als eine „rein geschichtliche Frage, welche denn auch einzig mit den hiefür zu Gebote stehenden Mitteln und nach den Regeln, welche für jede historische Forschung, jede Ermittelung vergangener, also der Geschichte angehöriger Thatsachen gelten, behandelt und entschieden werden muß."[36] Aus dieser Position glaubte er den historischen „Beweis" führen zu können, dass, wie er meinte, nicht nur ein neuer Glaubensartikel definiert, sondern ein Bruch mit der kirchlichen Tradition herbeigeführt worden sei. Während er die Zuständigkeit, über das Ergebnis des historischen Befunds ein Urteil zu fällen, dem Historiker und nur dem Historiker zusprach, hatte das gewonnene Ergebnis doch auch für den historischen Theologen Döllinger dogmatische Qualität. Seiner Auffassung nach war durch die Konzilsbeschlüsse die Kontinuität mit der Lehre der Apostolischen Kirche preisgegeben und der Episkopat nach altkirchlichem Verständnis aufgehoben worden. Historische Erkenntnis hinderte den Theologen Döllinger, dogmatische Beschlüsse anzuerkennen, die nach seiner Auffassung, wie er noch 1887 an Erzbischof Steichele schrieb, „dem festen Boden der Geschichte"[37] entgegen waren. Historische Erkenntnis aber auch, die hauptsächlich begründet war in Döllingers Verständnis der mittelalterlichen Fälschungen und der davon abgeleiteten Folgen für die Entwicklung des Primats im zweiten Jahrtausend.[38]

### *2.2 Newman und die Lehre von der organischen Entwicklung der Kirche*

In einer ganz anderen Situation befand sich Newman! Er hatte in den 1830er Jahren in England zu den führenden Mitgliedern der Oxfordbewegung gehört, die mit ihrer Anerkennung der apostolischen Sukzession der Ämter, der Wirk-

---

[34] *Constantin von Schaezler*, Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen. Eine Erklärung der ersten dogmatischen Constitution des vaticanischen Concils über die Kirche, Freiburg 1870. – Über Constantin von Schäzler (1827–1880): *Vincent Berning*, in: LThK$^3$, Bd. IX, 114f.

[35] Zu den maximalistischen Interpretationen der Konzilsbeschlüsse: *Schatz*, Vaticanum I (Anm. 12), III, 284–288.

[36] Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 28. März 1871 (Anm. 29), 88.

[37] Döllinger an Erzbischof Steichele, München, 1. März 1887, in: *Döllinger*, Briefe und Erklärungen (Anm. 29), 129–143: 137.

[38] Zum Ganzen ausführlich: *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 260–273.

samkeit der Sakramente, der Bedeutung der Tradition, eine Reform der anglikanischen Kirche bezweckte.[39] Unter dem Eindruck des Studiums der Kirchenväter war Newman jedoch in Zweifel an der anglikanischen Kirche und ihrer Theologie als der *via media* zwischen Rom und Genf geraten. Er erarbeitete deshalb Kriterien einer authentischen Lehrentwicklung und erprobte sie an der Geschichte des Christentums, insbesondere der Väterzeit. In *An Essay on the Development of Christian Doctrine*[40] formulierte er 1845 die Lehre von der Entwicklung der christlichen Lehre, wonach die Glaubenslehre, von Gott der lebendigen Kirche anvertraut, sich nach den Gesetzen der Geschichte entwickelt, unter Wahrung ihrer Identität. Das führte ihn zur Überzeugung, dass es keine *via media* im Verhältnis zur Wahrheit der Offenbarung gibt und dass die Kirche von Rom, die „eine wahre Herde Jesu Christi“[41] sei. Newman zog nach längerer äußerer Auseinandersetzung und innerer Gewissensprüfung die Konsequenz aus dieser Glaubenseinsicht. 1845 leistete er, wie er in seiner Autobiographie schrieb, das „große Opfer [...] zu dem Gott mich rief“[42] und konvertierte zur katholischen Kirche.

An dieser einmal gewonnenen Glaubensgewissheit hielt Newman zeitlebens fest, obschon er in seiner katholischen Zeit von seinen Glaubensbrüdern wegen der Übereinstimmung mit Positionen des liberalen Katholizismus massiv angefeindet wurde, obschon der englische Episkopat auf Betreiben Mannings seine Bemühungen, die englischen Katholiken an das geistige Leben der Nation anzuschließen, vereitelte, und obschon er in der Definition des Primats und der Unfehlbarkeit des Papstes eine papalistische Überakzentuierung sah.[43] „Entgegen allen Gerüchten sah Newman jedoch nie den geringsten Anlass, deswegen mit der römischen Kirche zu brechen und nach Canterbury zurückzukehren.“[44] Die Annahme der Konzilsbeschlüsse war für ihn weder mit Glaubens- noch mit Gewissenszweifeln verbunden. Im Gegenteil: Obwohl er die Opportunität der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bestritten hatte, da Lehrentscheidungen *de fide* niemals als „ein Luxus einer übertriebenen Frömmigkeit“[45] gefällt werden sollten, vermochte er deren Inhalt uneingeschränkt zu akzeptieren:

---

[39] Vgl. *Biemer*, Die Wahrheit (Anm. 3), 105–195; *George Herring*, What was the Oxford Movement?, London/New York 2002; *Albrecht Geck*, Art. Oxford-Bewegung, in: RGG[4], Bd. VI, 763–766.

[40] *John Henry Newman*, An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845, [3]1878. – Dt. Übersetzung: Über die Entwicklung der Glaubenslehre (Ausgewählte Werke von John Henry Newman 8), Mainz 1969.

[41] Zit. bei *Biemer*, Newman (Anm. 3), 129.

[42] *John Henry Newman*, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, Stuttgart 1959, 331.

[43] Vgl. *Charles Stephen Dessain*, John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens, Freiburg/Basel/Wien 1981, 205–230; *Biemer*, Die Wahrheit (Anm. 3), 324–328; *Conzemius,* Newman (Anm. 3), 110.

[44] *Conzemius*, Lord Acton (Anm. 18), 94.

[45] Newman an Ullathorne, 28. Januar 1870, in: *Newman*, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen (Anm. 3), 543.

„Indem ich als Dogma annahm, was ich schon immer für eine Glaubenswahrheit gehalten hatte, brauchte ich keiner eigenen theologischen Ansicht oder Schlussfolgerung Gewalt anzutun."[46]

Deshalb war es Newman möglich, die neuen Glaubenssätze nach außen hin zu vertreten. Auf der Grundlage des Entwicklungsgedankens bemühte er sich, verunsicherte Katholiken zu ermutigen, in der Kirche zu bleiben und auf bessere Tage zu hoffen. So schrieb er am 26. April 1871 an Lady Simeon: „Wenn Sie in die Geschichte blicken, finden Sie fortwährend Päpste, die die Handlungen ihrer Vorgänger ergänzen und die Konzilien ebenso. Oft wird nur die halbe Wahrheit ans Licht gebracht. Ich zweifle nicht, dass ein kommender Papst oder ein zukünftiges Konzil das interpretieren wird, was jetzt durch das letzte Konzil geschehen ist. Dieses Konzil wird all das erklären, was uns jetzt betrübt."[47] Ähnlich an den anglikanischen Geistlichen Alfred Plummer[48], den „go-between" zwischen Newman und Döllinger: „Pius [IX.] ist nicht der letzte Papst – das vierte Konzil modifizierte das dritte, das fünfte das vierte. Menschen wurden abwechselnd häretisch und dann wieder rechtgläubig genannt. Schauen Sie auf die Geschichte Theodorets.[49] Die jüngste Definition braucht nicht so sehr aufgehoben als ergänzt und vervollständigt zu werden. Sie bedarf gewisser *Sicherungen* vor möglichen päpstlichen Handlungen – nähere Erläuterungen zum Bereich und Umfang seiner Macht. Ich weiß, wenn heute eine fanatisch-rücksichtslose Partei ihren Willen durchsetzen könnte, würde sie in diesem Augenblick definieren, dass die Macht des Papstes keiner Sicherungen und näherer Erklärungen bedarf; doch sind dem Triumph der tyrannischen Kräfte Grenzen gesetzt. Wir wollen Geduld haben, wir wollen Glauben und Vertrauen haben; ein neuer Papst, ein neu zusammentretendes Konzil kann das Schiff wieder ins rechte Gleichgewicht bringen."[50]

---

[46] *John Henry Newman*, Ein Brief an seine Gnaden, den Herzog von Norfolk, anläßlich der jüngst erschienenen Beschwerdeschrift Mr. Gladstones, in: *John Henry Kardinal Newman*, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman 4), Mainz 1959, 112–229: 125f.

[47] Newman an Lady Simeon, Rednall, 26. April 1871, in: *Dessain / Cornall*, Letters and Diaries (Anm. 1), 322: „If you look into history, you find Popes continually completing the acts of their predecessors, and Councils too – sometimes only half the truth is brought out at one time – I doubt not a coming Pope, or a coming Council will so explain and guard what has been now passed by [the] late Council, as to clear up all that troubles us now."

[48] Alfred Plummer (1841–1926), anglikanischer Theologe, 1867–1874 Dekan des Trinity College in Oxford, 1874–1902 Rektor des University College in Durham, Freund Newmans und Döllingers. Über ihn: *Robrecht Boudens* (Ed.), Alfred Plummer. Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 67), Leuven 1985, XXIV-XXXV.

[49] Über Bischof Theodoretos von Kyros (um 393–460): *Albert Viciano*, in: LThK$^3$, Bd. IX, 1401–1404.

[50] Newman an Plummer, The Oratory, 3. April 1871, in: *Dessain / Cornall*, Letters and Diaries (Anm. 1), 308–310: 310: „Pius is not the last of the Popes – the fourth Council modified the third, the fifth the fourth. Men were alternately (i.e. were called) heretics. Look at the history of Theodoret. The late definition does not so much need to be undone, as to be completed. It needs *safe-*

Der Öffentlichkeit stellte sich Newman, als 1874 der englische Premierminister William Ewart Gladstone[51] in einer von Döllinger zuvor gegengelesenen Schrift[52] über die Tragweite der vatikanischen Beschlüsse behauptete, die Katholiken könnten der beiden Papstdogmen wegen keine loyalen Staatsbürger sein. Sie müssten dem Papst mehr gehorchen als den bürgerlichen Gesetzen ihres Landes. Gladstone interpretierte die Konzilsbeschlüsse wie Döllinger in der maximalistischen Interpretation, wie sie in England ultramontane Kreise um die *Dublin Review*, *The Tablet*, aber auch Erzbischof Manning vertraten.[53]

Newman, von Katholiken vielfach bestürmt, Gladstone zu antworten, entgegnete in dem mehr als hundertseitigen *Brief an den Herzog von Norfolk*[54], einen Schüler und Freund Newmans. Als führender Katholik des Landes war der Herzog von dem gegen die Katholiken erhobenen Vorwurf der staatlichen Unzuverlässigkeit unmittelbar betroffen. In seiner Replik grenzte sich Newman zunächst gegen die ultramontanen Infallibilisten in England ab, indem er „mit tiefem Schmerz" darauf hinwies, dass die Katholiken „es sich zum großen Teile selbst und niemandem sonst zuzuschreiben haben, daß sie sich einen so tief religiösen Geist" wie Gladstone „entfremdet haben."[55] Man müsse zugeben, dass es unter den Katholiken Leute gebe, „die sich schon seit Jahren so aufgeführt haben, als wäre mit bösen Worten und anmaßenden Taten keinerlei Verantwortung verbunden. Sie legten Wahrheiten in der seltsamsten Form dar, und sie spannten Grundsätze so weit, daß sie beinahe zerrissen. Sie taten alles, was sie vermochten, um das Haus in Brand zu stecken, doch sie überließen es schließlich anderen, die Flammen zu löschen."[56]

In seiner Erwiderung auf Gladstone entgegnete Newman dem Vorwurf, die Kirche missachte die Geschichte durch eine Verhältnisbestimmung von Ge-

---

*guards* to the Pope's possible acts – explanations as to the matter and extent of his power. I know that a violent reckless party, had it its will, would at this moment define that the Pope's powers need no safeguards, no explanations – but there is a limit to the triumph of the tyrannical – Let us be patient, let us have faith, and a new Pope, and a re-assembled Council may trim the boat."

51 William Ewart Gladstone (1809–1898), englischer Politiker, 1868–1874, 1880–1885, 1892–1894 Premierminister. Über ihn: *H[enry] C[olin] G[ray] Matthew*, Gladstone 1809–1898, Oxford 1997; *Victor Conzemius*, Acton, Döllinger and Gladstone: A Strange Variety of Anti-Infallibilists, in: *James D. Bastable* (Ed.), Newman and Gladstone. Centennial Essays, Dublin 1978, 39–55.

52 Dieser Sachverhalt ergibt sich aus dem Brief Gladstones an Döllinger, Hawarden Castle, 1. November 1874. The British Library London. – Die Korrespondenz Gladstone-Döllinger ist Teil des unter meiner Leitung stehenden DFG-Projekts „Ignaz von Döllinger – Briefwechsel 1820–1890. Englische und französische Korrespondenz" und wird demnächst im Druck erscheinen.

53 *William Ewart Gladstone*, The Vatican Decrees in their bearing on Civil Allegiance, a political Expostulation, London 1874; dt. Übersetzung: Die vatikanischen Dekrete nach ihrer Bedeutung für die Unterthanentreue. Eine politische Fragestellung, Nördlingen 1875.

54 *Newman*, Brief an den Herzog von Norfolk (Anm. 46), 112–229.

55 Ebd., 114.

56 Ebd.

schichte und Dogma. Unter explizitem Verweis auf diejenigen Opponenten, die das Dogma aus historischen Gründen verwarfen, bestritt er nicht deren „Tatsachenbericht, sondern den Gebrauch, den sie von den berichteten Tatsachen machen."[57] Sie würden „von der Geschichte mehr als die Geschichte geben kann" erwarten und hätten „zuwenig Vertrauen auf die göttliche Verheißung und Vorsehung, die doch solche Aussprüche leiten und bestimmen. [...] Ich für meinen Teil würde einfach erklären, dass keine Lehre der Kirche im strengen Sinn historisch bewiesen werden könne; doch zur selben Zeit würde ich auch sagen, daß keine Lehre durch sie schlechthin widerlegt werden könne. Die historische Evidenz hat für den Erweis der katholischen Lehren eine mehr oder minder große Reichweite. Oft führt sie diesen Nachweis fast ganz. Manchmal bestimmt sie nur die Richtung der Lehren, manchmal gibt es (geschichtlich gesehen) nur den Ausschluß einer Evidenz für eine ihnen entgegengesetzte Schlußfolgerung; ja, bisweilen findet sich eine offenbare Hinneigung zu einer entgegengesetzten Schlußfolgerung. In allen Fällen aber ist ein Randgebiet für die Übung des Glaubens an das Wort der Kirche übriggelassen."[58]

Newman erklärte, dass die päpstliche Unfehlbarkeit von der Unfehlbarkeit der Kirche her zu verstehen sei – was damals keineswegs allgemeiner Konsens war! – und stellte klar: „Doch ein Papst ist nicht unfehlbar in seinen Gesetzen, ebensowenig in seinen Befehlen und politischen Aktionen, in seiner Verwaltung, in seiner öffentlichen Politik."[59] In einem eigenen Kapitel über das Gewissen als Letztinstanz in Fragen des Glaubens legte er dar, dass der Bürger und Katholik in beiden Lebensbereichen vor seinem eigenen Gewissen verantwortlich sei. Der Papst besitze „in den Dingen, in denen das Gewissen die höchste Autorität ist, keine Unfehlbarkeit"[60]; vielmehr sei der Gehorsam gegen das Gewissen „als göttliches Gesetz" die oberste Norm sittlichen und christlichen Verhaltens, weshalb es nie erlaubt sei – wie Newman unter Verweis auf das IV. Laterankonzil 1215 folgerte – „gegen unser Gewissen zu handeln"[61]. Newman fasste seine Argumentation über das Gewissen in den berühmten Sätzen zusammen: „Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen. Seine eigentliche Sendung besteht darin, das Sittengesetz zu verkünden und jenes ‚Licht' zu stützen und zu stärken, ‚das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt' [Joh 1]. [...] Wenn ich genötigt wäre, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz der richtige Zeitpunkt zu sein scheint), dann

---

57 Ebd., 205f.
58 Ebd., 206.
59 Ebd., 168.
60 Ebd.
61 Ebd., 161.

würde ich trinken – freilich auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst."[62]

Gladstone war von Newmans Darlegungen – kindly in spirit, beautiful in expression[63] – beeindruckt, während Döllinger mit Erstaunen registrierte, dass Newman „die Gesetze des Papstes für fallibel"[64] erkläre. Newmans Votum wurde durch die gleichzeitig erschienene englische Übersetzung der Schrift *Die wahre und falsche Unfehlbarkeit der Päpste*[65] mit ihrer restriktiven Deutung der päpstlichen Unfehlbarkeit aus der Feder des Konzilssekretärs Joseph Feßler[66] noch verstärkt. Anderseits gab es Stimmen in England und Rom, die von Newman öffentliche Korrektur verlangten, was Bischof Ullathorne verhindert hat.[67]

## 3. Fazit und Ausblick

Für Döllinger waren Annahme oder Ablehnung der Konzilsdekrete zur Überzeugungs- und Gewissensfrage geworden, die nicht durch simplen Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität, nicht durch ein *sacrificium intellectus*, nicht durch „die höchst elastische Theorie des development, mit der man wie mit Dido's Kuhhaut ganze Länder in der Geisteswelt umspannen kann"[68], wie er gegen Newman polemisierte, entschieden werden konnte, sondern nur durch eine strenge historische Prüfung. Für den keinesfalls nur von Newman vertretenen Gedanken, dass auch das Dogma der Geschichtlichkeit ausgeliefert ist und erst die Geschichte über seine Auslegung entscheidet, blieb da kein Platz! Dass Döllinger entsprechend der zeittypischen Überzeugung des Historismus überzeugt war, letzte historische Gewissheit aus den Quellen ableiten zu können, verstärkte noch seinen Gewissenskonflikt; ebenso die Tatsache, dass es damals keine unbestritten authentische Auslegung der bis heute umstrittenen Konzilstexte gab und die voraussichtliche Entwicklung zunächst jedenfalls völlig offen und damit unabsehbar war. Newman hingegen lehnte die Weigerung Döllin-

---

62 Ebd., 165, 171.

63 Gladstone an Döllinger, Hawarden Castle 20. Januar 1875. The British Library London.

64 Döllinger an Gladstone, München, 8. Februar 1875. Ebd.

65 *Joseph Feßler*, Die wahre und falsche Unfehlbarkeit der Päpste. Zur Abwehr gegen Hrn. Schulte, Wien/Gran/Pest 1871; engl. Übersetzung: The true and false infallibility of the popes: A controversial reply to Dr. Schulte, London 1874. – Zu dieser Schrift: *Schatz*, Vaticanum I (Anm. 5), III 294f; *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 355.

66 Joseph Feßler (1813–1872), 1865–1872 Bischof von St. Pölten, 1869/70 Sekretär des I. Vatikanischen Konzils. Über ihn: *Friedrich Schragl*, in: LThK$^3$, Bd. III, 1249f.

67 *Dessain*, Newman (Anm. 43), 257.

68 Döllinger an Gladstone, München, 20. Januar 1875. The British Library London.

gers, die Konzilsbeschlüsse anzuerkennen, scharf ab,[69] aber ebenso die „rücksichtslose Hartherzigkeit“[70], mit der gegen Döllinger vorgegangen wurde. Für Newman war historische Erkenntnis keine letzt verbindliche Instanz. „Für ihn war das Besondere der Geschichte historisch-wissenschaftlichem Zugriff entzogen.“[71]

Was die innerkirchliche Wirkungsgeschichte Newmans und Döllingers betrifft, steht sie in diametralem Gegensatz zu ihrem Einfluss in der Kirche ihrer Zeit. Im Unterschied zum „Ersten unter den deutschen Theologen“[72], wie Bischof Hefele Döllinger wenige Tage vor seiner Exkommunikation noch genannt hatte, war Newmans Einfluss gering. Dies änderte sich nach der doppelten Rehabilitation, die Newman erleben durfte. 1877 wurde er zum Ehrenfellow des Trinity College in Oxford, 1879 von Papst Leo XIII.[73] zum Kardinal ernannt. Die Aktualität Newmans, die Bedeutung seiner Theologie und Spiritualität, auch die Antizipation zahlreicher Lehren des II. Vatikanischen Konzils wird seither in immer neuen Studien dokumentiert; Newman selber, zu Lebzeiten im Umfeld Mannings als „der gefährlichste Mann Englands“[74] gebrandmarkt, wurde nach dem Tod mit Augustinus und Thomas verglichen (Erich Przywara) und zum Kirchenvater der Neuzeit (Victor Conzemius) erhoben.[75] Döllinger hingegen, der in den 1850er Jahren die deutsche Newman-Rezeption angestoßen hatte,[76] sah sich nach seiner Exkommunikation kirchlich isoliert, als Ketzer stigmatisiert.[77] Und doch: Als der protestantische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack[78] ihn Mitte der 1880er Jahre nach den Umständen fragte, die zu seiner Exkommunikation führten, meinte Döllinger: „Wenn mich der

---

69 Newman, Brief an den Herzog von Norfolk (Anm. 46), 205.

70 Newman an Plummer, Birmingham, 3. April 1871, zit. *Boudens*, Alfred Plummer (Anm. 48), 18: „Nay more, I will say I can hardly restrain my indignation at the reckless hardheartedness with which he [Döllinger] an so many others have been treated by those who should have been their true brethren, and of whom the least that can be said is that they know not what they do.“

71 *Siebenrock*, Wahrheit (Anm. 3), 33.

72 Bischof Hefele an Döllinger, 11. März 1871, in: *Johann Friedrich von Schulte*, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen, Gießen 1887, 228–230: 229.

73 Über Leo XIII. (1878–1903): *Oskar Köhler*, in: LThK$^3$, Bd. 6, 828–830.

74 Zit. bei *Conzemius*, Newman (Anm. 3), 110.

75 Zur Aktualität Newmans und der Geschichte seiner Rezeption: *Siebenrock*, Wahrheit (Anm. 3), 19–94.

76 *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 32f.; *Siebenrock*, Wahrheit (Anm. 3), 32.

77 Vgl. *Bischof*, Theologie und Geschichte (Anm. 2), 306–383.

78 Adolf von Harnack (1851–1930), 1888–1821 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Berlin, Führer der liberalen Schule innerhalb der protestantischen Theologie. Über ihn: *Wolf-Dieter Hauschild*, in: RGG$^4$, Bd. III, 1457–1459. – Vgl. *Manfred Weitlauff*, „Catholica non leguntur?“ Adolf von Harnack und die „katholische“ Kirchengeschichtsschreibung, in: *ders.*, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. von *Franz Xaver Bischof* und *Markus Ries*, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, 316–387: 321–332 (Verhältnis Döllinger-Harnack).

Erzbischof Scherr nicht gefragt hätte, wäre ich heute noch in der Kirche; aber man drängte mich an die Wand, da musste ich schreien."[79] Sein Widerspruch gegen die Papstdogmen behält Aktualität insofern, als die Diskrepanz zwischen der Neubestimmung des Verhältnisses von Primat und Episkopat durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) und der Realität heutiger primatialer Praxis offenkundig ist.[80]

*Zusammenfassung*: Der Umgang Newmans und Döllingers mit den Lehrentscheidungen des I. Vatikanischen Konzils unterschied sich diametral. Newman vermochte die Papstdogmen von 1870 auf der Grundlage seiner restriktiven Interpretation und des Gedankens von der Entwicklung der christlichen Lehre ohne Glaubens- und Gewissenszweifel anzunehmen. Döllinger hingegen, der eine maximalistische Interpretation der Konzilsbeschlüsse vertrat, sah in einer einseitig auf das Papsttum fixierten Ekklesiologie einen Bruch mit der kirchlichen Tradition. Die Annahme bzw. Ablehnung der Papstdogmen wurde für ihn zu einer Gewissensfrage schlechthin. Er lehnte die Zustimmung ab und nahm Exkommunikation und kirchliche Isolation in Kauf.

*Abstract*: The ways in which Newman and Döllinger dealt with the dogmatic definitions of the First Vatican Council contrasted diametrically with each other. Newman could accept the papal dogmas of 1870 without religious or moral reservations on the basis of his restrictive interpretation and his theory of the development of Christian doctrine. Döllinger, however, supported a maximalistic interpretation of the council decrees. In an ecclesiology that was fixated on the Pope in a one-sided way he saw a break with the Church's tradition. The acceptance or rejection of the papal dogmas became a question of conscience *per se* for him. He rejected consent, accepting excommunication and ecclesiastical isolation instead.

---

[79] *Adolf von Harnack*, Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hg. von *Axel von Harnack*, Gießen 1930, 116.

[80] Vgl. dazu: *Franz Xaver Bischof*, Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen, in: MThZ 59 (2008) 194–210.

# Lutherisches Bekenntnis gegen den Preußenkönig – der Kampf gegen die Union

*von Gilberto da Silva*

## 1. Einleitung

Am 27. September 1817 erließ Friedrich Wilhelm III. (1770–1840), seit 1797 König von Preußen, eine Kabinettsorder, in der er anlässlich des 300. Reformationsjubiläums zur Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen seines Landes aufrief,[1] damit „beide Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden".[2] Somit verdankte sich die Gründung der Union in Preußen zwar der Initiative des Königs,[3] doch nicht ihre Idee, denn diese lag bereits „in der Luft" des 19. Jahrhunderts, wie die Entstehung solcher Vereinigungen in anderen deutschen Territorien wie zum Beispiel den Großherzogtümern Baden[4] und Hessen[5] verdeutlicht. Außerdem wurde die Union im Herzogtum Nassau[6] noch vor der Initiative des preußischen Königs bereits im August 1817 realisiert.

Wie aus der königlichen Kabinettsorder ersichtlich, ging es bei der Union um die Vereinigung der lutherischen und reformierten Kirchen, und zwar zu einer neuen evangelischen Kirche im Unterschied zu einer bloßen Verwaltungsunion, in der die verschiedenen Konfessionen zumindest nominell weiter bestehen würden. Obwohl solch eine Union den im 19. Jahrhundert herrschenden Mentalitäten konform war und inoffiziell in einzelnen Gemeinden durch gemeinsam veranstaltete Abendmahlsfeiern praktizierte wurde, bedeutete ihre kirchenrechtliche Einführung zunächst einen Traditionsbruch, denn

---

1 Vgl. *Klaus Wappler*, Reformationsjubiläum und Kirchenunion (1817), in: *J. F. Gerhard Goeters / Rudolf Mau* (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), Leipzig 1992, 93–115, hier 94.

2 Kabinettsorder Friedrich Wilhelms III. vom 27.9.1817, in: *Werner Klän / Gilberto da Silva* (Hg.), Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Dokumente aus dem Bereich konkordien-lutherischer Kirchen, Göttingen $^{2}$2010, 33–34, hier 33.

3 Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 95.

4 Vgl. *Frank Martin Brunn*, Union oder Separation? Eine Untersuchung über die historischen, ekklesiologischen und rechtlichen Aspekte der lutherischen Separation in Baden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, Karlsruhe 2006.

5 Vgl. *Karl Müller*, Die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen, Elberfeld 1906.

6 Vgl. *Gottfried Herrmann*, Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche, Berlin 1985, 256ff.

beide evangelische Traditionen – sowohl die reformierte als auch die lutherische – vertraten die Lehre, wonach Abendmahlsgemeinschaft nur aufgrund von bereits bestehender, durch Lehrübereinstimmung dokumentierter Kirchengemeinschaft möglich sei.[7]

Der Streit in Preußen eskalierte jedoch wegen der konkreten Frage nach der vom König entworfenen und zur Annahme von Seiten der evangelischen Gemeinden befohlenen (unierten) Kirchenagende.[8] Der so genannte „Agendenstreit" ist also ein „Streit im Streit", der jedoch einen repräsentativen Charakter hat. Die Agende war im Wesentlichen des Königs eigenes Werk, erstellt aufgrund seiner Erfahrungen mit der russisch-orthodoxen und der anglikanischen Liturgie sowie aufgrund von Studien zu Luthers *Formula missae* und *Deutscher Messe*. Die neue Kirchenagende brachte für die meisten Gemeinden völlig ungewohnte Neuerungen und zum Teil praktische Unmöglichkeiten, wie z. B. die durchgängige Beteiligung eines Chores auch in Dorfkirchen.[9] Die Agende war Lieblingskind und Steckenpferd des Königs,[10] und er scheute nicht die Ausübung von Druck und Zwang – auch den Einsatz militärischer Gewalt –, um ihre Einführung durchzusetzen.[11]

---

7 *Wolf-Dieter Hauschild*, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. II: Reformation und Neuzeit, Gütersloh, $^{2}$2001, 757.

8 Vgl. *Martin Kiunke*, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen und die Kirche der lutherischen Reformation, Göttingen 1985, 167–191.

9 Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 7), 760.

10 Vgl. *Thomas Stamm-Kuhlmann*, König in Preußens großer Zeit. Friedrich Wilhelm III., der Melancholiker auf dem Thron, Berlin 1992, 477–486.

11 Vgl. *Wilhelm H. Neuser*, Agende, Agendenstreit und Provinzialagenden, in: *Goeters / Mau*, Geschichte (Anm. 1), 134–159, hier 155–158. In einer auf den 28. Februar 1834 datierten Kabinettsorder gestattete der König den „Feinde[n] der Union [...] als eine besondere Religions-Gesellschaft sich [zu] constituieren" nicht (Text: *Klän / Da Silva*, Quellen [Anm. 2], 55–56). Der genannten Kabinettsorder folgten polizeiliche Maßnahmen gegen Pfarrer und Laien der konfessionell-lutherischen Bewegung, die im Vorfall des schlesischen Dorfes Hönigern (heute Miodary in Polen) einen traurigen Höhepunkt erreichten: Die evangelisch-lutherische Gemeinde von Hönigern weigerte sich zusammen mit ihrem Pfarrer Eduard Gustav Kellner (1801–1878; vgl. *Georg Froböß*, Eduard Gustav Kellner. Ein Zeuge der lutherischen Kirche, gewürdigt um der Wahrheit willen zu leiden. Lebensbild nach Briefen und Aufzeichnungen desselben, Elberfeld $^{3}$1905), die neue unierte Kirchenagende einzuführen, und ließ sich auch nicht durch Drängen des zuständigen Superintendenten dazu bewegen. Hierauf wurde Pfarrer Kellner vom Amt suspendiert, erkannte aber die Suspendierung nicht an. Der Landrat verlangte die Herausgabe des Kirchenschlüssels, aber die Kirchengemeinde weigerte sich, ihn auszuhändigen. Nach vergeblichen Versuchen seitens der neuen unierten Landeskirche, sich des Kirchgebäudes zu bemächtigen, schickte die preußische Regierung am Heiligabend des Jahres 1834 das Militär mit 400 Mann Infanterie, 80 Reitern und 2 Kanonen, um die von ca. 200 Dorfbewohnern geschlossen gehaltene und bewachte Dorfkirche aufzuschließen. Die Soldaten nahmen die Kirche mittels Kolbenschläge und Verprügelungen in Besitz und legten die unierte Agende demonstrativ auf den Altar (vgl. *Hermann Theodor Wangemann*, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die evangelisch-lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert, Berlin 1859, Bd. II, 85ff). Diese unnötige und unverhältnismäßige Gewaltanwendung zeigte, wie empfindlich Friedrich Wilhelm III. und seine Regierung gegen die konfessionell-lutherische Opposition in Schlesien

Ziel dieses Vortrags ist, die Frage nach den Unionsbestrebungen in Preußen und ihrer Opposition auf dem Hintergrund der Mentalitäten des 19. Jahrhunderts darzustellen (2), mit den Biographien von Friedrich Wilhelm III. (3) und Johann Gottfried Scheibel (4) zu verknüpfen und die dabei gewonnenen Erkenntnisse aus der Perspektive eines Gewissenskonfliktes zu untersuchen (5). Zum Schluss werden wirkungsgeschichtliche Aspekte des Konflikts kurz gestreift (6).

## 2. Allgemeine Voraussetzungen der Unionsbestrebungen des 19. Jahrhunderts

Geistesgeschichtlich wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts evangelische Kirche, Theologie und Frömmigkeit von drei großen Bewegungen bestimmt: Aufklärung, Orthodoxie und Pietismus.[12] Die Aufklärung hatte zu einer Säkularisierung von Staat und Gesellschaft geführt, die die Rationalität als Grundprinzip von Geisteshaltung und Lebensgestaltung stellte. Diese Rationalität verlangte eine Neugestaltung veralteter Strukturen und Institutionen, die auch Kirche und Religion betraf. Dazu gehörte das Plädoyer für eine „rationale" Religion als Menschheits- oder Kulturreligion, in der das Dogma keinen Platz mehr haben und die Praxisorientierung ihren Sinn machen sollte. Darin verloren zwangsweise die innerevangelischen konfessionellen Unterschiede ihre Bedeutung. Diese „rationale" Geisteshaltung wurde durch eine „emotionale" ergänzt, die vom Pietismus verlangt wurde. Dieser erstrebte eine Frömmigkeitserneuerung durch Verinnerlichung und Individualisierung, in der der persönliche Glaube und das eigene fromme Gefühl wichtiger als Kirche und Konfession waren. Hier wurde der Akzent auf das gläubige Leben statt auf die theologische Lehre gesetzt, wobei in der Betonung der Praxisorientierung Pietismus und Aufklärung eine bedeutende Schnittmenge vorzuweisen hatten und mit der zunehmenden zeitgenössischen Technisierung des Lebens in Einklang standen. Die Mentalität vieler Pfarrer und Gemeinden entwickelte sich unter diesen Voraussetzungen in Richtung einer allgemein-evangelischen, nicht mehr spezifisch lutherischen oder reformierten Prägung.[13]

Parallel dazu verbanden sich in Kontraposition zum Überhandnehmen einer rationalistisch geprägten Theologie in den theologischen Fakultäten und der

---

inzwischen geworden waren und sorgte für Aufsehen und Empörung in Preußen und im Ausland, zumal man mentalitätengeschichtlich der Meinung war, dass eine solche Demonstration von brachialer Gewalt in geistlichen Angelegenheiten einer aufgeklärten Gesellschaft nicht mehr würdig war.

12 *Thomas Nipperdey*, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1998, 423.

13 Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 7), 757; *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 423–424.

Pfarrerschaft die historischen Gegner von einst, Orthodoxie und Pietismus, und bildeten einen Teil der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Daraus entstand eine Bewegung, die im Sinne eines Neuluthertums die reformatorische Objektivität von Bibel und (lutherischem) Bekenntnis mit der aus der Moderne nicht mehr wegzudenkenden Subjektivität zu verbinden wusste.[14] Zu dieser Subjektivität gehörte nicht nur die pietistisch-erweckliche Betonung der existentiellen Glaubenserfahrung, sondern auch die existentiell entscheidende Verbindung von Glauben und Gewissen. Die konfessionell geprägte Erweckung stand in den Wurzeln der antiunionistischen Opposition, die zum Teil zur Bildung selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in den deutschen Territorien des 19. Jahrhunderts führte.

Im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um Union und Konfession spielte auch die Theologie Friedrich Schleiermachers (1768–1834) eine wichtige Rolle. Darin war im Sinne von Idealismus und Romantik Religion nicht auf Vernunft und Moral zu reduzieren, sondern in der Totalität des Menschen zu verankern, wobei Gefühl, Phantasie und auch Gewissen dazu gehören. Christsein sollte nicht nur als vernünftiges Kennen und tugendhaftes Wollen, sondern eine Verwandlung der ganzen Existenz sein. Dabei nahm Schleiermacher Aspekte sowohl der Aufklärung als auch des Pietismus auf, und wurde zu einem der größten Befürworter der Union, denn für ihn gab es keine fertige Lehre, kein fertiges Dogma, keine Fortgeltung zu anderen Zeiten formulierter Sätze, sondern jede Zeit müsse aus sich heraus ihre eigene Erklärung und sprachliche Formulierung für die christliche Existenzdeutung und Sinnvermittlung finden.[15] Damit lag er in diametraler Opposition zu der konfessionellen Bewegung seiner Zeit. Allerdings ging Schleiermacher von einer weit gehenden Autonomie der evangelischen Kirche aus,[16] was ihn dann nicht auf die Seite der staatlichen unionistischen Bestrebungen in Preußen schlagen ließ.

Aus staatlich-politischen Gesichtspunkten war eine Union der evangelischen Kirchen im Königreich Preußen durchaus erstrebenswert. Der militärischen Niederlage Preußens gegen Frankreich 1806 mit dem staatlichen Zusammenbruch folgte die Ära der Stein-Hardenbergschen Reformen, die die Grundlage für den Einheitsstaat nach 1815 schufen.[17] Die darin erzielten „Modernisierungen“ des Staates betrafen auch das Kirchenwesen, im Zuge dessen die Kirchenleitung neu gegliedert wurde. Eine straffe Hierarchie, die vom Summepiskopat des Königs, ausgeübt in enger Verbindung mit dem Kultusministerium, über die provinzialen Konsistorien bis hin zu den von Superintendenten

14 Vgl. *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 424–425.

15 Vgl. *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 427.

16 Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 7), 756.

17 Vgl. *J. F. Gerhard Goeters*, Die Reorganisation der staatlichen und kirchlichen Verwaltung in den Stein-Hardenbergischen Reformen: Verwaltungsunion der kirchenregimentlichen Organe, in: *Goeters / Mau*, Geschichte (Anm. 1), 54–58.

als Vertretern des landesherrlichen Kirchenregiments geleiteten Kirchenkreisen reichte, wurde geschaffen. Darin wurden alle Vorstöße für die Implantation einer „demokratischen" Presbyterial- und Synodalkirchenordnung in Preußen abgelehnt. Da mit den Reformen nun alle lutherischen und reformierten Gemeinden unter derselben Kirchenleitung zusammengefasst wurden, bestand seit 1815 faktisch eine Verwaltungsunion.[18] Es lag jedoch im Interesse des preußischen Staates, über eine ledigliche Verwaltungsunion hinaus zu gehen. Zur Konsolidierung des Staates sollten die Kräfte gebündelt werden; das Produkt „unfruchtbaren Theologengezänks" sollte relativiert werden, denn die ganze geistige Entwicklung der Zeit deutete in diese Richtung. Zugleich entsprach das den Bedürfnissen des Staates nach Integration und innerem Frieden.[19] Außerdem war es wichtig, eine starke, einheitliche evangelische Kirche gegen die römisch-katholische Kirche aufzustellen. Die Aufbruchstimmung der Befreiungskriege und das Aufblühen der Erweckungsbewegung dort, wo sie nicht konfessionell gebunden war, kamen begünstigend dazu.[20]

Die preußische Union von 1817 war also auf einem äußerst vielschichtigen Untergrund errichtet worden. Sowohl nüchternes Kalkül der Staatsräson als auch innerkirchlich-theologische Entwicklungen hatten ihr den Boden bereitet.[21] So wie die Union selbst ein vielschichtiges Phänomen war, war auch die gegen sie gerichtete Opposition. Um die Unionsfrage aus der Perspektive einer Gewissensfrage zu untersuchen, ist um der Kürze willen eine Reduzierung auf das Exemplarische vonnöten. In diesem Sinne sollen hier die strittige Unionsfrage und die konträren Antworten auf sie anhand der Positionen von König Friedrich Wilhelm III. und Johann Gottfried Scheibel dargestellt werden.

## 3. Friedrich Wilhelm III. (1770–1840)

In seiner langen Regierungszeit von 1797–1840 hat Friedrich Wilhelm III. das Ziel einer kirchlichen Union unbeirrt verfolgt. Er war davon überzeugt, dass beide evangelische Konfessionen in den theologischen Grundfragen übereinstimmen, und hielt die gottesdienstliche Gemeinschaft für das Wesentliche in der Kirche.[22] Eigensinn und Machtausübung des preußischen Königs in Sachen Union sollen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihn eine tiefe und

---

[18] Vgl. *Hauschild*, Handbuch (Anm. 7), 755.

[19] *Nipperdey*, Geschichte (Anm. 12), 432.

[20] Vgl. *Kurt Nowak*, Evangelische Kirchengeschichte von der Französischen Revolution bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, in: *Hubert Wolf* (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. III: Von der Französischen Revolution bis 1989, Darmstadt 2007, 19–90, hier 28.

[21] Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 114.

[22] Vgl. *Hauschild*, Handbuch (Anm. 7), 757.

ernsthafte Religiosität bewegte. Reinhold Schneider paraphrasierend, ist beim preußischen König sehr wohl ein „Wissen von der Verantwortung" für die Kirche „und vor dem, der sie geschaffen hat" im Sinne von „Gewissen" auszumachen.

In der Wiederaufbauzeit des preußischen Staates nach dem Sieg über Napoleon verfestigten sich bei Friedrich Wilhelm III. Überzeugungen und Charakterzüge, die schon lange zu seiner Persönlichkeit gehörten. Er war schon frühzeitig für Frömmigkeitsausdrücke empfänglich, wie seine Schilderung der russischen Kirchenmusik erkennen lässt, und hatte sich bereits in einer Kabinettsorder vom 1798 für eine neue Kirchenagende eingesetzt. Schon 1802 empörte es ihn, dass Eltern es wagten, ihre Kinder nicht sofort taufen zu lassen.[23] Auch die Hochachtung des Rituals ist von Anbeginn vorhanden, wobei sich bei ihm ein Bedürfnis nach festgelegten Abläufen mehr als offensichtlich ist. Unordnung bereitete ihm Angst.[24] Im Bereich der persönlichen Motivation des Königs mag auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, dass er wegen der Konfessionstrennung das Abendmahl mit seiner Gemahlin Luise, einer mecklenburgischen Lutheranin, nie hatte gemeinsam feiern können.[25] Diese persönlichen Charakterzüge verbanden sich mit der preußischen Aufbruchstimmung der als Gottes Vorsehung gedeuteten Restaurationszeit.[26]

Im Gottesdienstbereich führte Friedrich Wilhelm III. in der Tat einen Kampf gegen den Rationalismus seiner Zeit. Angesichts des rationalistischen Abbaus der Liturgie in den Gemeinden und des allgemeinen Wildwuchses verfolgte er zwei Ziele: größere Feierlichkeit und stärkere Einheitlichkeit. Hierzu gehören die Einführung des schwarzen Talars 1811 statt der üblich gewordenen Bürgerkleidung und die Empfehlung 1815, die Kirchen mit Altarkreuzen und -kerzen, Paramenten und Bildern auszuschmücken (man beachte, dass der König reformierten Glaubens war!). Außerdem sollten eine einheitliche Perikopenordnung für die Predigttexte und die verbindliche Aufnahme des Apostolicums in den Sonntagsgottesdienst eingeführt werden.[27] Mit seiner Kirchenagende intendierte er also nach seiner Auffassung biblische, feierlich-gottesdienstliche Frömmigkeit in die Gemeinden wieder einzuführen.

Psychologisch gesehen waren Zersplitterung, Auflösung, elementare Unordnung Dinge, die der König am meisten fürchtete. Die Angst vor Spaltung, Sektenbildung, Meinungsverschiedenheit war bei ihm anlagebedingt. Sie resultiert – nach Stamm-Kuhlmann – aus seiner geringen intellektuellen An-

---

23 Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 478–479.

24 Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 477.

25 Vgl. *Hauschild*, Handbuch (Anm. 7), 758.

26 Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 479; *J. F. Gerhard Goeters*, Religiöse Züge der vaterländischen Erhebung 1813–1815, in: *Goeters / Mau*, Geschichte (Anm. 1), 67–77. Zu den ersten liturgischen Reformen des Königs vor 1817 vgl. *Neuser*, Agende (Anm. 11), 135–139.

27 Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch (Anm. 7), 760.

passungsfähigkeit. Verfassungsrechtlich aber machte sie ihn zu einem späten Absolutisten.[28]

## 4. Johann Gottfried Scheibel (1783–1843)

Johann Gottfried Scheibel (1783–1843) entstammte einer alten Breslauer Familie, die – einst aus Sachsen eingewandert – über ein Jahrhundert in der Hauptstadt Schlesiens in Kirche und Schule tätig gewesen war.[29] Geboren in einem lutherisch geprägten Haus, bewegte sich Scheibel zunächst im Rahmen des starken konfessionellen Bewusstseins der lutherischen Kirche in Schlesien, das bis 1740 unter habsburgischer Herrschaft stand und in dieser Zeit Ziel von Rekatholisierungsmaßnahmen war. Mentalitätengeschichtlich gesehen spielten Aufklärung und Pietismus in Schlesien aufgrund der anders gearteten historischen Entwicklung eine geringere Rolle als in übrigem Preußen.[30] Bei seinem Theologiestudium in der vom Rationalismus geprägten Universität zu Halle ab 1801 bemühte sich Scheibel darum, biblische Fundierung und geschichtliches Denken miteinander zu verbinden.[31] In der Tat schwankte er eine Zeit lang zwischen Theologie und Geschichte, und war 1803 kurz davor, sich für letztere zu entscheiden, als dann der Vater eingriff und durch einen ernsten Appell an Scheibels Gewissen ihn zur Theologie zurückrief.[32] Die Konflikte waren jedoch nicht gänzlich überstanden, denn kurze Zeit später geriet Scheibel im Zuge naturwissenschaftlicher Studien in eine Glaubenskrise, kehrte aber nach eigener Angabe durch Bibelstudium zu seinen früheren Überzeugungen zurück.[33] In der weiteren Entwicklung seiner theologischen Überzeugungen kam Scheibel – in Opposition zum Zeitgeist, aber im Einklang mit den traditionellen Tendenzen seiner schlesischen Heimat – zur (Wieder-)Entdeckung des theologisch-ekklesiologischen Wertes der lutherischen Bekenntnisschriften, denn er sah darin die biblische Wahrheit angemessen zum Ausdruck gebracht.[34] Dabei wurde die lutherische Abendmahlslehre zum Zentrum seiner Theologie, längst vor dem Unionsaufruf des Königs.[35] Spätestens zu diesem Zeitpunkt entwickelte sich bei ihm ein „Gewissen" im Sinne vom „Wissen von

[28] Vgl. *Stamm-Kuhlmann*, König (Anm. 10), 482.

[29] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 29.

[30] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 8–28.

[31] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 51.

[32] Vgl. *Kiunke,* Scheibel (Anm. 8), 53.

[33] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 53–54.

[34] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 64–73; *Werner Klän*, Johann Gottfried Scheibel (1783–1843), in: *Peter Hauptmann* (Hg.), Gerettete Kirche. Studien zum Anliegen des Breslauer Lutheraners Johann Gottfried Scheibel (1783–1843), Göttingen 1987, 11–29, hier 15.

[35] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 74–76.

der Verantwortung“ für die (lutherische) Kirche „und vor dem, der sich geschaffen hat“, um den Dichter nochmals zu paraphrasieren.

Für Scheibel war die Abendmahlsfeier nicht eine einzelne Feier oder eine für sich bestehende Lehre, sondern sie habe die „bedeutsamste Wirkung“ auf den ganzen Glauben an Jesus Chrisuts und die ganze christliche Hoffnung auf ihn. Darin ist der tiefere Grund für Scheibels Überzeugung zu sehen, dass eine unbiblische Abendmahlslehre, wie er sie bei den nichtlutherischen Kirchen erkennt, notwendig kirchentrennenden Charakter hat.[36] Anders ausgedrückt bedeutet das, dass verschiedene Lehre verschiedene Kirche bedingt.[37] Allerdings stand er mit dieser Vorstellung im Einklang mit der Tradition sowohl der lutherischen als auch der reformierten Kirche.

Als Diakonus in Breslau sammelte Scheibel eine Art „Personalgemeinde“ um sich, die seine Predigten schätzte und für eine Erweckung in der Gemeinde und Umgebung sorgte. Im Jahr 1811 wurde Scheibel außerordentlicher, 1818 ordentlicher Theologieprofessor an der Breslauer Universität. Dabei wehrte er sich immer wieder gegen die in Fakultät und Pfarrerschaft herrschende rationalistische Theologie. Im Zusammenhang des „Agendenstreits“ war Scheibel der Überzeugung, dass die neue Gottesdienstordnung praktisch uniert war, und aus diesem Grund kein Recht und keinen Raum in der lutherischen Kirche haben darf. Für ihn hatte die königlich verordnete Agende nur den Zweck, die kirchliche Union auf dem Weg über den Gottesdienst einzuführen.[38] Das konnte er mit seinem Gewissen nicht vereinbaren und nahm somit den Kampf gegen Union und Agende auf.

## 5. Die Unionsfrage als Gewissensfrage

Bekanntlich charakterisierte der Kirchenhistoriker Karl Holl (1866–1926) das evangelische Christentum als eine „Gewissensreligion“.[39] Darin verwendete er den Gewissensbegriff in geradezu emphatischer Weise zur Herausstellung der *individuellen* Existenzproblematik in ihrer ganzen religiösen Bandbreite.[40] Diese für das 20. Jahrhundert typische, das Gewissen in den Bereich des Existentialphilosophischen und Identitätstheoretischen stellend, starke Individualisierung des Gewissensphänomens korrespondiert mit dem allgemeinen Sprach-

[36] Vgl. *Klän*, Scheibel (Anm. 34), 16.

[37] Vgl. *Kiunke*, Scheibel (Anm. 8), 75.

[38] Vgl. *Klän*, Scheibel (Anm. 34), 20.

[39] *Karl Holl*, Was verstand Luther unter Religion?, in: *ders*., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen 1921, 1–90, hier 30; vgl. *Bernhard Lohse*, Gewissen und Autorität bei Luther, in: Kerygma und Dogma 20/1 (1974) 1–22, hier 1f.

[40] Vgl. *Eberhard Schockenhoff*, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2003, 226.

gebrauch, der das Gewissen als *seelisches Phänomen* versteht.[41] Aus dieser Perspektive würde die Gewissheit der korrekt getroffenen Entscheidung im Gewissenskonflikt darin bestehen, dass sich das Individuum „mit sich selbst einig ist". Solch eine Individualisierung des Gewissens stärkt zwar die Rechte des Einzelnen, führt aber zur Privatisierung des *normativ-kognitiven* Momentes des Gewissensphänomens, was in letzter Konsequenz zur Beliebigkeit führen kann. Es besteht dann das Problem einer einseitigen Perspektive, in der das Gewissen als Instanz purer Dezision betrachtet wird, die sich jeglicher Begründung und Überprüfung entzieht. Das Gewissensurteil kann in diesem Sinne von bloßer Meinung, Anschauung oder ähnlichen Phänomenen nicht mehr unterschieden werden.[42]

Im Unterschied zur beschriebenen einseitigen Perspektive sieht Eberhard Schockenhoff (*1953) in seinem Werk *Wie gewiss ist das Gewissen?* eine Mitkonstitution des individuellen Gewissens durch die Gemeinschaft.[43] Das bedeutet, dass in kirchengeschichtlicher Perspektive Gewissensentscheidungen nicht nur einen individuellen, sondern auch eine kollektiven Zusammenhang haben. Mit anderen Worten: ein Christ, der Gewissensentscheidungen trifft bzw. treffen muss, sieht sich nicht nur mit sich selbst einig, sondern auch mit der Kirche (und ihrer Lehre). In der Tat, „[d]ie Kirche ist nicht primär eine Organisation und Institution, zu der man durch Mitgliedschaft in ein äußeres Verhältnis tritt, das die eigene Gewissensorientierung unberührt lässt. Als das wandernde Volk Gottes und als der geheimnisvolle Leib Christi ist sie vielmehr der ursprüngliche Lebensraum, in dem der Einzelne der geschichtlichen Wirklichkeit des Herrn begegnet und die Botschaft seines Evangeliums vernimmt. Als das Zeichen der Einheit unter den Völkern dient sie dem Reich Gottes, dessen endgültigen Anbruch sie verkündet und dessen eschatologische Vollendung sie in der Feier ihrer Sakramente vorwegnimmt. Sie verbindet die einzelnen Christen, die ihr durch die Taufe angehören, zu einer Weggemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, die ihrem ewigen Ziel entgegengeht und in ihrem Leben die neue Wirklichkeit des Reiches Gottes zum Vorschein bringen soll."[44]

Daher kann es nicht anders sein, dass die Zugehörigkeit zur Kirche und die Teilhabe an ihrer Sendung in den inneren Gewissensbereich der getauften

---

[41] Vgl. die Kommentierung des 4. Artikels des Grundgesetzes durch das deutsche Bundesverfassungsgericht: „‚Gewissen' im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs und somit auch im Sinne des Art. 4 Abs. 3 GG ist als ein (wie immer begründbares, jedenfalls aber) real erfahrbares seelisches Phänomen zu verstehen, dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind" (BverfGE 12,45 [54], Quelle: www.servat.unibe.ch/dfr/bv012045.html, Stand: 02.04.2007).

[42] Vgl. *Ludger Honnefelder*, Was soll ich tun, wer will ich sein? Vernunft und Verantwortung, Gewissen und Schuld, Berlin 2007, 60.

[43] Vgl. *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 226ff.

[44] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 227.

Christen hineinragt. Die Kategorie des „Privaten“ lässt sich nicht auf die Glaubensgemeinschaft der Kirche übertragen, die von ihrem Selbstverständnis her eine Überzeugungsgemeinschaft ist. Eine Privatisierung hier würde die innere Einheit und damit die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses in Frage stellen. „Das Programm eines Auswahlchristentums, das sich aus den unverbindlich angebotenen Versatzstücken einer diffusen Religiosität die Bausteine der eigenen Glaubensidentität zusammensetzt, verfehlt [...] die Idee des gemeinsamen Kirchseins und die Mitverantwortung aller getauften Christen für den Auftrag der Kirche.“[45] In diesem Sinne bedeuten Gewissensentscheidungen im kirchlichen Bereich Teilhabe am geschichtlichen Weg des Glaubens und so am Wesen der Kirche, die die Zeiten hindurch als die eine besteht und das wahre Subjekt des Credo ist.[46] Das impliziert die Tatsache, dass der individuelle Glaube ein *gemeinsames Bezugssystem* voraussetzt, innerhalb dessen individuelle Entscheidungen überhaupt erst getroffen werden können. Gerade in Konfliktsituationen ist das einzelne Gewissen auf die Teilhabe an einer gemeinsamen Wahrheitsvergewisserung im Raum der Kirche angewiesen.[47]

Aus der Perspektive eines Gewissenskonfliktes bestand der Unionskonflikt des 19. Jahrhunderts in diesem Sinne nicht nur im persönlichen, individuellen Dafürhalten,[48] sondern in der Auswahl und Bewertung des *überindividuellen* Bezugspunktes, der das individuelle Gewissen mit konstituiert. Unzertrennlich verbunden mit dieser Annahme ist die Frage nach den Inhalten, die die überindividuellen Bezugspunkte der Gewissensentscheidungen bilden.

Friedrich Wilhelm III. war davon überzeugt, im evangelischen Geist zu handeln und in der Tradition der Reformatoren zu stehen.[49] Er sah sich im Geiste seiner „in Gott ruhenden erleuchteten Vorfahren“, die „es sich angelegen“ sein ließen, „die beiden getrennten protestantischen Kirchen, die reformierte und die lutherische, zu Einer evangelisch-christlichen in Ihrem Lande zu vereinigen“[50]. Sein Unionsvorhaben wäre „ein Gott gefälliges Werk“, das „das Außerwesentliche beseitigt und die Hauptsache im Christentum, worin beide Confessionen Eins sind, festhält“.[51] Die „Hauptsache im Christentum“, in

[45] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 227.

[46] Vgl. *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 228.

[47] Vgl. *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 230.

[48] Wobei hier diese Dimension nicht übersehen werden darf. Das Problem des Unternehmens „Union“, bei dem eine eindeutig in den Bereich des Gewissens gehörende Entscheidung durch die Autorität des Königs und des Staates aufgezwungen wird, erkannte niemand deutlicher als die Schwägerin des Königs, Prinzessin Marianne: „Es gibt einen Anschein“, schrieb sie in ihr Tagebuch, „als sei es aus Privat-Eigensinn des Königs, der es zwar als wichtig und zweckmäßig ansieht, aber nun auch gleich aus Despotismus haben will, daß ein jeder so denken soll, wenn schon seine Bekanntmachung in milderm Stil abgefaßt ist“ (HStA Darmstadt D 22 Nr. 33/8, S. 60f, zit. nach *Stamm-Kuhlmann*, König [Anm. 10], 477–478).

[49] Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 102.

[50] *Klän / Da Silva*, Quellen (Anm. 2), 33.

[51] *Klän / Da Silva*, Quellen (Anm. 2), 33.

Übereinstimmung mit Schleiermacher und anderen zeitgenössischen Theologen, dürfte auf den selbst verantworteten Glauben aufgrund der biblischen Offenbarung, der in praktischer Liebe tätig wird, hinweisen.[52] In diesem Sinne betrachtete der König die dogmatischen Unterschiede der Bekenntnisschriften als „außerwesentlich" und damit als belanglos für das Leben der Kirche. Er war der ehrlichen Überzeugung, dass die unierte Kirche „in der Einigkeit der Herzen, nach ächt biblischen Grundsätzen ihre Wurzeln und Lebenskräfte hat".[53] „Einigkeit der Herzen" behauptet nämlich Übereinstimmung in allen wichtigen Fragen des Glaubens.[54] Diese „Einigkeit" sollte sich auch in der Praxis, im Frömmigkeitsleben zeigen, was sich im Einsatz des Königs für seine unierte Kirchenagende niederschlägt.

Die angestrebte „Einheit im Glauben" konstituiert also das Gewissen des Königs mit. Auffällig ist es jedoch – und das ist m. E. das Verhängnisvolle im Unionsprojekt –, dass die Einheit, oder mit anderen Worten: der Konsens mit den Vorfahren, den Reformatoren, der „Hauptsache im Christentum", dem „Geist des Protestantismus" inhaltlich *nicht* präzisiert wird.[55] Man bestimmt nicht, worin die Einheit, der Konsens, die „Hauptsache" besteht. Somit fehlte dabei eine für die beiden evangelischen Kirchen wichtige Verankerung in der Lehre, und besonders für die lutherische Kirche eine Auseinandersetzung mit dem Bekenntnis. In diesem Sinne verfehlte das Unionsprojekt das, was es sein wollte, nämlich „die Idee des gemeinsamen Kirchseins" in der „Mitverantwortung aller getauften Christen für den Auftrag der Kirche".[56]

Die Unionsgegner sahen wiederum ihre „Mitverantwortung [...] für den Auftrag der Kirche" im Aufrechterhalten des lutherischen Bekenntnisses und betrachteten quer durch die deutschen Territorien des 19. Jahrhunderts die Unionsfrage als eine „Gewissensfrage".[57] In einer Bittschrift Johann Gottfried

---

[52] Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 106.

[53] Kabinettsorder, in: *Kläⁿ / Da Silva*, Quellen (Anm. 2), 33–34, hier 34, vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 109.

[54] Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 109.

[55] Vgl. *Wappler*, Reformationsjubiläum (Anm. 1), 108–110.

[56] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 227.

[57] Der Begriff „Gewissen" erscheint im Kontext der Auseinandersetzungen um die Union von reformierter und lutherischer Kirchen im 19. Jh. in einer großen Fülle. In der Quellensammlung „Quellen zur Geschichte selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland" (*Kläⁿ / Da Silva*, Quellen [Anm. 2]), die nur eine Auswahl darstellt aber repräsentativ sein dürfte, ist das Wort „Gewissen", auch in Zusammensetzungen wie „Gewissensnot", „Gewissenssache" oder „Gewissensfreiheit" sowie in Derivaten wie „gewissenhaft", „gewissensverletzend", „gewissenbindend" und „gewissenlos", 136-mal zu lesen. Exemplarisch seien hier folgende Passagen erwähnt: Zweite Bittschrift der lutherischen Gemeinde Breslau vom 26.7.1830: „Was die Agende betrifft, so müssen wir uns ebenfalls feierlich gegen jede solche Darstellung der Sache verwahren, als verweigerten wir deren Annahme aus Widerspenstigkeit. Unsere Gründe liegen eben so lediglich im Gewissen." (ebd., 45). Erklärung Carl Eichhorns über seinen Austritt aus der Union im Großherzogtum Baden und seinen Übertritt zur lutherischen Kirche vom 3.11.1850: „Es ist aber dies eine falsche Stellung [sc. die Union], welche gegen das Gewissen verstößt und dem Unter-

Scheibels an den König vom 3.6.1830 hieß es: „Die lutherische Gemeine, deren Lehrer und Seelsorger ich bin, legt an das Herz ihres theuren Landesvaters, dem sie freudig ihr Gut und ihr Leben opfert, die hochheilige Sache ihres Glaubens. Ihr Gewissen erlaubt ihr nimmer, irgend Etwas in ihrem Gottesdienste zu gebrauchen, was irgend wie zu einer Union hinleiten könne."[58]

Diese Positionierung wurde im Zusammenhang einer Tradition gesehen, die mit der berühmten Antwort Martin Luthers (1483–1546) auf dem Reichstag zu Worms 1521, als er gefragt wurde, ob er seine Lehre widerrufen würde, exemplarisch skizziert werden kann: „Wenn ich nicht durch Zeugnisse der Heiligen Schrift oder klare Vernunftgründe überwunden werde [...] so bin ich überwunden durch die Schrift [...] Mein *Gewissen* ist im Wort Gottes gefangen. Und ich kann und will nichts widerrufen, da gegen das *Gewissen* zu handeln weder sicher noch einwandfrei ist."[59]

Hier kommen sowohl die individuelle als auch die überindividuelle Ebene des Gewissensphänomens zur Sprache. Letztere zeigt sich deutlich in der Mitkonstitution des individuellen Gewissens durch eine Instanz *extra nos*, das Wort Gottes, das das „Wissen von der Verantwortung" für die Kirche bestimmt (captiva consciencia in verbo Dei).[60]

---

zeichneten unverträglich ist." (ebd., 154). Brief Wilhelm Löhes an Friedrich Brunn vom 24.6. 1846: „Die kirchlichen Verhältnisse des Herzogtums Nassau [...] sind meines Erachtens von der Art, daß auch ich Gewissens wegen in denselben nicht würde bleiben können." (ebd., 196). Eingabe der Hannoverschen Evangelisch-Lutherischen Freikirche vom 23.3.1877: „Wir haben die Kundgebungen jener Geistlichen mit herzlicher Freude und Dank gegen den Herrn der Kirche begrüßt, weil wir darin ein erstes Anzeichen des in dieser heiligen Sache erwachten Gewissens der Kirche und des festen Entschlusses erblicken, der Stimme des in Gottes Worte gebundenen Gewissens und nur dieser allein zu folgen. Aber wir halten uns auch als Kirchenglieder verpflichtet, nicht nur unser Zeugnis mit dem jener Männer zu vereinigen, sondern auch getreulich mit ihnen zu teilen, was sie etwa um des Gewissens willen zu leiden haben werden" (ebd., 372).

58 *Klän / Da Silva*, Quellen (Anm. 2), 34.

59 *Joachim Rogge* (Hg.), Luther in Worms. Ein Quellenbuch, Berlin 1971, 99–101 (Hervorhebungen GdS); vgl. *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 40), 19. Die Vorstellung, dass es Sünde sei, gegen das eigene Gewissen zu handeln, geht auf Petrus Abaelardus (1079–1142) zurück (non est peccatum nisi contra conscientiam) und charakterisiert die mittelalterliche scholastische Gewissenslehre (vgl. *Peter Fonk*, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Regensburg 2004, 94ff), mit der Luther vertraut sein dürfte.

60 Als Christ und Mönch hatte Luther im Rahmen der Thomanischen Differenzierung (Summa Theologica IIª–IIae q. 10 a. 8 co., vgl. *Schockenhoff*, Gewissen [Anm. 40], 18) die Verpflichtung, an der einmal anerkannten Glaubenswahrheit festzuhalten. Aufgrund dessen hatte er kein Recht, der kirchlichen Lehre zu widersprechen, aber er entschied sich für eine höhere Instanz, die ihn vordergründiger verpflichtete. Das am Wort Gottes verankertes normatives Wissen ließ ihm keine andere Entscheidung zu. Für Luther war das In-Sein in Gottes Wort das In-Sein in einer lebendigen Macht, die das Gewissen durch das Böse hindurchbrechen lässt (WA 12, 457, 5; vgl. *Günter Jacob*, Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen 1929, 43). In der Tat ist Luthers Gewissensbegriff sowohl theologisch als auch relational angelegt, denn es ist Bestandteil der Lehre von Gesetz und Evangelium: „Das Gesetz bedrängt das Gewissen durch die Sünden, das Evangelium aber macht es frei und schenkt ihm den Frieden durch den Glauben an Christus" („Lex conscientiam vrget peccatis, Sed Euangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi":

Die bei Luther zu findende Rolle des unmittelbaren Gotteswortes als gewissensbindende Instanz wurde durch die Konfessionalisierung des späteren 16. Jahrhunderts mittels der lutherischen Bekenntnisschriften präzisiert und festgelegt. Das bedeutet freilich nicht, dass das Bekenntnis die Stelle der Heiligen Schrift eingenommen hätte, sondern dass es im Sinne einer *norma normata* den Zugang zur *norma normans*, dem Wort Gottes, fixierte.[61] Dies setzte Scheibels deutliche Absage an die königliche Kirchenagende voraus, die sich vom Prinzip leiten ließ, dass der Zusammenhang von Gottesdienst, Bekenntnis und Kirche unauflöslich sei. Das bedeutet, dass eine lutherische Gemeinde ausschließlich eine lutherische Agende, die bei der Abendmahlsliturgie die Realpräsenz von Christi Leib und Blut unmissverständlich bezeugt, verwenden kann.[62]

Zunächst wird hier wie beim Vorgehen des Königs das individuelle Gewissen durch eine Einheitsbestrebung, eine Konsenssuche mit konstituiert. Der entscheidende Unterschied zum Unionsprojekt liegt m. E. jedoch darin, dass bei Scheibel die Mitkonstitution des Gewissens deutlich ist: es wird durch das lutherische Bekenntnis fixiert. Wichtig dabei ist die Tatsache, dass der von Scheibel und anderen Unionsgegnern gesuchte Konsens mit dem lutherischen Bekenntnis in einem sehr viel weiteren Horizont gesehen wird. Dies kommt bereits im ersten Artikel der Confessio Augustana zur Sprache: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent".[63] Edmund Schlink (1903–1984) sieht hier einen dreifachen Konsens vorausgesetzt: den Konsens mit der Kirche der Vergangenheit, den Konsens mit der Kirche der Gegenwart und den grundsätzlichen Konsens mit der heiligen Schrift, dem Wort Gottes, der den anderen Konsensen zugrunde liegt.[64] Für Schlink „wollen die Verfasser und Unterzeichner der Bekenntnisschriften bekennen, wie die ganze heilige, christliche Kirche, alle Heiligen allezeit bekannt haben und noch bekennen. Bekenntnis ist Stimme der ganzen Kirche".[65] Für Scheibel und andere galt das lutherische Bekenntnis als Schlüssel zu einem angemessenen und gemeinsamen Verständnis der Heiligen Schrift.[66] In diesem Sinne bestimmt das lutherische Bekenntnis inhaltlich das „Wissen von der Verantwortung" für die Kirche.

---

WA 56, 424, 16–17; vgl. *Hartmut Kress*, Gewissen und Gewissensfreiheit: Kristallisationspunkt protestantischer Theologie, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 96/2 [2006] 64–88, hier 76). Luther betrachtete das Gewissen nicht als autonom, sondern stets in Relation zu einem Gegenüber, und zwar in letzter Instanz zu Gott (coram Deo), der dem Menschen in seinem Wort begegnet (vgl. *Lohse*, Gewissen [Anm. 39], 2).

61 Vgl. Konkordienformel, Von dem summarischen Begriff, Grund, Regel und Richtschnur, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen 1992, 833–839.

62 Vgl. *Klän*, Scheibel (Anm. 34), 21.

63 „Die Kirchen unter uns lehren in großer Übereinstimmung": CA I, 1, in: BSLK (Anm. 61), 50,1–2.

64 Vgl. *Edmund Schlink*, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München $^{3}$1948, 43ff.

65 *Schlink*, Theologie (Anm. 64), 43.

66 Vgl. *Werner Klän*, Einführung zum Symposium „Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit", in: *ders*. (Hg.), Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg

Die überindividuelle Mitkonstitution des Gewissens bei Scheibel und den Unionsgegnern bestand also im Konsens der Kirche selbst, der aus evangelisch-lutherischer Sicht der Konsens mit dem Wort Gottes ist. Freilich konnten der König und die Unionsbefürworter auch auf das Wort Gottes, zumindest indirekt, rekurrieren, denn sie meinten, im „Geist des Protestantismus" zu handeln, der bekanntlich das Schriftprinzip – *sola scriptura* – in die Fahne geschrieben hatte. Aus der Sicht der Unionsgegner ist dieser Rekurs auf das Wort Gottes jedoch nicht tragfähig – oder im Sinne Luthers gar „schwärmerisch" –, denn er deckt sich nicht mit dem für die lutherische Kirche bindenden Lehrkonsens der lutherischen Bekenntnisschriften. Diese Bekenntnisse „sind nicht freischwebende theologische Meinungen, sondern Sätze der Lehre, die bis ins Einzelne aus der exegetischen Arbeit heraus verstanden werden wollen". Sie bezeugen die „Mitte der Heiligen Schrift" und sind nicht als das Werk eines Einzelnen wie Luther oder Melanchthon zu betrachten, sondern „das Lobopfer der ganzen Gemeinde der Gläubigen".[67]

Somit bestand der Unionskonflikt des 19. Jahrhunderts in Preußen aus der Perspektive eines Gewissenskonflikts in der Frage nach der Mitkonstituierung des individuellen Gewissens. Während der preußische König und die Unionsbefürworter ihr Gewissen durch die irenischen und konfessionslosen Prinzipien von Aufklärung und Pietismus mit konstituieren ließen – wobei hier die Bedeutung des Zeitgeistes und der staatlichen Interessen und der Widerspruch zwischen diesen Intentionen und dem Einsatz von militärischer Gewalt nicht heruntergespielt werden dürfen –, ließen Scheibel und die Unionsgegner ihr Gewissen durch das *Wort Gottes* in seiner Mediatisierung durch das lutherische Bekenntnis mit konstituieren,[68] denn im Sinne des „hermeneutischen Zirkels" kommt das Bekenntnis von der Heiligen Schrift her und führt wieder in sie hinein[69] und will dementsprechend nicht das Bekenntnis einer Partikularkirche, sondern das Bekenntnis der einen heiligen christlichen Kirche sein.[70] Im Aufrechterhalten dieses Bekenntnisses sahen sie ihre Verantwortung für die lutherische Kirche.

---

lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende, Göttingen 2007 (OUH, Erg. 4), 15–28, hier 17.

67 *Schlink*, Theologie (Anm. 64), 6–7. Für Hermann Sasse (1895–1976) ist „[d]as Bekenntnis der Kirche [...] ebensowenig eine Synthese von vielen Individualbekenntnissen, wie die Kirche ein Verein der Anhänger der christlichen Religion ist" (*Hermann Sasse*, Kirche und Bekenntnis, in: *Friedrich W. Hopf* [Hg.], In statu confessionis. Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse, Bd. 1, Berlin 1975, 13–25, hier 15).

68 Vgl. die o.g. Differenzierung in *norma normans* und *norma normata*.

69 Vgl. *Klän*, Einführung (Anm. 66), 18.

70 Vgl. *Sasse*, Kirche (Anm. 67), 19ff.

## 6. Wirkungsgeschichte in der Christentumsgeschichte

Das Vorhaben des Königs, „Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters“ zu schaffen,[71] ist insofern als gescheitert anzusehen, als durch seinen Einsatz nicht eine, sondern drei evangelische Kirchen entstanden sind: eine unierte sowie eine lutherische und eine reformierte, die weiter bestanden. Der Vorgang der Mitkonstituierung von Gewissensentscheidungen durch den unpräzisierten Glaubensbegriff schuf jedoch Präzedenzen, die zu den differenzierten evangelischen Unionen und Abendmahlsgemeinschaften des 20. Jahrhunderts geführt haben.[72]

Kritisch zu diesen Unionen und Abendmahlsgemeinschaften steht nach wie vor die heutige Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, ein Zusammenschluss fast aller im 19. Jahrhundert im Zuge der Opposition gegen Rationalismus und Union entstandenen selbstständigen evangelisch-lutherischen Kirchen. Für sie gilt weiterhin das Prinzip – und ist ihr Existenzgrund –, das Lehrkonsens Voraussetzung für Kirchengemeinschaft ist.

Aus einer Gewissensperspektive sind die unterschiedlichen Mitkonstituierungen des Gewissens der Grund, weshalb eine schmerzliche Trennung das Luthertum in Deutschland, und durch „Export“ auch in der Welt, kennzeichnet. Allerdings besteht der wichtige Unterschied zum 19. Jahrhundert darin, dass Gespräche und mögliche Annäherungen auf theologischer Ebene geführt werden können, denn die heutigen (evangelischen) Konfessionen sind frei von dem seit der Reformation vorhandenen und – besonders im Falle Preußens – verhängnisvollen staatlichen Zwang. Die neue Situation im 20. Jahrhundert hat andere Voraussetzungen geschaffen, die für ein, freilich nicht immer spannungsfreies, aber doch fruchtbares Miteinander[73] in den letzten Jahrzehnten gesorgt haben.

*Zusammenfassung*: Die Frage der Kirchenunion in Preußen Anfang des 19. Jahrhunderts wird im vorliegenden Beitrag als Gewissensfrage dargestellt. Dazu werden zwei Hauptakteure herangezo-

---

71 *Klän / Da Silva*, Quellen (Anm. 2), 33.

72 Vgl. *Friedrich Hauschildt*, Wie lassen sich lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit und die Zustimmung zur Leuenberger Konkordie miteinander vereinbaren?, in: *Klän*, Identität (Anm. 66), 46–60.

73 Vgl. das Schuldbekenntnis der Union gegenüber den „Altlutheranern“ in der Festpredigt von Franz-Reinhold Hildebrandt anlässlich der 150-Jahr-Feier der Union am 5. November 1967: „Mit Beschämung bekennen wir, daß es bei der Durchsetzung der Union nicht an Anwendung von Gewalt gefehlt hat [...] Mit Kolbenstößen von Soldaten, gewaltsamem Öffnen von Kirchentüren und Verhaftungen von Pfarrern, wie es damals geschah, lud unsere Kirche eine Schuld auf sich, die noch heute nachwirkt [...] Und wenn Schuld allein durch Vergebung bedeckt werden kann, so wollen wir diesen Tag nicht vorbeigehen lassen, ohne unsere altlutherischen Brüder um solche Vergebung zu bitten“ (*Friedrich Winter* [Hg.], ... daß Jesus Christus allein unser Heil ist. Brandenburgische Predigten aus drei Jahrhunderten, Berlin 1989, 154).

gen: König Friedrich Wilhelm III., ein später Absolutist, der v.a. in Fragen der Liturgie größere Einheitlichkeit und Feierlichkeit anstrebte und dies mit einer Agende umzusetzen versuchte, auf der anderen Seite exemplarisch Johann Gottfried Scheibel: Für ihn als lutherischen Theologen war die königlich verordnete Agende ein Verstoß gegen die Gewissensfreiheit. Das lutherische Bekenntnis sollte aufrechterhalten werden: Die preußische Kirchenunion ist endlich gescheitert, nicht eine, sondern drei evangelische Kirchen sind entstanden.

*Abstract*: The question of church union in Prussia at the beginning of the 19th century is presented here as a matter of conscience. Two protagonists are enlisted for this analysis: King Frederick William III, a late absolutist who sought greater uniformity and solemnity, above all in questions of liturgy, and who tried to achieve this with a liturgical agenda or book of worship, and Johann Gottfried Scheibel, a Lutheran theologian who considered the book of worship prescribed by the king to be a violation of freedom of conscience. Scheibel felt that the Lutheran denomination should be maintained. The Prussian Church Union ultimately failed, and not one, but three Protestant churches emerged.

# Modernismus und Antimodernismus als Gewissensfrage

*von Otto Weiß*

Die Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird im Allgemeinen verstanden als Auseinandersetzung überkommener Vorstellungen und Denkmuster mit modernen Erkenntnissen und Sichtweisen.[1] Mit Recht wird auf die Herausforderung der Theologie und des Lehramts durch die moderne Methodenpluralität hingewiesen, und in Zusammenhang damit auf die angebliche Inkompatibilität von dogmatischem und historischem Denken.[2] Während die Dogmatik und das kirchliche Lehramt unter Inkaufnahme einer *petitio principii* von übernatürlichen, nicht mehr hinterfragbaren Offenbarungswahrheiten ausgehe, von denen deduktiv alles abgeleitetet wird, stehe für den geschichtlich argumentierenden Modernisten am Anfang nichts anderes als die Quelle, hinter der sich die historische Wirklichkeit verbirgt, oder wie Alfred Loisy es ausdrückte, als Exeget sei er nichts anderes als ein „pauvre déchiffreur des textes".[3] Loisy und mit ihm andere „Modernisten" waren allerdings überzeugt, dass es möglich sei, Glaube und Wissenschaft mit einander in Einklang zu bringen, auch wenn da und dort auf den ersten Blick die wissenschaftlichen Ergebnisse mit der überkommenen Lehre unvereinbar erscheinen. Dies wurde von vielen Vertretern des Lehramts jedoch von vorneherein zurückgewiesen, im Grunde deswegen, weil sie, eingemauert in ihrem scholastischen Denkhorizont, mit der induktiven historischen Methode nichts anzufangen wussten, auch deswegen, weil ihr statischer singulärer Wahrheitsbegriff pluralen Annäherungen an die Wahrheit keinen Raum ließ.[4]

Damit dürfte die Modernismusproblematik grundsätzlich auf den Punkt gebracht sein. Eine andere eng mit der Krise verbundene Problematik wurde zunächst nur wenig thematisiert, nämlich die Frage nach dem Gewissenskonflikt der Theologen. Von den deutschen Reformtheologen hat sich lediglich Otto

---

1 Vgl. *Otto Weiß*, Der Modernismus: Sammelbecken aller Häresien oder Aufruf zur Erneuerung der Kirche?, in: *Rainer Bucher / Christoph Heil / Gerhard Larcher / Michaela Sohn-Kronthaler* (Hg.), Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits, Graz 2009, 9–31.

2 Vgl. *Peter Neuner*, Il problema della storia dei dogmi a cent'anni dall'enciclica sul modernismo, in: *Michele Nicoletti / Otto Weiß* (Hg.), Il modernismo in Italia e Germania nel contesto europeo (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 79), Bologna 2010, 297–321.

3 Alfred Loisy an Maurice Blondel, 11. Februar 1903, in: *René Marlé* (Hg.), Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse, Paris 1960, 72.

4 Vgl. *Weiß*, Der Modernismus (Anm.1), passim.

Sickenberger (1867–1945)[5] *ex professo* dieser Thematik zugewandt. Freilich tat er dies sehr kursorisch und nicht ohne Polemik. Das Christentum war für Sickenberger die Religion der Gewissensfreiheit, als deren Gegenpol er das „Kirchentum" ausmachte. Dieses habe, beginnend mit der *Konstantinischen Wende*, den Glauben den Vorschriften der Kirchenbehörden untergeordnet. In der Enzyklika Gregors XVI. *Mirari vos* mit der Verurteilung der Gewissensfreiheit als „Fieberwahn" und im *Syllabus* Pius' IX. habe dieses System ihren Höhepunkt erreicht. Und heute offenbare es sich erneut in der Bulle *Lamentabili*, in der Enzyklika *Pascendi* und im Antimodernisteneid. Mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit missachte die kirchliche Autorität das Gewissen der Theologen und die Freiheit der Forschung.[6] Mit dieser Feststellung war die Frage nach der Gewissentscheidung einzelner Theologen während der Modernismuskrise gestellt. Intensiv mit dem grundsätzlichen Verhältnis Gewissen-Autorität während der Modernismuskrise hat sich jedoch weder Otto Sickenberger noch sonst einer der deutschen Modernisten auseinandergesetzt.[7]

## 1. Thematisierung der Gewissensfrage der Modernisten durch Matthias Laros

Dies geschah erst wirklich, nachdem diese Krise längst abgeklungen war. In der Januar-Nummer der Zeitschrift *Hochland* vom Jahr 1939 erschien ein Aufsatz mit dem Thema „Autorität und Gewissen".[8] Verfasser war Matthias Laros (1882–1965), ein bekannter Pascal- und Newmanforscher, der in jungen Jahren in den Geruch des Liberalismus und Modernismus geraten war und sich deswegen zeit seines Lebens mit Pfarrstellen begnügen musste.[9] Laros nahm gegen den Vorwurf des protestantischen Theologen Wilhelm Herrmann (1846–1922) Stellung[10], der geschrieben hatte: „Gottes Wille und Gesetz ist dem Katholiken

---

5 Zu ihm: *Otto Weiß*, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 251–266; *Manfred Weitlauff*, Sickenberger, in: BBKL 10 (1995) 18–24.

6 *Otto Sickenberger*, Gewissensfreiheit, in: Das Zwanzigste Jahrhundert 5 (1905) 130–133, 162–166, 171–174; *ders*., Wie steht es bei uns mit der Gewissensfreiheit, in: Das Neue Jahrhundert 3 (1911) 67–76, 65–88, 97–100; *ders*., Der Kampf um die Gewissensfreiheit, München 1911.

7 Doch ist auf das Werk *Friedrich Wilhelm Foerster*, Autorität und Freiheit, Kempten/München 1910, hinzuweisen. Der Protestant Foerster, der der katholischen Kirche wohlwollend gegenüberstand, möchte die Beziehung Autorität-Freiheit bei den Katholiken entkrampfen und kommt dabei auch auf den Modernismus zu sprechen. *Foerster*, Autorität und Freiheit, 163–170.

8 *Matthias Laros*, Autorität und Gewissen, in: Hochland 36/I (1938/39) 265–280.

9 Zu ihm jetzt *Jörg Seiler* (Hg.), Matthias Laros 1882–1965. Kirchenreform aus dem Geiste Newmans (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8), Regensburg 2009.

10 Zu ihm: *Joachim Weinhardt*, in: RGG[4] 3 (2000) 1686f; ferner: *Christophe Chalamet*, Wilhelm Herrmann and the birth of the Ritschlian School, in: ZnTh 15 (2008) 263–289.

nicht ins Herz geschrieben. Sein Gewissen ist der Papst."[11] Mit Thomas von Aquin[12] und Alfons von Liguori[13] betonte er, dass das von der Vernunft geleitete Gewissen auch für den Katholiken die letzte Norm sei. Dies gelte auch für ein irriges Gewissen.[14]

Allerdings glaubte Laros in einer etwas gewundenen Beweisführung feststellen zu müssen, dass *ex cathedra* getroffene unfehlbare Entscheidungen des Papstes, die außerordentlich selten seien, von vorneherein jeden Irrtum ausschlössen und darum von den Katholiken immer angenommen werden müssten, auch wenn das subjektive Urteil dem entgegenstehe.[15] Anders sei es mit allen anderen Entscheidungen des ordentlichen Lehramts, die durchaus „fehlbar" sein könnten, weshalb ein Katholik sie nicht befolgen dürfe, wenn er glaube, damit „gegen das eigene Gewissen" zu verstoßen, und zwar auch dann, wenn dies die Exkommunikation zur Folge habe, zumal die Kirche von irrtumsfähigen Menschen geleitet werde. Eine andere Frage sei natürlich, ob der Irrtum selbst schuldhaft sei und überwunden werden könnte, aber selbst da sei nicht das Handeln nach dem irrigen Gewissen schuldhaft, sondern das irrige Gewissen selbst.[16]

In seiner 1940 im Privatdruck veröffentlichten Schrift *Das christliche Gewissen in der Entscheidung*[17] hat Laros diese Gedanken, wenn auch weniger provokativ, wieder aufgegriffen. Die Schrift wurde 1941 ohne Angabe von Gründen auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Allerdings brachte der *Osservatore Romano* einen Kommentar, in dem es hieß, das Buch fördere „eine der kirchlichen Autorität feindliche Mentalität" und verleite die Gläubigen zur Missachtung des „ordentlichen Lehramts".[18]

---

[11] *Wilhelm Herrmann*, Römische und evangelische Sittlichkeit, Marburg [3]1903, 16, 26.

[12] Laros beruft sich unter anderem auf Summa Theologiae I, II q 71 a. 6c und De veritate q 17 a. 4 ad 2.

[13] *Laros*, Autorität und Gewissen (Anm. 8), 268, Anm. 2. – Zu Alfons von Liguoris Lehre vgl. *Bernhard Häring*, Alfonso de Liguori. Il primato della coscienza, in: Segno 15 (1989) n. 109, 111–118; *Marciano Vidal*, Rasgos innovadores en la moral de San Alfonso, in: Studia moralia 38 (2000) 347–380. – Zur Person Alfonso de Liguoris: *Otto Weiß*, Alfonso Maria de Liguori. Theologie um der Seelsorge willen, in: *Peter Walter / Martin Jung*, Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt 2003, 166–180.

[14] *Laros*, Autorität und Gewissen (Anm. 8), 268f.

[15] Ebd., 273.

[16] Ebd., 273f.

[17] *Matthias Laros*, Das christliche Gewissen in der Entscheidung. Ein Werkbuch für religiöse Gemeinschaftsarbeit, Lahn-Verlag für religiöses Schrifttum, Sattler u. Co. KG, Köln 1940.

[18] *M(ariano Felice) C(ordovieni)*, Deformazione, in: Osservatore Romano, Nr. 116, 16. Mai 1941, 1, Sp. 6; vgl. *Herman H. Schwedt*, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher im Jahre 1965, in: RQu 98 (2003) 236–278, hier 249–251.

## 2. Die „Modernisten“ zwischen Konfliktbereitschaft und Gehorsam

Kommen wir zurück zur Modernismuskrise. Denn Laros beschreibt im Grunde exakt die Problematik, vor der die katholischen Modernisten standen. Es ging um die grundsätzliche Haltung des theologischen Forschers zum Lehramt, das nebenbei bemerkt in der Neuzeit, besonders im 19. und 20. Jahrhundert, einseitig den Hirten in der Kirche zugestanden wurde, denen die Theologen zu folgen hätten,[19] während Thomas von Aquin noch von einem doppelten gleichberechtigten Lehramt von Hirten und Theologen ausgegangen war.[20] Die Frage, vor der die Modernisten standen, war die Frage, die auch schon einen Ignaz von Döllinger (1799–1890) und einen Carl Joseph von Hefele (1809–1893) bewegt hatten,[21] ob die Theologen im Zweifelsfall ihrer wissenschaftlichen Analyse zu folgen hätten oder ob sie in einem *sacrificium intellectus* oder, wie gesagt wurde, mit einer „Schere im Kopf“[22] die von der Kirche vorgegebenen Dogmen und Lehrmeinungen auch dann willentlich festhalten müssten, wenn sie ihrer wissenschaftlichen Überzeugung widersprechen.

Die Antworten, die die einzelnen so genannten Modernisten auf diese Fragen gaben, sind nun allerdings äußerst unterschiedlich. Sicher handelte es sich stets um eine Gewissensentscheidung, die jedoch verschieden ausfiel, abhängig von äußeren Umständen, aber auch von der Werteskala, denen sich die Betroffenen verpflichtet fühlten. Während die einen ihre wissenschaftlichen Überzeugungen hintanstellten und vielleicht mit ungutem Gefühl in den sicheren Hafen des Gehorsams flohen, nicht zuletzt deswegen, weil sie sonst ihre materielle Existenz und Karriere gefährdet sahen, hielten dies andere für unvereinbar mit der intellektuellen Redlichkeit und sind schließlich – meist schweren Herzens – auf einen Konfliktkurs zum kirchlichen Lehramt gegangen, was nicht selten den Verlust ihrer Lehrerlaubnis wie ihres Einkommens, die Indizierung ihrer wissenschaftlichen Veröffentlichungen und schließlich die Exkommunikation zur Folge hatte. Allerdings kam es nur in wenigen Fällen zu diesen letzten Konsequenzen, auch deswegen, weil nur wenige Betroffene die Konfrontation bis zum Ende durchfochten, sondern sich lieber für

---

19 Vgl. die Enzyklika Pius’ XI. *Divini illius magistri*, in: AAS 22 (1930) 52–73; *Heinrich Denzinger / Peter Hünermann* (Hg.), Enchiridion symbolorum definitionum declarationum de rebus fidei et morum – Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Basel/Rom/Wien [37]1991, 3685–3698; – zum Ganzen: *Peter Hünermann*, Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen, in: *Hubert Wolf* (Hg.) / *Claus Arnold* (Mitarb.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 377–394.

20 Quaestiones quodlibet IV,1.

21 Vgl. *Hubert Wolf* (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), Ostfildern 1994.

22 *Christoph Weber*, Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 4), Köln/Wien 1984, 10.

einen Kompromiss zwischen Freiheit und Gehorsam entschieden. Dies soll an einzelnen Fallbeispielen konkretisiert werden. Genannt seien die Fälle Loisy, Wieland, Schell und Lagrange. Schließlich wollen wir nach der Gewissensentscheidung der Antimodernisten fragen.

Vorweg jedoch zu der Lösung, die wohl den Weg darstellte, den die meisten der Betroffenen in dieser oder jener Weise wählten, den Weg des Schweigens, des Abwartens und Ausweichens. Nicht wenige Modernismusverdächtige wechselten einfach das theologische Fach oder ihr Arbeitsgebiet, so etwa Fritz Tillmann (1874–1934)[23] oder Franz Dölger (1879–1940).[24] Andere hörten auf zu publizieren und gingen in die Seelsorge.[25]

Meist jedoch machten sie einen inneren Vorbehalt bei äußerer Zustimmung oder deuteten die römische Verlautbarung um. Und es waren nicht selten die deutschen Bischöfe, die ihre Priester zu diesem Verhalten rieten. Das gleiche gilt vom Münchener Nuntius Andreas Frühwirth (1845–1933)[26], der dem zögernden Theologen Joseph Bernhart (1881–1969)[27] erklärte, er beschwöre mit dem Eid nichts anderes, als was jeder katholische Laie zu glauben habe. Bernhart schwor und erlebte „Tage tiefer Depression über den Eid, den mir die Kirchenmänner so leicht gemacht hatten".[28]

Verschiedene in Deutschland erschienene Schriften gingen in die gleiche Richtung und erleichterten es so den Theologen, den Antimodernisteneid mit mehr oder weniger gutem Gewissen zu schwören.[29] Dies gilt insbesondere für das Gutachten des Würzburger Dogmatikers Franz Xaver Kiefl (1869–1928)[30], das dieser im Auftrag der Bayerischen Regierung erstellte. Kiefl erklärte darin unter anderem, entgegen dem Wortlaut des Erlasses, im Grund ändere sich nichts, weshalb man ruhig schwören könne. Und wenn im Eid verlangt werde, die Geistlichen müssten mit ganzer Seele sich den kirchlichen Verlautbarungen

---

[23] Vgl. *Wilhelm Imkamp*, Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: *Walter Brandmüller* (Hg.), Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3, St. Ottilien 1991, 633, Anm. 965; ferner: *Rupert Grill*, Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil (StThE 122), Fribourg 2008.

[24] Vgl. *Georg Schöllgen*, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 36 (1993) 7–23.

[25] Hierher gehört der Tübinger Theologe Wilhelm Koch (1874–1955). Zu ihm: *Max Seckler*, in: LThK$^3$ 6 (1997) 166.

[26] Zu ihm noch immer *Angelus Walz*, Andreas Kardinal Frühwirth (1845–1933). Ein Zeit- und Lebensbild, Wien 1950.

[27] Zu ihm zuletzt: *Manfred Weitlauff* u.a., Zeitdeutungen. Joseph Bernhart zum Gedächtnis († 21. Februar 1969) = Münchener Theologische Zeitschrift 59 (2008), Heft 4, 289–384.

[28] *Joseph Bernhart*, Erinnerungen 1881–1930, hg. von *Manfred Weitlauff*, Weißenhorn 1992, I, 548.

[29] Vgl. z.B. *Joseph Mausbach*, Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft, Köln 1911; *Alois Wurm*, Zum Antimodernisteneid, in: Die Wahrheit 1 (1910) 70f; *Karl Adam*, Der Antimodernisteneid und die theologischen Fakultäten, ebd., 83–85.

[30] Zu ihm: *Karl Hausberger*, Franz Xaver Kiefl (1869–1928). Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 6), Regensburg 2003.

gegen den Modernismus anschließen, so bedeute dies keineswegs eine innere Glaubenszustimmung, es handle sich lediglich um einen äußeren Gehorsam, wie jede Regierungsgewalt ihn von ihren Untertanen verlangen muss.[31]

So sehr dies manchem geholfen haben mag, sein Gewissen zu beschwichtigen und zu schwören, die vom römischen Bannstrahl Betroffenen waren empört. Der eben aus seinem theologischen Lehramt ausgeschiedene Dogmenhistoriker Hugo Koch (1869–1940)[32] schrieb: „Zum Teufel mit einer Theologie, die einem zeigt, wie man schwören kann, ohne zu schwören, wie man einen ‚Anschluss aus ganzer Seele' geloben kann, ohne innerlich damit einverstanden zu sein. Hier offenbart sich der Gegensatz zwischen romanisch-scholastischer Theologie und germanischer Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit."[33]

Damit sind wir bei den Fällen, wo Theologen lieber den Konflikt wählten als ihre wissenschaftliche Überzeugung zu verleugnen. Denn, einmal abgesehen von der ideologisch aufgeladenen Gegenüberstellung von „romanisch" und „germanisch", bringt Koch recht gut zum Ausdruck, warum führende Theologen zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit dem Lehramt in Konflikt gerieten. Sie waren nicht bereit, die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Arbeit dem Gehorsam gegenüber lehramtlichen Festlegungen zu opfern, zumal wenn sie diese, wie etwa die Festlegungen der Bibelkommission zum Pentateuch, für irrig betrachteten. Völlig zu Recht sahen die Glaubenswächter in einer solchen Haltung den demokratischen „Amerikanismus" am Werk,[34] mit anderen Worten eine Gesinnung, für die die Freiheit des Forschers über dem Gehorsam stand, was in ihren Augen einer Missachtung des Lehramtes gleichkam.

Veranschaulichen wir dies am „Fall Loisy", der auch deswegen Beachtung verdient, weil Loisy, so sehr er von Anfang an um die Unvereinbarkeit seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse mit den kirchlichen Vorgaben wusste, stets glaubte, einen gangbaren Kompromiss „zwischen Wahrheit und Gehorsam" zu finden und sogar die kirchlichen Amtsträger von seiner Auffassung überzeugen zu können.

---

[31] *Franz Xaver Kiefl*, Gutachten über den durch das päpstliche Motuproprio „Sacrorum Antistitum" vom 1. September 1910 für den katholischen Klerus vorgeschlagenen Eid gegen den Modernismus, Kempten/München 1912.

[32] Zu ihm zuletzt: *Gregor Klapzynski*, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 28 (2009) (= Referat bei der Tagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart „Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen und ihre Geschichte", Weingarten 19.09.2007–22.09.2007).

[33] *Hugo Koch*, Kiefls Gutachten über den Antimodernisteneid kritisch beleuchtet, in: Münchener Neueste Nachrichten, Nr. 442, 31. 8. 1912.

[34] Vgl. *Herman H. Schwedt*, Alte Welt gegen neue Welt. Der Papst und der katholische Amerikanismus (1899), in: *Hubert Wolf* (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II, Vatikanums, Paderborn u.a. 1998, 143–161.

## 3. Von der Kompromissbereitschaft zum radikalen Bruch: Alfred Loisy

Alfred Loisy[35], geboren 1857 in Ambrières in der Champagne, trat 1874 in das Priesterseminar in Chalons-sur-Marne ein. Rückblickend stellte er fest, schon damals seien ihm bei den exegetischen Vorlesungen Zweifel gekommen, die er jedoch als teuflische Versuchungen zurückgewiesen habe.[36] 1879 wurde er zum Priester geweiht. Ein weiterführendes Studium führte ihn 1881 ans Pariser „Institute catholique". Die Vorlesungen von Fulcrand Vigouroux (1837–1915)[37], der mit großer Gelehrsamkeit beweisen wollte, dass die Arche Noah je ein Paar aller Tierarten beherbergen konnte, machten ihm endgültig klar, dass die traditionelle Auffassung über den Wahrheitsgehalt biblischer Texte nicht aufrecht zu erhalten war. Die katholische Exegese musste, wenn sie mit der protestantischen Bibelkritik Schritt halten wollte, nach der historisch-kritischen Methode vorgehen. Loisy träumte von einer Reform der katholischen Lehre, gründend auf der Unterscheidung zwischen der fortdauernden Substanz des Glaubens und dessen je-verschiedenen Darstellung in der Interpretation durch die Kirche. Mehr noch, er wollte die Theologie mit Hilfe der historisch-kritischen Methode auf eine neue Grundlage stellen und so die katholische Kirche unangreifbar machen.[38]

Als er jedoch seine – noch unveröffentlichte – Schrift über die biblische Inspiration, seinem Lehrer, dem Bibelwissenschaftler Maurice d'Hulst (1841–1896)[39], vorlegte, riet ihm dieser, sie in seinen hintersten Schubladen verschwinden zu lassen. Denn sie würde von den Theologen falsch verstanden werden. Einen ähnlichen Ratschlag gab ihm der Kirchenhistoriker Louis Duchesne (1843–1922)[40], als ihm 1888 ein Lehrstuhl für Biblische Exegese an-

---

[35] Vgl. zu ihm die vorzügliche Einführung, in: *Claus Arnold*, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. B. 2007, 52–68; ferner: *Otto Weiß*, Alfred Firmin Loisy (1857–1940), in: Theologische Revue 1003 (2007) Heft 1, 18–28; in unserem Zusammenhang noch immer lesenswert: *Émile Poulat*, Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne, Paris 1984. – Zum römischen Prozess gegen Loisy jetzt (grundlegend) *Claus Arnold / Giacomo Losito* (Hg.), La censure d'Alfred Loisy (1903). Les documents des Congrégations de l´Index et du Saint Office (Fontes Archivi Sancti Officii Romani 4), Città del Vaticano 2009; ferner *Giacomo Losito*, La preparazione del decreto *Lamentabile* e la sua immediata ricezione in Francia, in: Cristianesimo nella Storia 3 (2009) 781–836.

[36] *Alfred Loisy*, De la croyance a la foi, in: *Poulat*, Critique et mystique (Anm. 35), 14–43, hier 17.

[37] Fulcran Vigouroux, 1861 Priester, seit 1868 Professor der Exegese am Seminare von St. Sulpice dès 1868, 1890–1903 am Institut catholique de Paris, Konsultor der Bibelkommission unter Leon XIII., deren Sekretär von 1903 bis 1913. Vgl. *François Laplanche*, La Bible en France entre mythe et critique, Paris 1994, 169–170.

[38] *Alfred Loisy*, Mémoires pour servir a l'histoire religieuse de notre temps, 3 Bde, Paris 1930–31, I, 151–154; vgl. ebd., 102, 193f.

[39] Zu ihm: *Francesco Beretta*, Mgr d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel, Paris 1996.

[40] Zu ihm: *Victor Sauer*, in: LThK$^3$ 3 (1995) 395f.

geboten wurde. Er schlug ihm vor, eine ehrenvolle Hochschulkarriere auf dem Gebiet der semitischen Philologie anzustreben. Loisy jedoch entschied sich trotzdem für die Exegese, und zwar für die textkritische Methode.[41]

Doch schon im Oktober 1892 verbot der Obere der Sulpizianer seinen Studenten den Besuch seiner Vorlesungen mit der Begründung, er habe die Historizität der ersten Kapitel der Genesis geleugnet. Loisy musste schließlich seine Dozentur aufgeben und wurde Religionslehrer in einem Mädchenpensionat. 1900 erhielt er dann doch eine Professur an der Pariser *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Kurz zuvor hatte er in seinem Artikel *La religion d'Israel, ses origines* aufgezeigt, dass die ersten Kapitel der Genesis keine historischen Berichte darstellen, sondern zum Ausdruck bringen wollen, dass die Welt und der Mensch von Gott geschaffen sind und dass Gott seit Anbeginn ihre Geschicke lenkt. Der Artikel wurde 1900 und erneut ein Jahr später vom Pariser Kardinal Richard de la Vergne (1819–1908)[42] verurteilt und in Rom denunziert.[43] Seither, – also schon vor dem Erscheinen von Loisys Schrift *L'Évangile et l'Église* – begann sich die römische Indexkongregation, angeregt durch den Konsultor des Heiligen Offiziums Willem van Rossum (1854–1932)[44], mit den Auffassungen Loisy auseinanderzusetzen[45] und seine Verurteilung vorzubereiten.[46]

1902 veröffentlichte Loisy die Schrift *L'Évangile et l'Église*[47], die er als „Apologie der Kirche" verstand, die aber auch deutlich machte, dass er die übliche erbauliche Schrifterklärung und das scholastische Gerüst der damaligen Theo-

---

41 Vgl. *Poulat*, Critique et mystique (Anm. 35), 22; *Weiß*, Alfred Firmin Loisy (Anm. 35), 19.

42 Richard war seit 1889 Mitglied der Indexkongregation. Seine Denunziation Loisys leitete den Prozess gegen Loisy ein. Vgl. *Émile Poulat*, Alfred Loisy. Sa vie – son œuvre, par Albert Houtin et Félix Sartiaux. Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie Loisy et un Index Bio-Bibliographique, Paris 1960, 397.

43 Vgl. *Claus Arnold*, La Congrégation de l'Index et le Saint-Office (1900–1908), in: *François Laplanche / Ilaria Biagioli / Claude Langlois*, Alfred Loisy cent ans après Autour d'un petit livre (Bibliothèque de l'ecole des hautes études sciences religieuses, 31), Turnhout 2007, 61–68, hier 61f; *Arnold / Losito*, Les documents (Anm. 35).

44 Zu ihm zuletzt *Joop Vernooij*, Cardinal Willem Van Rossum, C.SS.R., „The Great Cardinal of the Small Netherlands" (1854–1932), in: Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris 55 (2007) 401–472, 472; *Otto Weiß*, Der Glaubenswächter van Rossum. Willem Marinus van Rossum im Heiligen Officium und in der Indexkongregation, in: ebd. 58 (2010) 85–138.

45 *Arnold / Losito*, Les documents (Anm. 35); vgl. *Losito*, La preparazione del decreto *Lamentabili* e (Anm. 35).

46 ACDF Sanctum Officium, St. St. S 5-n, fol. 63, 66. Denunziation van Rossums vom 18.7.1901: Van Rossum betont vor allem die Bestreitung der Historizität des Johannesevangeliums durch Loisy. Er schlägt deshalb vor, folgende Propositionen zu verurteilen: „Prop. 1[a]: Impossibile est concordare quatuor Evangelia quando Evangelio S. Joannis eadem historica veritas tribuitur ac Synopticis. – Prop. 2[a]: S. Joannes in suo Evangelio cap. ix (de caeco-natu) et cap. xi (de Lazaro resuscitato) non narrat facta historica. – Propositiones illae condemnantur ut falsae, hereticae, fidei christianae eversivae. Vgl. *Losito*, La preparazione (Anm. 45).

47 *Alfred Loisy*, L'Évangile et l'Église, Bellevue [2]1903.

logie hinter sich gelassen hatte. Gegen Adolf von Harnacks (1851–1930)[48] Schrift *Das Wesen des Christentums*, in dem dieser aufweisen wollte, dass die sichtbare Kirche nicht zur Botschaft Jesus gehört habe,[49] stellte er fest, gewiss habe Jesus nicht die Verfassung der Kirche bis ins Einzelne geregelt, dennoch seien ihre Strukturen, die sich im Laufe der Geschichte entwickelte, bereits im Evangelium grundgelegt. Das von Jesus verkündigte Gottesreich sei in der Gestalt einer sichtbaren Kirche gekommen, die ihre schon im Evangelium erkennbare Form in fortwährender Anpassung an wechselnde neue Bedingungen im Laufe der Geschichte verbreiterte.[50]

Doch es trat ein, was Duchesne prophezeit hatte. Er wurde nicht verstanden. Mit seiner Verteidigungsschrift *Autour d'un petit livre*[51] verschlimmerte er noch seine Situation. Es sei ihm, so schrieb er, gerade darum gegangen zu zeigen, dass die Substanz des Glaubens im Wandel der Geschichte stets die gleiche bleibe und die „Entwicklung" der Offenbarung nicht als „fortschreitende Veränderung" missverstanden werden dürfe.[52] Doch diese Botschaft kam nicht an. Der Begriff der Entwicklung, auch wenn sich Loisy dabei auf John Henry Newman (1801–1890)[53] berief, war nun einmal suspekt. Loisys Unterscheidung zwischen historisch-kontingenter Darstellung und zu glaubendem Inhalt wurde als die alte Lehre von der doppelten Wahrheit verstanden: was historisch falsch war, war also theologisch wahr und umgekehrt. Im Dezember 1903 kamen die Schriften *L'Évangile et l'Église* und *Autour d'un petit livre* sowie drei weitere Werke Loisys auf den Index. Zu Beginn des Jahres 1904 wurde das Verfahren gegen ihn von der Indexkongregation an das Heilige Offizium weitergeleitet.[54]

Im Verlauf des kirchlichen Prozesses kam es zum Bruch Loisys mit der römischen Kirche. Eine Hauptrolle spielte dabei die geforderte Unterwerfung. Loisy unterwarf sich am 28. Februar 1904 in einem Schreiben an Papst Pius

---

48 Zu ihm: *Wolf-Dieter Hauschild*, in: RGG[4] 3 (2000) 1457–1459.

49 *Adolf von Harnack*, Das Wesen des Christentums, Leipzig [2]1902. – Vgl. *Karl H. Neufeld*, Adolf Harnack – „Wesen des Christentums" (1900), in: *Mariano Delgado* (Hg.), Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums" zu den „Kurzformeln des Glaubens", Stuttgart 2000, 15–22.

50 *Loisy*, L'Évangile (Anm. 47), 153f.

51 *Loisy*, Autour d'un petit livre, Paris 1903.

52 Vgl. *Rosanna Ciappa*, Rivelazione e storia, in: *Laplanche* u.a., Alfred Loisy – cent ans après (Anm. 43), 35–46, hier 39. Allerdings dürfte die Kritik zu Recht bestehen, dass „Entwicklung" (im Sinne von „Fortschritt") bei Loisy eine nicht mehr hinterfragbare, alle Probleme lösende Zauberformel darstellt. Nicht gestellt wird die Frage nach Fehlentwicklungen und nach Kriterien für die Richtigkeit der Entwicklung.

53 *John Henry Newman*, Essay on the Development of Christian Doctrine, London: James Toovey 1845. – Vgl. *Günter Biemer*, John Henry Newman. Heiligkeit und Wachstum: in: *Peter Neuner / Günther Wenz*, Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 127–143, hier 133–135.

54 Dazu jetzt das Quellenwerk *Arnold / Losito* (Anm. 35), passim.

X., in der er an dessen gütiges Herz appellierte: „Ich will leben und sterben in der Gemeinschaft mit der römischen Kirche. Ich will nicht zum Ruin des Glaubens in meinem Land beitragen." Es stehe jedoch nicht in seiner Macht, das Ergebnis seiner Arbeiten zu zerstören. Doch unterwerfe er sich, soweit es in seinen Kräften stehe dem Urteil des Heiligen Offiziums. Er sei bereit, weitere Veröffentlichungen zu unterlassen und seine Lehrtätigkeit einzustellen.[55] Doch Pius X. ließ ihn wissen, der Appell an sein Herz käme nicht von Herzen. Die Feststellung, er könne das Ergebnis seiner Studien nicht zerstören, würde seine Unterwerfung zunichte machen. Nicht darum gehe es, dass er zu schreiben aufhöre, sondern darum, dass er in seinen Schriften entsprechend dem Wort des heiligen Remigius von Reims anbete, was er verbrannt und verbrenne, was er angebetet habe. In einem Schreiben vom 12. März 1904 an Kardinal Richard erklärte Loisy daraufhin, er verdamme im Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl alle in seinen Schriften enthaltenen Irrtümer, die das Heilige Offizium verdammt habe. Weiteren Forderungen glaubte er guten Gewissens nicht nachkommen zu können.[56]

Er hat sich bereits zu weit vorgewagt. Mit dem Kompromiss zwischen Wissenschaft und Glauben, den viele Theologen machten, indem sie delikate Fragen umgingen, – ein Kompromiss, den auch Loisy bisher gesucht hatte –, konnte er sich nun nicht mehr zufrieden geben, doch scheint er noch immer geglaubt zu haben, die offizielle Kirche werde zu ihrer eigenen Erneuerung seine Anfragen aufgreifen. Diese antwortete jedoch mit seiner Verurteilung. Daraufhin zerbrach seine Hoffnung auf eine Reform des „römischen Systems". „Das tief greifende Gefühl der Treue", schrieb er später, „das mich bis dahin in der Kirche gehalten hatte, brach zusammen, nachdem wir klar geworden war, dass die kirchliche Autorität von mir verlangte, ihr gegen die Wahrheit zu dienen".[57]

Am 3. Juli 1907 erschien das päpstliche Dekret „Lamentabili", das als die erste kirchliche Verlautbarung gegen den „Modernismus" gilt. Genau genommen freilich handelte es sich im Wesentlichen um die Zusammenstellung von Sätzen aus *L'Évangile et l'Eglise* und *Autor d'un petit livre*.[58] Am 8. September 1907 folgte die Enzyklika *Pascendi*, die Loisys „Häresien" in das „System" des „Modernismus" einbaute.[59] Die von ihm erneut verlangte Unter-

[55] Loisy an Pius X., 28. Februar 1904, in: *Alfred Loisy*, Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, Ceffonds 1908, 34.

[56] Ebd., 35f. – Dazu jetzt auch *Losito*, La preparazione (Anm. 35), hier der Abschnitt: L'inadeguata sottomissione alla messa all'Indice di Loisy.

[57] *Loisy*, De la croyance (Anm. 36), 29.

[58] Vgl. *Losito*, La preparazione del decreto *Lamentabile* (Anm. 45), passim; ferner: *Claus Arnold*, „Lamentabile sane exitu" (1907). Das römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisys, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 11 (2004) 24–51.

[59] Vgl. *Claus Arnold*, Absage an die Moderne. Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi*, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 201–224.

werfung verweigerte Loisy. In den Jahren 1904 bis 1907 hatte er sich innerlich bereits soweit von der Kirche entfernt, dass ihn römische Verurteilungen nicht mehr berühren konnten. Wie er damals über die Kirche dachte, geht aus einem Brief vom 28. Juni 1907 hervor, in dem er schrieb: „Die Kirche, der ich gedient habe und der ich noch immer zu dienen glaube, ist in Wirklichkeit nicht die päpstliche Institution, die zu einer Quelle des Obskurantismus, der Unterdrückung und Spaltung geworden ist, anstatt eine Quelle der Lichtes der Freiheit und Einheit zu sein, sondern die unsichtbare Gemeinschaft der Freunde der Wahrheit, die, wie ich vermute, auch die Freunde Gottes sein dürfen“.[60] Später schrieb er: die Römische Kirche habe gar nicht anders gekonnt, als ihn zu verurteilen, weil er das Recht der kirchlichen Autorität in Frage gestellt habe, ohne Einschränkung über das Gewissen und den Verstand der Gläubigen zu herrschen.[61] Am 7. März 1908 wurde die namentliche Exkommunikation gegen Loisy ausgesprochen. Er galt als „vitandus“. Jeglicher Kontakt mit ihm war den Katholiken verboten.[62]

Soweit zu Loisy. In der Entscheidung zwischen der Treue zu seiner wissenschaftlichen Erkenntnis und der Treue zur Kirche, die er liebte, wollte Loisy beidem gerecht werden, der Wahrheit und dem Gehorsam. Er suchte zunächst einen gangbaren Kompromiss zu finden.[63] Erst als von ihm verlangt wurde, gegen seine Überzeugung zu handeln und zu lehren, was er für falsch hielt, stellte er, seinem Gewissen folgend, die Wahrheit über den Gehorsam und nahm dafür kirchliche Strafen auf sich. Ähnliche Gewissenskonflikte wie er haben nicht wenige Theologen aus dem Umfeld des Modernismus durchgemacht. Sie blieben ihrem Gewissen treu, auch wenn sie vielleicht da und dort Kompromisse eingingen.

## 4. Bedingungsloses Bekenntnis zur „historischen Wahrhaftigkeit“: die Brüder Wieland

Die Brüder Franz (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) Wieland aus dem oberschwäbischen Ravensburg waren Priester der Diözese Augsburg und verloren infolge der Modernismuskrise ihre Stellen, wurden indiziert, exkommuniziert, geächtet.[64] Dabei hatten sie im Grunde überhaupt nichts mit dem Mo-

[60] Loisy an den Abbé Bricout, 28. Juni 1907, in: *Loisy*, Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents, Ceffonds 1908, 186.

[61] *Loisy*, De la croyance (Anm. 36), 28.

[62] Decretum Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis, 7. März 1908, in: Quelques Lettres (Anm. 55), 289.

[63] Vgl. *Weber*, Kirchengeschichte (Anm. 22), 142–145.

[64] *Otto Weiß*, Der Modernismus in Deutschland (Anm. 5), 410–455; *ders*., Franz Sales (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) Wieland, in: Lebensbilder aus dem Bistum Augsburg. Vom Mittel-

dernismus zu tun, auch wenn der Dillinger Subregens Franz Sales Wieland wegen seines Buches über den altchristlichen Altar[65], das die römische Jesuitenzeitschrift *Civiltà cattolica* über alles gelobt hatte[66], von einem deutschen Jesuiten als Modernist angegriffen worden war, mit der Begründung, er leugne den Opfercharakter der Heiligen Messe.[67] Wieland hatte die Anschuldigungen zurückgewiesen[68] und von Seiten des Münchener Nuntius Frühwirth Recht bekommen.[69] Sein Bruder Konstantin, Pfarrkurat in Lauingen, hatte noch 1910 mit einer Schrift hohes Lob geerntet, in der er sich gegen die Auffassung wandte, Jesus habe an seine baldige Parusie geglaubt.[70]

Da kam im September 1910 der Antimodernisteneid.[71] Hätten ihn die Brüder Wieland wie Tausende andere geschworen, ihre Existenz und ihre Karriere wären gesichert gewesen. Sie aber glaubten, ehrlichen Gewissens nicht schwören zu können, mehr noch, sie legten in der Presse die Gründe für ihre Eidverweigerung dar. Sie gaben zu verstehen, sie würden sich selbstverständlich jeder unfehlbaren Glaubensentscheidung des Papstes unterwerfen, der Erlass zum Antimodernisteneid aber sei keine solche Entscheidung. Es handle sich um bloße theologische Ansichten, gegenüber denen keine Glaubenspflicht bestehe. Seit wann seien „theologische Konklusionen" als verbindlich zu beschwören? Die von deutschen Theologen vorgenommenen Abschwächungen an dem römischen Erlass erklärten sie für nicht stichhaltig, zumal sie von der kirchlichen Autorität nicht ausdrücklich gebilligt worden seien.[72] Besonders scharf ging Konstantin Wieland mit Franz Xaver Kiefl ins Gericht, dessen Gutachten er als ein Meisterwerk „tifteliger Interpretationskünste" entlarvte. Die

---

alter bis in die neueste Zeit (= Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 39, 2005), 415–431; *Judith Schepers*, Widerspruch und Wissenschaft. Die ungleichen Brüder Wieland im Visier kirchlicher. Zensur (1909–1911), in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25 (2006) 271–290; *dies.*, Die Brüder Franz (1872–1957) und Konstantin (1877–1937) Wieland, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 28 (2009) (= Referat bei der Tagung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart „Die Moderne vor dem Tribunal der Inquisition. Zensur abweichender Meinungen und ihre Geschichte", Weingarten 19.09.2007–22.09.2007).

65 *Franz Wieland*, Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche, München 1906.

66 Civiltà Cattolica 58/I (1907) 477f.

67 *Emil Dorsch*, Altar und Opfer, in: Zeitschrift für katholische Theologie 23 (1907) Heft 2, 307–352; *ders.*, Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt, Innsbruck 1909.

68 *Franz Wieland*, Die Schrift Mensa und P. Dorsch, München 1908; *ders.*, Der vorirenäische Opferbegriff, München 1909.

69 Vgl. Subregens Dr. Wieland auf dem Index (Schluss), in: Das Neue Jahrhundert 3 (1911) 81f; Franz Wieland an Joseph Schnitzer, 8. Dez. 1909, Nachlass Schnitzer, Handschriftenabteilung der Bayerischen Nationalbibliothek München.

70 *Konstantin Wieland*, Hat Jesus geirrt? Ein Lösungsversuch zur Parusiefrage, Dillingen 1910.

71 Motuproprio *Sacrorum Antistitum* vom 1.9.1910, in: AAS 2 (1910) 655–680.

72 Vgl. *Konstantin Wieland*, Erklärung, in: Das Neue Jahrhundert 2 (1910) 614f; *Franz Wieland*, Erklärung in: Augsburger Abendzeitung, 16. Jan. 1911; *ders.*, Sacra auctoritas in der Kirchengeschichte?, in: Das Neue Jahrhundert 3 (1911) 88–90.

Aussage deutscher Bischöfe, man beschwöre nur, was man schon immer geglaubt habe, erklärte er für ein „frivoles Spiel mit der Wahrhaftigkeit". Dass die Professoren an deutschen staatlichen Universitäten vom Schwören dispensiert worden waren, sei zudem eine Ungerechtigkeit gegenüber den „kleinen und wehrlosen" Seelsorgern.[73]

Die Antwort der kirchlichen Behörden war die sofortige Enthebung Konstantin Wielands von seinen Ämtern, der schon bald die Exkommunikation folgte, auch wenn eine Verurteilung seiner Schriften unterblieb.[74] Auch Franz Sales Wieland wurde seiner Stellung als Subregens enthoben, jede seelsorgerische Tätigkeit wurde ihm untersagt, seine Bücher über den christlichen Altar und den vorirenäischen Opferbegriff kamen auf den Index.[75]

Ohne Widerrede unterwarf er sich den kirchlichen Strafen und verzichtete auf eine öffentliche Tätigkeit als Priester, jedoch nicht – in Übereinstimmung mit den römischen Erlassen – auf die Feier der stillen heiligen Messe. Und nur, weil er glaubte, sich vor seinen Alumnen rechtfertigen zu müssen, veröffentlichte er am 16. Januar 1911 in der *Augsburger Abendzeitung* eine Erklärung, in der er feststellte, den Eid nicht schwören zu können, weil er sonst die „historische Wahrhaftigkeit" verletzen würde.[76] In einer längeren Abhandlung erklärte er: Die Aufforderung an den Kirchenhistoriker, seine Studien nicht wie der Profanhistoriker auf historischen Zeugnissen, sondern von vorneherein auf kirchlichen Verlautbarungen zu gründen, bewirke, dass die pflichtgemäße Glaubensüberzeugung in die Quellen hineingetragen werde. Doch auch der gläubige Forscher sei zuerst den Quellen verpflichtet. Sollten dann Unstimmigkeiten zwischen seinen Ergebnissen und dem Dogma auftreten, so könne dies bedeuten, dass eben noch nicht alle historischen Zeugnisse entdeckt seien oder aber dass die Dogmatik sich mit diesen Ergebnissen auseinander setzen müsse, um zu einer weiteren „Vertiefung und Klärung" zu kommen.[77] Es dürfte zweifelsfrei sein, dass diese Überlegungen eine gute Lösung nicht nur für die Gewissensfragen der Brüder Wieland, sondern für die gesamten anstehenden Fragen hätten bilden können.

Allein die kirchlichen Behörden hatten kein Verständnis für solche Überlegungen, obwohl selbst der Nuntius der Ansicht war, er könne „nichts Modernistisches" an den Brüdern Wieland entdecken. Ihm war es sichtlich peinlich,

---

[73] *Konstantin Wieland*, Dr. Kiefl und der Modernisteneid, in: Das Neue Jahrhundert 4 (1912) 340–344.

[74] Vgl. ACDF Indice Diarii vol. 22 (1907–1911), 10 1. 1911.

[75] Vgl. ACDF, Indice Diarii vol. 22 (1907–1911), 14. 1. 1911; vol. 23 (1912–1915), 8. 7 1912; 13.7. 1912; 24.7.1912; Indice Protocolli, 141 (1910–1911), Nr. 137: Votum des Pater Jacob Bund zu *Franz Wieland*, Mensa und Confessio; *ders*., Die Schrift Mensa und P. Dorsch; *ders*., Der vorirenäische Opferbegriff. Alle drei Schriften „sunt absolute prohibendi".

[76] Franz Wieland in der Augsburger Abendzeitung, 16. 1. 1911 (Anm. 72).

[77] *Ders*., Sacra auctoritas (Anm. 72).

dass die beiden den Antimodernisteneid zur Prinzipienfrage machten.[78] Für die Brüder Wieland freilich bedeutete ihre Eidverweigerung einen totalen Bruch in ihrer Lebensplanung. Der Spätberufene Konstantin Wieland konnte zwar in seinen früheren Beruf als Rechtsanwalt zurückkehren, war aber zutiefst verbittert und stellte sich später offen gegen die katholische Kirche.[79] Franz Sales Wieland fristete sein Leben fortan als Hilfsbibliothekar an der Tübinger Universität und tat bis zu seinem Tod im Januar 1957 das, was ihm als Priester noch erlaubt war. Er feierte jeden Sonntag in der St. Johanneskirche um 6 Uhr morgens voll Andacht eine stille heilige Messe.[80]

Der Lebensweg der Brüder Wieland stimmt nachdenklich. Man fragt sich, was wäre aus jedem der beiden geworden, wenn sie nicht der Kirchenstrafe verfallen wären, und wenn sie ganz einfach wie Tausende anderer, wenn auch mit inneren Vorbehalten, geschworen hätten, so wie es sich Nuntius Frühwirth vorstellte, der ihre Probleme nicht begreifen konnte? War die Eidverweigerung der Brüder Wieland wirklich nötig? Man kann diese Fragen stellen und bedauern, dass sie wegen eines Eides, den offensichtlich kirchliche Würdenträger und angesehene Theologieprofessoren nicht allzu ernst nahmen, all das, was ihr Leben als Priester ausmachte, aufgegeben haben. Doch für sie wäre alles andere nicht ehrlich gewesen. Die heutige Geschichtsschreibung hat ihnen Recht gegeben und sie versteht nicht, dass es so wenige waren, die wie sie Gewissen und Wahrhaftigkeit über blinde Unterwerfung stellten.

## 5. Unterwerfung ohne Widerruf: Herman Schell

Kommen wir nun auf den Fall Herman Schell (1850–1906)[81] zu sprechen, den wir in das weitere Umfeld der Modernismuskrise einordnen können, auch wenn er im Grunde mit dem eigentlichen Modernismus wenig zu tun hatte. Denn der Systematiker Herman Schell, der einem fortschrittlichen Thomismus verpflichtet war,[82] hat sich ausdrücklich von der historisch-kritischen Methode

[78] *Bernhart*, Erinnerungen (Anm. 28), I, 546f; II, 1667–1669, 1672f.

[79] Vgl. *Weiß*, Der Modernismus in Deutschland (Anm. 5), 436–439.

[80] Ebd., 423–425.

[81] Zu ihm grundlegend: *Karl Hausberger*, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 3), Regensburg 1999; ferner: *Paul-Werner Scheele*, Herman Schell im Dialog. Beiträge zum Werk und zur Wirkung von Herman Schell, Würzburg 2006.

[82] Schell war in Freiburg ein begeisterter Schüler des Neuthomisten Constantin von Schaezler (1827–1880). Vgl. *Josef Hasenfuß* (Hg.), Herman Schell, Briefe an einen jungen Theologen, München/Paderborn/Wien 1973, XII, XVI, XXI.

eines Loisy distanziert.[83] Tatsächlich galt er denn auch bei den römischen Glaubenswächtern nicht eigentlich als Modernist, sondern als „Amerikanist". Zwar wurden auch seine bedeutendsten theologischen Werke indiziert und sein Gottesbegriff wurde genau so wie sein Sündenbegriff als häretisch eingestuft. Doch der eigentliche Grund, warum Rom gegen ihn einschritt, waren seine beiden Schriften *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* (1897) und *Der alte und der neue Glaube* (1898)[84], in denen er im Gefolge der nordamerikanischen Neuerer auf den Spuren von Isaac Thomas Hecker (1819–1888)[85] sich für den modernen Freiheitsbegriff innerhalb der Kirche und der theologischen Forschung stark gemacht und die Katholiken zu selbständigem Denken anstelle der bloßen Unterwerfung unter die Hierarchie aufgefordert hatte.

Doch eine solche Unterwerfung wurde jetzt von Schell selbst verlangt. Dieser wählte nun einen Weg, der sich von dem Verhalten der Brüder Wieland, aber auch von dem Loisys unterschied, ein Weg, der als Kompromiss bezeichnet werden kann, aber als Kompromiss eigener Art, und sicher nicht als fauler Kompromiss. Schell wusste sehr wohl, dass hinter der Verurteilung katholischer Theologen durch die Glaubensbehörde die Absicht stand, diese für immer mundtot zu machen. Durch den Verlust ihrer Stellung als theologische Lehrer und die Indizierung ihrer Schriften verloren sie ihre natürlichen Ansprechpartner. Innerhalb der Kirche waren sie wie Loisy, wie Joseph Schnitzer, wie die Brüder Wieland kalt gestellt.

Schell aber war überzeugt: „Der Reformator muss in der Kirche bleiben". Damit dies jedoch nicht auf Kosten seiner eigenen Glaubwürdigkeit und der Verleugnung seiner Überzeugung geschehe, glaubte er die Lösung darin zu finden, dass er die Verurteilung seiner Schriften hinnahm und für die Folgezeit Gehorsam gelobte, ohne jedoch einen eigentlichen Widerruf zu leisten.[86] Rom gab sich damit zunächst zufrieden, nicht jedoch zahlreiche konservative deutsche Theologen und kirchliche Würdenträger, die sich in den folgenden Jahren bemühten, seine völlige Verurteilung zu erreichen.[87] Dazu kam es zu seinen Lebzeiten nicht, wie wir heute wissen, auch deswegen, weil der Sekretär der

---

[83] Vgl. *Otto Weiß*, Das wechselvolle Geschick des Alfred Loisy in Deutschland, in: *ders*., Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn u.a. 2004, 385–437, hier 399–401.

[84] Diese sind jetzt wieder gut zugänglich, in: *Herman Schell*, Die neue Zeit und der alte Glaube. Vier theologische Programmschriften, hg. und eingeleitet von *Thomas Franz*, Würzburg 2006. – Vgl. *Otto Weiß*, in: Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 433f.

[85] Zu ihm: *John Farina*, An American Experience of God, New York 1981; *David J. O'Brien*, Isaac Hecker. An American Catholic, New York 1992. – 2008 wurde der Seligsprechungsprozess Isaac Th. Heckers eingeleitet.

[86] Vgl. *Hausberger*, Schell (Anm. 81), 177–252.

[87] Ebd., 253–386.

Indexkongregation Thomas Esser (1850–1926)[88] seinen ehemaligen Freund[89] in Schutz nahm.[90] Nach Schells Tod freilich schwenkte Esser voll ins Lager der Schellgegner über, ja, er wurde 1907 zum Verfasser einer posthumen päpstlichen Verurteilung Schells.[91] Immerhin dürfte Esser mit der Unterscheidung Schells zwischen Unterwerfung und Widerruf einverstanden gewesen sein.

## 6. Gehorsames Schweigen: Marie-Joseph Lagrange

Doch es gab noch eine andere Lösung im Konflikt zwischen Gehorsam und Treue zum Lehramt, eine Lösung, die weder Loisy noch die Brüder Wieland wählten und die wohl auch nicht ihrem Charakter entsprach. Dabei ging es darum, äußerlich, so hart dies auch ankam, den Weg des Gehorsams zu gehen und eine Wartestellung einzunehmen, aus der heraus man gegebenen Falls schrittweise doch noch seiner wissenschaftlichen Überzeugung gerecht werden konnte. Diesen Weg des äußeren Gehorsams wählte P. Marie-Joseph Lagrange (1855–1938)[92] aus dem Dominikanerorden, dessen Seligsprechungsprozess inzwischen eingeleitet wurde.

Lagrange wurde 1855 in Bourg-en-Bresse in Südfrankreich geboren. In jungen Jahren hatte er sich für den liberalen Katholizismus begeistert, 1879 trat er in den Dominikanerorden ein, 1883 wurde er zum Priester geweiht und begann bald darauf seine Lehrtätigkeit als Lektor für Kirchengeschichte. Doch seine Oberen bestimmten ihn 1888 zum Studium der Exegese, weshalb er in Wien alte Sprachen studieren musste. Anschließend wurde er zu seiner großen Ent-

---

88 Zu ihm jetzt: *Otto Weiß*, Pater Thomas Esser, der letzte Sekretär der Indexkongregation, in: *Hubert Wolf / Judith Schepers*, „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem". 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2009, 407–450.

89 Vgl. *Otto Weiß*, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, 50–67.

90 „Lo Schell insegna la genuina dottrina della chiesa….Essendo stato fedelmente osservato il precedente impegno, per quel dubbio, secondo il vescovo non fondato nei fatti, si è aperta senza necessità una piaga che cominciava a cicatrizzarsi. Per informazioni private mi consta, che ciò ha fatto cattivo sangue presso quelli che ne sono venuti a conoscenza. Sarebbe dunque desiderabile che tali accuse portate alla Santa Sede fossero sempre specificate e sostanziate. Nella mia qualità di Segretario della S. C. dell'Indice mi sia permesso di aggiungere, che gli inconvenienti rilevati forse si sarebbero evitate, qualora le nuove lagnanze fossero state indirizzate a questa sacra Congregazione essendo informatissima della persona e degli scritti dello Schell". ACDF, Indice Protocolli 138 (1906–1907), Nr. 10, Esser an den Sekretär der Studienkongregation Francesco Sattoli, 25.1.1906

91 Vgl. *Weiß*, Pater Thomas Esser (Anm. 88), 448–450.

92 Zu ihm jetzt: *Bernard Montagnes*, Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique, Paris 2004. – Unsere Darstellung folgt, wo nicht anders angegeben, dieser Schrift.

täuschung nach Jerusalem geschickt. Doch was ihm eine Entfernung aus der wissenschaftlichen Welt schien, wurde zur Chance seines Leben. Er gründete 1890 die Jerusalemer *École biblique*, seit 1892 gab er die *Revue biblique* heraus. Beides, die Schule wie die Zeitschrift, leiteten eine neue Epoche der katholischen Bibelwissenschaft ein. Es blieb jedoch nicht aus, dass Lagrange, der sich ähnlich wie Loisy der historisch-kritischen Methode verpflichtet wusste, ins Schussfeld der Glaubenswächter geriet. Was ihn jedoch von Loisy unterschied, war die Art und Weise, wie er vorging. Er polemisierte nicht und provozierte nicht. Mitarbeiter, die zu stürmisch waren, wie den Barnabiten Giovanni Semeria (1867–1931)[93], mahnte er zur Geduld. Er selbst verzichtete schweren Herzens auf die Veröffentlichung seiner Arbeiten zur Schöpfungs- und zur Sintflutgeschichte, die von den Zensoren des Dominikanerordens zwar nicht als falsch, aber doch als inopportun zurückgewiesen wurden. Dort, wo er sich dennoch äußerte, tat er dies gewöhnlich mit äußerster Vorsicht. Bei dem berühmten Gelehrtenkongress, der in Freiburg in der Schweiz 1898 stattfand, sprach er über die Pentateuchfrage. Dabei erklärte er: „Die Kirche schreitet nie auf revolutionäre Weise vorwärts. Aber die Zeit ist gekommen, wo man nicht länger untätig bleiben kann… Allons donc en avant, mais avec respect".[94] Mit Loisy allerdings wollte er nichts zu tun haben. Er ging ihm zu respektlos und zu stürmisch vor und schadete daher nach seiner Meinung der guten Sache.[95] Der Lohn für seine Vorsicht schien greifbar nahe. Kardinal Rampolla (1843–1913)[96] berief ihn nach Rom. Er wollte ihm die Leitung des neu zu errichtenden Bibelinstituts übertragen.

Da starb Leo XIII. Pius X. kam. Sekretär der Bibelkommission wurde der Sulpizianer Vigouroux, erster Leiter des Bibelinstituts wurde 1908 der konservative Jesuit Leopold Fonck.[97] Das Klima in der Kirche änderte sich. Lagrange wurde öffentlich als Häretiker angegriffen. Seine Verteidigungsschrift durfte

---

[93] Zu ihm jetzt: *Giovanni Semeria*, Anni terribili. Memorie inedite dei un „modernista ortodosso", Cinisello Balsamo 2008; ferner: *Annibale Zambarbieri* (Hg.), Il Caso Semeria, in: Fonti e documenti *IV*, Centro Studi per la Storia del Modernismo, Urbino 1975, 411–440; *Italo Roberto Zanini*, Padre Semeria. Destinazione carità, Cinisello Balsamo 2008. – Der Seligsprechungsprozess Semerias ist eingeleitet.

[94] *Marie-Joseph Lagrange*, Les sources de Pentateuch, in: Revue biblique 7 (1898) 10–32, hier 14.

[95] *Bernard Montagnes*, Lagrange devant l'exégèse de Loisy, in: *François Laplanche / Ilaria Biagioli / Claude Langlois*, Alfred Loisy cent ans après (Anm. 43), 299–313.

[96] Mariano Rampolla del Tindaro, Kardinalstaatsekretär. Zu ihm: *Josef Gelmi*, in: LThK$^3$ 8 (1999) 823; ferner: *Luciano Trincia*, Conclave e potere politica. Il veto a Rampolla nel sistema delle potenze europee (1887–1904), Rom 2004.

[97] Johann Christian Leopold Fonck, geboren in Wissen bei Weeze (Düsseldorf), 1889 Priester, 1892 Jesuit, 1901–1908 Professor der Exegese in Innsbruck, 1908–1915 Leiter des Bibelinstituts, 1918–1925 erneut am Bibelinstitut, gestorben in Wien. *Ludwig Koch*, Jesuiten–Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt, Paderborn 1934 (Nachdruck Löwen 1962), 562f.

nicht erscheinen.[98] Ein Dekret der Bibelkommission, das die Verfasserschaft des Pentateuchs durch Moses festschrieb, machte die Veröffentlichung seines Genesiskommentars unmöglich.[99] Ja, den Dominikanern wurde 1907 jede Publikation zur Genesis verboten. Lagrange unterwarf sich förmlich in einem Schreiben an den Papst. Seinem Ordensmeister P. Hyacinthe-Marie Cormier (1832–1916)[100] aber erklärte er, er fürchte, dass er fortan im konservativen Sinn schreiben müsse. „Das kann ich nicht. Dies wäre nach meinem Gewissen ein Verrat an der Kirche und der Wahrheit." Lieber wolle er schweigen.[101] Und er schwieg fortan zum Pentateuch. Er wandte sich dem Neuen Testament zu und kam vom Regen in die Traufe. Lagrange hatte einen Markuskommentar veröffentlicht, in dem er unter anderem auf die Abhängigkeit des Matthäus von Markus hingewiesen hatte. Das aber galt als Häresie. In einem römischen Dekret wurde vor ihm gewarnt.[102] Und obwohl er den Antimodernisteneid geschworen hatte, wurde er 1911 erneut in Rom angeklagt.[103] Trotz einer persönlichen Gehorsamerklärung gegenüber dem Heiligen Stuhl schien die Verurteilung all seiner Schriften nur noch eine Frage der Zeit. „Je suis un homme fini, condamné", sagte er 1912.[104] Doch er fügte sich samt seiner *École biblique* im Gehorsam den päpstlichen Weisungen. Er versprach dem Papst, dass die *Ècole* sich in Zukunft nur noch den orientalischen Studien widmen werde.[105] Kein böses Wort über Pius X., außer dass er ihn einmal in einem privaten Gespräch für wenig weise hielt. So war es nur gut für Lagrange, dass die Tage dieses Papstes gezählt waren. Die Schüler von Lagrange aber konnten sein Werk vollenden.

---

98 Vgl. *Bernard Montagnes* (Hg.), Exégèse et obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904–1916), Paris 1989, 42.

99 AAS 39 (1906/07) 377f; *Denzinger / Hünermann* (Anm. 10), 929f. – Vgl. [*Marie-Joseph Lagrange*], Le Père Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels, Paris 1967, 318–320; *Montagnes* (Hg.), Exégèse (Anm. 98), 230, Anm. 33.

100 Zu ihm *Michael Dillmann*, in: BBKL 28 (2008) 325–343 (Literatur); ferner: Le Père Cormier. Être à Dieu. Textes présentés et annotés par Gilles Berceville o.p. précédés d´une biographie du P. Cormier par *Guy Bedouelle*. Épiphanie – Tradition dominicaine. Documents, Paris 1994. (ital.: Beato Giacinto Maria Cormier. Governare e appartenere a Dio (Collana „Psallite" 12), Bologna 1994.); *Tomáš Petrácek*, Le Père Vincent Zapletal O.P. (1867–1938). Portrait d´un exégète catholique (Studia Friburgensia 102, Series historica 6), Fribourg 2007 (Personenregister).

101 Lagrange an Cormier, 9. Juni 1907. *Montagnes* (Hg.), Exégèse (Anm. 98), 151f.

102 Decretum de quibusdam rei biblicae commentariis in sacra seminaria non admittendis, in: AAS 4 (1912), 912f.

103 Vgl. *Bernard Montagnes*, Lagrange dénoncé au Pape Pie X en 1911, in: *Wolf* / *Schepers*, „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem" (Anm. 88), 171–186.

104 *Montagnes*, Lagrange (Anm. 92), 135.

105 Vgl. Lagrange an Cormier, 6. August 1912. *Montagnes*, Exégèse (Anm. 98), 338f.

## 7. Gleiche Treue zur Wahrhaftigkeit trotz verschiedener Gewissensentscheidungen

Halten wir an dieser Stelle inne. Vier markante Beispiele aus dem Umfeld der Modernismuskrise wurden vorgestellt. Sie alle haben eines gemeinsam. In allen vier Fällen ging es um den Konflikt zwischen der Treue zum kirchlichen Lehramt und der Treue zu den Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung. Allen Genannten ist gemeinsam, dass sie gute Katholiken bleiben wollten und dass sie zugleich von ihren wissenschaftlichen Erkenntnissen überzeugt waren und sie auf keinen Fall verleugnen wollten. Alle beriefen sie sich auf ihr Gewissen. Loisy erklärte, er werde sich in allem dem kirchlichen Lehramt unterwerfen, aber er könne beim besten Willen seine wissenschaftlichen Ergebnisse nicht zurücknehmen, die Brüder Wieland wollten nicht gegen die Wahrhaftigkeit verstoßen; Schell stellte die Wahrheit und selbständiges Denken über blinde Unterwerfung und auch Lagrange wollte aus Gewissengründen keinen Verrat an der Wahrheit begehen. Soweit das Gemeinsame. Der Weg, den sie gingen, unterschied sich allerdings, wobei man sich fragen kann, was die Gründe waren. Sicher spielten äußere Umstände eine Rolle. Dazu kamen unterschiedliche Charaktereigenschaften. Ihre Wertigkeit zu beurteilen, ist nicht Aufgabe dieser Darstellung. Festzuhalten aber ist, dass, ganz gleich, für welche Lösung sich die einzelnen entschieden, sie sich ihre Entscheidung nicht leicht machten.

## 8. Die Gewissensentscheidung der Antimodernisten: Fallbeispiel Albert Maria Weiß

Zum Schluss sei, wenigstens in kurzen Strichen, auf jene eingegangen, die damals auf der anderen Seite der Skala standen, auf die Antimodernisten. Hatten sie kein Gewissen? Ging es ihnen nur um die Macht, nicht um die Wissenschaft, nicht um die Wahrheit? Waren sie nicht weise genug, wie Lagrange glaubte? Oder hatten sie einfach eine andere Werteskala, einen anderen Normenkodex?

Von einem „liberalen“ Theologen der Gegenwart wird erzählt, seine Freunde hätten sich gewundert, als er nach seiner Berufung ins Domkapitel plötzlich konservative Positionen eingenommen habe. Darauf angesprochen, habe er geantwortet, als Domkapitular bekomme man eine andere Gewissensstruktur. Vielleicht ist das gar nicht so falsch. Zum mindesten dürfte derjenige, der auf Grund seines Amtes für andere verantwortlich ist, nicht selten in einem Gewissenkonflikt zwischen der erkannten Wahrheit und dem Eintreten für das Wohl der Gemeinschaft stehen, was zu dem Ergebnis führen kann, dass er sich gegen seine Überzeugung für das Gemeinwohl entscheidet. Als klassisches Beispiel

für diese Haltung gilt die Entscheidung des Rottenburger Bischofs Joseph von Hefele, lieber das Unfehlbarkeitsdogma anzuerkennen als die Verweigerung römischer Dispensen oder gar ein Schisma in Kauf zu nehmen.[106] Ähnliche Gewissensentscheidungen mögen Bischöfe und andere kirchlichen Würdenträger während der Modernismuskrise getroffen haben. Auch die Schutzbehauptung des deutschen Episkopats, in Deutschland gäbe es keinen Modernismus[107], ist auf diesem Hintergrund zu sehen.

Aber es gab doch auch Antimodernisten, die keine hohen Funktionen einnahmen, keine Ämter anstrebten, und doch aus tiefster Überzeugung die neuen Ideen als verkehrt und gefährlich zurückwiesen. Ich denke an den Dominikaner Albert Maria Weiß (1844–1825)[108], der, wie wir heute wissen, den Anstoß gab zu der Enzyklika *Pascendi* gegen die Modernisten.[109] Er war überzeugt, die Kirche werde durch die neuen Ideen zur Trümmerstätte oder sei es schon geworden. Er selbst fühlte sich als *Jeremias redivivus*, der auf der Trümmerstätte seine Klagelieder anstimmte.[110] Können wir ihm das gute Gewissen absprechen, auch da, wo er eigene Mitbrüder, wie P. Vinzenz Zapletal (1867–1938)[111] oder Lagrange verdächtigte?[112] War es vielleicht ein irrendes Gewissen, das ihn und andere bis hinauf zu Pius X. dazu bewog, gegen katholische Theologen unerbittlich vorzugehen? Oder war es einfach eine andere Werteskala, die hinter ihrem Vorgehen stand.

Damit kommen wir zurück zu dem, was eingangs zu diesem Beitrag über die Inkompatibilität zweier Denkhorizonte gesagt wurde. Es dürfte ohne Zweifel sein, dass die Hüter der Wahrheit, die Dogmatiker und berufsmäßigen Glaubenswächter, durchaus ihrem Gewissen folgten, aber ihr Gewissen war eine *norma normata*, nämlich normiert durch überkommene Vorstellungen, durch Erziehung und dogmatische Vorgaben, also durch unwissenschaftliche Vorentscheidungen, so sehr, dass es ihnen unmöglich geworden war, über die errichteten Bastionen hinauszusehen. Im Vordergrund stand dabei die Methodenfrage. Die historisch-kritische Methode wiesen sie zurück und selbst der gefügige und fromme Lagrange durfte sein Buch *La méthode biblique* nicht veröffentlichen. Hinter der Zurückweisung der Methode aber stand der Wahrheitsbegriff der Antimodernisten. Sie gingen von objektiv vorgegebenen, absoluten, nicht mehr hinterfragbaren „starken“ Wahrheiten aus, von denen alles abge-

---

[106] Vgl. *August Bernhard Hasler*, Pius IX. (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil (Päpste und Papsttum 12), Stuttgart 1977, 432f, 472, 476f.

[107] Hirtenschreiben der in Fulda versammelten deutschen Bischöfe vom 10. Dezember 1907, in: *Friedrich D. Wiegand*, Kirchliche Bewegungen der Gegenwart. Eine Sammlung von Aktenstücken, Heft 1, Leipzig 1908, 145–153.

[108] Zu ihm *Weiß*, Modernismus und Antimodernismus (Anm. 89), 134–208.

[109] Vgl. *Arnold*, Absage an die Moderne (Anm. 59).

[110] Vgl. *Weiß*, Modernismus und Antimodernismus (Anm. 89), 215.

[111] Zu ihm: *Petrácek*, Le Père Vincent Zapletal (Anm. 100).

[112] *Weiß*, Modernismus und Antimodernismus (Anm. 89), 32.

leitet werden kann. Diese waren normativ für ihre Entscheidungen.[113] Nun aber wurden sie mit dem historischen Denken und seiner allein der Wissenschaft verpflichteten induktiven Methode konfrontiert, die auf Offenbarung und Kirche angewandt, diese einem Wandel unterworfen sah, der nach ihrer Ansicht zu einer Relativierung des Glaubens und zur Leugnung der übernatürlichen ewigen Wahrheiten führte. Gewohnt von dogmatischen Formeln auszugehen, deren bereits feststehendes Ergebnis lediglich zu demonstrieren war, waren sie unfähig eine wertfreie, vorurteilslose theologische Forschung, deren Ergebnis offen ist, zu verstehen. Den Gebrauch der historischen Methode verwechselten sie mit Historismus als Weltdeutung, auf den sie mit einem alles erklärenden Dogmatismus antworteten.[114] Mit der modernen Betonung des Menschlichen und Subjektiven und allem, was damit zusammenhängt – Gewissensfreiheit, Demokratisierung, die Hervorhebung des Laien –, konnten sie nichts anfangen. Für ein plurales Denken, das offen ist für die verschiedenen Perspektiven einer immer neu zu entdeckenden Wahrheit in ihrer vielfältigen Gebrochenheit hatten sie kein Verständnis. Wahrheit war für sie identisch mit dem Besitz des *Depositum fidei*, eines der Kirche anvertrauten Schatzes von ewigen unveränderlichen „Glaubenssätzen", die von den Gläubigen als einzig wahre und immer gültige Lehre im Gehorsam anzunehmen sind.[115]

Die Frage, die bisher kaum gestellt wurde, lautet: Hatten Sie bei all dem ein gutes Gewissen? Ich denke, abgesehen von wenigen Ausnahmen, ja. Aber war es ein unüberwindlich irrendes Gewissen? Vielleicht. War es ein von der Vernunft erleuchtetes Gewissen im Sinne eines Thomas von Aquin? Das zum mindesten kann bezweifelt werden.

---

[113] So schrieb bereits 1871 der neuscholastische Theologe Constantin von Schaezler im Zusammenhang mit dem Unfehlbarkeitsdogma, die Kirche sei eine „übernatürliche" Größe, daher keiner geschichtlichen Veränderung unterworfen. Die theologische Wissenschaft sei daher nicht von einem „natürlichen" Wissenschaftsideal abhängig, sondern sie müsse sich stets nach der unfehlbaren Lehre der Kirch richten. *Constantin Schaezler*, Die religiöse Bedeutung der gegenwärtigen Bewegung auf kirchlichem Gebiete, in: Historisch-politische Blätter 68 (1871) 550–567, 592–607, hier 603. – Ähnlich argumentierte noch die Enzyklika Pius' XI. *Divini illius magistri* (Anm. 19).

[114] So noch 2005 Leo Scheffczyk mit Bezugnahme auf den damaligen und den heutigen „Modernismus". *Leo Kardinal Scheffczyk*, Glaube und Irrglaube im Drama der Geschichte. Schluss, in: Der Fels. Katholisches Wort in die Zeit 36 (2005) Nr. 5, 203–207, hier 204f.

[115] *Giacomo Losito*, L'„affaire" Loisy entre la France et Rome: mentalités et pratiques des antimodernistes français = Einleitung zu: *Arnold* / *Losito* (Hg.), La censure d'Alfred Loisy (Anm. 35). – Vgl. *Max Seckler*, Die Theologie als kirchliche Wissenschaft – ein römisches Modell, in: *ders.*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 62–84; *ders*., Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft, in: *ders*., Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg/Basel/Wien 1988, 136–155; *Peter Hünermann*, Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen, in: *Wolf* (Hg.) / *Arnold* (Mitarb.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland (Anm. 19); vgl. ferner die Beiträge von *José Gomesz-Heras, Joseph Komonchak, Yves Congar,* in: Concilium 12 (1976) 405ff.

*Zusammenfassung*: In der Auseinandersetzung um den so genannten Modernismus spielte die Frage nach dem Gewissen eine zentrale Rolle: Mit Matthias Laros, Alfred Loisy, den Brüdern Franz und Konstantin Wieland, Hermann Schell und Marie-Joseph Lagrange werden betroffene Personen in ihrem Umgang mit gefordertem Gehorsam und eigenem Gewissen gezeigt. Das Verhalten der Theologen mit und gegenüber einem sehr restriktiven Lehramt war in den Grenzen des Möglichen vielfältig. Gewissenskonflikte traten häufig auf. Aber auch den Antimodernisten, sozusagen auf der anderen Seite, kann das Gewissen als gefühlte Verantwortung nicht abgesprochen werden. Freilich war ihre Gewissensstruktur von starken, nicht mehr hinterfragbaren Wahrheiten geprägt, wie etwa an der Peron Albert Maria Weiß' deutlich wird, und nicht immer sehr „erleuchtet".

*Abstract*: In the dispute about what is generally referred to as Modernism, the question of conscience played a central role. Some of those affected – Matthias Laros, Alfred Loisy, the brothers Franz and Konstantin Wieland, Hermann Schell and Marie-Joseph Lagrange – are presented here with regard to how they dealt with the required obedience and their own conscience. The conduct of the theologians towards and in opposition to a very restrictive magisterium was multi-faceted within the boundaries of what was possible. Conflicts of conscience occurred frequently. But neither is it possible to deny the Anti-Modernists, who were on the other side, so to speak, conscience as a felt responsibility. Admittedly, the structure of their consciences was moulded by strong, non-disputable truths, as is clearly exemplified by Albert Maria Weiß, and was not always particularly „enlightened".

# Dietrich Bonhoeffer: Wer hält stand? – Gewissen oder Verantwortung

*von Christiane Tietz*

Dietrich Bonhoeffer, Mitglied der Bekennenden Kirche und eine der führenden Gestalten im kirchlichen Widerstand gegen den Nationalsozialismus, hat sich aus Gehorsam gegenüber seinem eigenen Gewissen an diesem Widerstand und dann am Attentatsversuch des 20. Juli 1944 gegen Adolf Hitler beteiligt. Sein gewaltsamer Tod am 9. April 1945 zeigt, wie kostspielig das Hören auf das eigene Gewissen sein kann. Sein Leben belegt: Um verantwortlich zu leben, muss man auf sein eigenes Gewissen hören.

Diese recht verbreitete These würde zumindest Dietrich Bonhoeffer nicht teilen. Bonhoeffer selber hat seine Beteiligung am Attentat letztendlich nicht als Gehorsam gegenüber seinem eigenen Gewissen verstanden. Sie war für ihn nicht primär Frucht des Hörens auf die innere Gewissensstimme. Vielmehr meinte er: Wer sich am eigenen Gewissen orientiert, weicht verantwortlichem Handeln nur allzu oft aus. Das Gewissen verhindert Verantwortung eher, als dass es sie fördert.

Dieser Beitrag will Bonhoeffers vielleicht etwas überraschende Sicht auf das Gewissen erläutern. Dazu muss zunächst nachvollzogen werden, wieso 1. Bonhoeffer das Gewissen als Zeichen des Sündenfalls versteht, worin 2. in Bonhoeffers Augen die Fehlleistungen des Gewissens bestehen und wie 3. Christus zum Gewissen des Menschen wird.

## 1. Das Gewissen als Phänomen des Sündenfalls

Was es um das Gewissen ist, wird nach Bonhoeffers Auffassung tiefgründig durch den Paradiesmythos illustriert – interpretiert dieser doch das Gewissen als erst durch den Sündenfall entstanden. Bonhoeffer schärft ein: „Gewissen gibt es im Urstand nicht“.[1] Das bedeutet: Das Wesen des Gewissens versteht nur, wer es als Zeichen der sündhaften Existenz des Menschen begreift. Um aufzuzeigen, warum Bonhoeffer dieser Auffassung ist, muss kurz skizziert werden, wie Bonhoeffer in seiner Vorlesung *Schöpfung und Fall* von 1933, einer dogmatischen Auslegung von Gen 1–3, die Paradiesgeschichten interpretiert.

---

[1] *Dietrich Bonhoeffer*, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1, hg. von *Joachim von Soosten*, München 1986, 69.

*Vor dem Fall* lebt der Mensch in Unmittelbarkeit zu Gott, in schlichtem, einfältigem, ungebrochenem Gehorsam gegen Gott. In diesem ungebrochenen Gehorsam weiß der Mensch *nicht* um Gut und Böse.[2] Und er braucht darum nicht zu wissen, weil er einfältig Gottes Gebot gehorcht. Er hört Gottes Wort und tut es fraglos – ohne irgendein Warum? oder Wozu? So lebt er in Einheit mit Gott, dem Nächsten und mit sich selbst.

Die Frage der Schlange „Sollte Gott gesagt haben?" dann unterbricht diesen schlichten, unreflektierten Gehorsam. Sie greift „die Grundhaltung des Geschöpfes zum Schöpfer an [...]"[3]. Zunächst[4] ist mit der Frage der Schlange allerdings noch nicht Gottes Gebot schlecht gemacht, sondern nur der Mensch dazu veranlasst darüber nachzudenken, dass Gott es doch wohl nicht so gemeint haben könne, wie der Mensch es verstanden hat. Der Mensch wird dazu angeregt, sein urteilsloses Hören zu reflektieren; er wird dazu ermutigt, von seinem eigenen Gottesverständnis her zu überprüfen, ob er richtig gehört, ob er Gottes Reden richtig aufgefasst hat: „Gott, der gute Schöpfer, habe doch wohl seinem Geschöpf so etwas nicht auferlegt, das wäre ja eine Begrenzung seiner Liebe."[5] Anstatt einfach zu gehorchen, wird der Mensch durch die Schlange aufgefordert, hinter das von ihm als Gebot Gottes Gehörte zurückzugehen und „es nun seinerseits, aus seinem Verständnis des Wesens Gottes zu begründen".[6] Alles dies geschieht unter dem Anschein, durch das eigene Reflektieren Gott näher zu kommen. Der sich auf diese Frage der Schlange einlassende Mensch will noch gar nicht gegen Gott handeln. Wohl aber will er selbst darüber urteilen, worin Gottes Wort und damit das Gute bestehen kann. Er wird „Richter über Gottes Wort", insofern er bewertet, was Gottes Wort sein kann und was nicht, „anstatt es einfach zu hören und zu tun".[7]

Auch dass Adam dann tatsächlich gegen Gottes Gebot handelt, also vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse isst, ist nach Bonhoeffer noch nicht Ausdruck irgendeines Wunsches, gegen Gott zu handeln oder Böses zu tun. Bonhoeffer betont ausdrücklich, das könne nicht der Fall sein, weil der Mensch ja noch nicht um Gut und Böse wisse. Der Mensch verstößt vielmehr gegen Gottes Gebot und isst vom Baum, weil er meint, dadurch noch gehorsamer gegenüber Gott, noch besser Geschöpf sein zu können als bisher. Er versteht die

---

2 Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 3, hg. von *Martin Rüter / Ilse Tödt*, München 1989, 79. Das einzige, was der Mensch von dem Gebot weiß, ist, dass er von Gott auf seine Freiheit und seine Geschöpflichkeit hin angesprochen ist (vgl. ebd., 80).

3 Ebd., 100.

4 Bonhoeffer gesteht aber zu, dass die Schlange später behauptet, Gott habe gelogen: Ihr werdet mitnichten sterben – und also sehr wohl Gottes Gebot schlecht macht (vgl. ebd., 103).

5 Ebd., 98. Die Schlange „weiß, daß sie nur dort, wo sie sich selbst als von Gott herkommend, als seine Sache vertretend ausgibt, Gewalt hat" (ebd., 99). Nur dadurch kann sie den Menschen, der im Gehorsam gegen Gott leben will, einfangen.

6 Ebd., 99.

7 Ebd., 100.

Verheißung, wie Gott sein zu können, als eine tiefere Form des Imago Dei Seins.[8] Indem er aber auf ein eigenes Wissen von Gott zurückgreift, anstatt sich einfach auf Gott zu beziehen, ist er fortan von Gott entzweit. – Und genau hier entsteht das Gewissen, diese Entzweiung widerspiegelnd.

Das Gewissen ist zunächst Zeichen der Entzweiung mit Gott. Die Existenz des Gewissens *zeigt an*, dass der Mensch sich schon durch seinen ersten Selbstbezug, sein eigenständiges Urteilen darüber, was Gottes Wort sein kann und was nicht, von Gott entfernt hat. Die Existenz des Gewissens zeigt diese Entzweiung an, insofern das Gewissen sie erneut vollzieht. Der Mensch, der Gewissen hat, verbirgt sich ausdrücklich vor Gott.[9] Auf die Frage Gottes hin „Adam, wo bist du?" versteckt sich der Mensch. Der Mensch empfindet sich als so schuldig, dass er nicht vor Gott stehen darf. Anstatt sich Gottes Gericht auszusetzen, richtet sich der Mensch im Gewissen selbst. Insgesamt ist deshalb das Gewissen die „Flucht", das „sich vor Gott Verbergen des Adams"[10]. Nota bene: Das Gewissen führt dem Menschen nicht vor Augen, dass er vor Gott flieht, sich vor ihm verbirgt. Das Gewissen *selbst* ist die Flucht des Menschen vor Gott, ist, wie Bonhoeffer auch sagen kann, die *Scham* vor Gott.[11]

Das Gewissen ist weiter „Zeichen der Entzweiung des Menschen mit sich selbst"[12]. Denn im Gewissen entfernt der Mensch sich von sich selbst. Diese Entzweiung des Menschen mit sich selbst ist die notwendige Konsequenz aus der Entzweiung mit Gott. Denn der von Gott und dadurch auch vom anderen Menschen[13] entzweite Mensch will aus sich selbst heraus leben. Aber gleichzeitig merkt er, dass ihm ein anderer fehlt – gehört es doch wesentlich zur Geschöpflichkeit des Menschen hinzu, nur in Bezug auf einen anderen in Einheit

---

8 Vgl. ebd., 105.

9 Vgl. ebd., 121.

10 Ebd., 119f.

11 Ebd., 120: „Das Gewissen ist die Scham vor Gott". Vgl. auch *Dietrich Bonhoeffer*, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 2, hg. von *Hans-Richard Reuter*, München 1988, 138 (mit nicht ganz korrektem Zitat von Luther, WA 2, 687): Der Mensch „bleibt als Sünder bei seinen Sünden, denn er sieht sie durch sein Gewissen, das ihn in sich gefangenhält und nur immer wieder auf die Sünden hinsehen heißt, aber die ‚Sünde wächst und wird groß auch durch ihr zuviel ansehen und zuviel bedenken, da hilft zu die Blödigkeit unseres Gewissens, das sich selbst vor Gott schämt und greulich straft'". – In seiner *Ethik* unterscheidet Bonhoeffer dann Scham und Gewissen: „Während der Mensch in der *Scham* an seine Entzweiung mit Gott und dem Menschen erinnert wird, ist das *Gewissen* das Zeichen der Entzweiung des Menschen mit sich selbst." (*Dietrich Bonhoeffer*, Ethik, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, hg. von *Ilse Tödt* u.a., München 1992, 308) Vgl. zu Bonhoeffers Verständnis der Scham *Christina-Maria Bammel*, Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch, Gütersloh 2005, 264–272. 276–281; *Christiane Tietz*, The Mysteries of Knowledge, Sin, and Shame, in: *Kirsten Busch Nielsen / Ulrik Nissen / Christiane Tietz* (Hg.), Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. A Copenhagen Bonhoeffer Symposium, Göttingen 2007, 27–48, 30ff.

12 *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 308.

13 Vgl. *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (Anm. 2), 115.

mit sich selbst existieren zu können: Die Geschöpflichkeit der Menschen ist das „Gegenüber-Miteinander-Aufeinander-angewiesen-sein der Menschen"; „in diesem *Angewiesensein auf den anderen besteht seine* [sc. des Menschen] *Geschöpflichkeit*".[14] Dann aber bleibt nur: Der Mensch muss sich selbst ein anderer werden. Und genau dies geschieht im Gewissen: Der Mensch versucht im Gewissen, „das furchtbare Schweigen seiner Einsamkeit" zu brechen; er „reißt sich von sich selbst los" und „tritt sich gegenüber, um den fehlenden Andern zu ersetzen"[15]. Konkret: Der Mensch tritt sich im Gewissen selbst gegenüber, entzweit sich in sich,[16] indem er Anklagender, Angeklagter und Richter in einer Person ist.[17] Das ist das Paradox des Gewissens: In ihm entzweit der Mensch sich in sich, in der Hoffnung, so wieder zur Einheit mit sich selbst kommen zu können.

## 2. Die Fehlleistungen des Gewissens

Bonhoeffer bezichtigt das Gewissen einer ganzen Reihe von Fehlleistungen: 1. es ist nur ein vermeintlich Anderer, 2. es täuscht den Menschen über seine wahre Situation, und 3. es versagt als ethische Richtschnur.

### *2.1 Das Gewissen als vermeintlich Anderer*

Im Gewissen will der Mensch sich selbst ein anderer sein. Aber das Gewissen ist de facto nur ein fiktiver Anderer. Denn Maßstab des Gerichts des Menschen über sich selbst ist des Menschen *eigenes* Wissen um Gut und Böse.[18] Der Sündenfallmythos scheint noch einmal auf: Was in der Sündenfallgeschichte das eigene vermeintliche Wissen von Gott war, hat seine Analogie im Gewissen als dem eigenen vermeintlichen Wissen um Gut und Böse. Insofern ist das Gewissen der letzte Griff des Menschen nach sich selbst. Es ist „Bestätigung und Rechtfertigung seines selbstherrlichen Alleinseins"[19]. In expressionis-

[14] Ebd., 60 (an dieser Stelle nur in Bezug auf den Mitmenschen; dass aber zur wesentlichen Relationalität des Menschen auch Gott gehört, dazu vgl. ebd., 63).

[15] *Dietrich Bonhoeffer*, Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie, in: *ders*., Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 10, hg. von *Reinhart Staats* / *Hans Christoph von Hase*, München 1991, 357–378, 376. Vgl. *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (Anm. 2), 132.

[16] Vgl. *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (Anm. 2), 120.

[17] Vgl. *Bonhoeffer*, Die Frage nach dem Menschen (Anm. 15), 376.

[18] Vgl. *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (Anm. 2), 120.

[19] *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 137. Vgl. ebd., 138: „Der Mensch in Adam ist an die Grenzen seines Alleinseins gestoßen, aber im Mißverständnis seiner Situation ‚sucht er sich in sich

tischer Sprache ist bei Bonhoeffer zu lesen: „Das Geschrei des Gewissens [...] täuscht nur über die stumme Einsamkeit eines öden ‚Bei-sich' hinweg und hallt echolos in die eigene beherrschte, gedeutete Welt."[20] Das Gewissen ist mithin das kulminierende Moment[21] einer Existenz in Einsamkeit und Selbstbezogenheit.[22]

Bonhoeffer folgt mit dieser Bewertung des Gewissens dem von ihm studierten Ich-Du-Philosophen Eberhard Grisebach. Dieser urteilt in gleicher Weise: Ich werde „durch die Erfahrung des Gewissens aus mir selbst und immer nur durch mich selbst begrenzt, aber ich erhalte so niemals eine wirkliche Grenze von außen. Das ist [...] gerade das Erstaunliche am Gewissen, daß der Mensch hier in einer letzten, grauenhaften Isolierung nur sich selbst vernimmt"[23].

Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit*, das zu den wenigen Primärtexten gehört, die Bonhoeffer gründlich durchgearbeitet hatte, hat für Bonhoeffers Bild vom selbstbezüglichen Gewissen, mehr nolens als volens, Pate gestanden. Nach Heidegger ist der Mensch an die Welt verfallen, lebt er nicht als er selbst. Dann aber tritt das Gewissen auf den Plan.[24] Bonhoeffer referiert: „Der Ruf des Gewissens [...] ruft das Dasein [d.h. den Menschen] auf aus dem Verfallen an das Man ‚zu seinem eigensten Seinkönnen'."[25]

---

selbst' (Luther) [WA 2, 690], hofft er als reuiger noch seine sündige Existenz zu retten." Vgl. auch *ders.*, Sanctorum Communio (Anm. 1), 69f: Das Gewissen ist „die letzte Stütze der Selbstrechtfertigung"; Ethik (Anm. 11), 277: Im Gewissen versucht der Mensch, „sich in seinem Wissen um Gut und Böse vor Gott, vor den Menschen und vor sich selbst zu rechtfertigen".

[20] *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 138.

[21] Vgl. ebd., 137: „Das Denken und Philosophieren des Menschen in der Sünde ist selbstherrlich, auch da, wo es versucht, sich selbst zur Krisis, ‚kritische Philosophie' zu werden, solange es sich nicht durch die Offenbarung hineinzwingen läßt in die geschichtliche Kirche Christi; alle Erkenntnis, auch und vorzüglich das γνῶθι σεαυτόν, geht auf die letzte Rechtfertigung des Menschen vor sich selbst, bis dem Menschen in seiner ungeheuren Belastung, Schöpfer und Träger einer Welt zu sein, in dem kalten Schweigen seines ewigen Alleinseins, Angst wird vor sich selbst, zu grauen beginnt und er nun selbst, sich zum letzten Richter über sich aufschwingend, Anklage gegen sich erhebt – in der Sprache des Gewissens."

[22] Diese Einsamkeit und Selbstbezogenheit wird im Gewissen aber nicht durchschaut. Bonhoeffer schreibt, im Gewissen erfahre der Mensch sein Alleinsein als ein Allein-gelassen-Werden, als Erlebnis eines Über-ihn-Herfallens von Welt, Gesetz und Tod (vgl. ebd., 146f).

[23] *Eberhard Grisebach*, Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle an der Saale 1928, 564f, zitiert *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 142.

[24] Für Heidegger ist das Dasein als solches schuldig, das heißt Grund für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, weil sowohl in der Struktur der Geworfenheit als auch in der Struktur des Entwurfs, d.h. des Verstehens aus Möglichkeiten, eine Nichtigkeit liegt. Das Dasein hat den Grund seiner selbst nicht gelegt und muss doch in seiner Existenz dies, dass es seines eigensten Seins nie mächtig ist, übernehmen. Das Gewissen ruft nicht zu dieser Tat auf oder warnt vor jener, sondern ruft, indem es zum Schuldigsein aufruft, auf zu dem Seinkönnen, das der Mensch als Dasein je schon ist. So nimmt das Dasein im Gewissensruf seine eigenste Existenzmöglichkeit wahr; es wählt sich selbst. Vgl. dazu meine Arbeit Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung (Beiträge zur historischen Theologie 112), Tübingen 1999, 66ff.

[25] *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 63.

In diesem Gewissensruf ruft der Mensch *sich selbst* zu sich selbst zurück; noch einmal Bonhoeffers Heidegger-Referat: „Der Rufer [im Gewissen ...] ist das Dasein selbst, ‚sich ängstend in der Geworfenheit [...] um sein Seinkönnen'. Das Dasein will zu sich selbst zurück". Wodurch kann das Dasein zu sich selbst zurück? Dadurch, dass es sich „im Gewissensruf [...] selbst als schuldig [versteht] in seinem Verfallen an die Welt, in seiner Nichtigkeit". Im Gewissen nimmt der Mensch „sein Verfallensein an die Welt als seine Schuld auf sich [...] Das Dasein ergreift so seine eigentlichste Möglichkeit, seine eigentlichste Existenz"[26]. Gewissen ist also eine Möglichkeitsdimension menschlicher Existenz: Im Gewissen *kann* sich der Mensch aus seinem Verfallensein an die Welt zurückrufen zu sich selbst, indem er dieses Verfallensein als eigene Schuld anerkennt. Im Gewissen ruft sich der Mensch mithin zu seinem besseren Selbst auf.[27] Mit der Annahme, solches sei möglich, täuscht das Gewissen den Menschen über seine wirkliche Situation.

### *2.2 Das Gewissen als den Menschen über seine wahre Situation täuschend*

Bonhoeffer stimmt zu, dass Heidegger das Gewissen als ein selbstbezügliches Organ, in dem der Mensch *sich selbst* zum besseren Menschsein aufruft, *richtig* bestimmt hat. Darin aber liegt genau der Irrtum des Gewissens. Es gibt vor, dass der Mensch selbst sich retten und aus der Situation der Entzweiung befreien kann.

Dass der Mensch selbst sich retten kann, das gibt das Gewissen nicht nur durch seine selbstbezügliche Struktur vor, sondern auch dadurch, wie es funktioniert. Es richtet sich (diese Kritik schließt nicht mehr an Heideggers Gewissensbegriff an) ja nur auf *einzelne moralische Akte*, die es als erlaubt oder verboten bewertet.

Das Gewissen spiegelt dem Menschen vor, dass er, wenn er sich an das vom Gewissen *Erlaubte* hält, ein gutes, gottgefälliges Leben zu leben vermag. Dass der Mensch aber auch dann, wenn er „Erlaubtes" tut, „in der Entzweiung mit seinem Ursprung steht, das registriert das Gewissen nicht mehr".[28]

Indem das Gewissen gleichzeitig von verbotenen moralischen Akten kündet, spiegelt es dem Menschen vor, seine *Sünde* bestehe umgekehrt nur in einzelnen falschen moralischen Akten.[29] Doch: „Wäre Sünde nur freier Akt je und je

---

[26] Ebd., 63f.

[27] Vgl. ebd., 137f.

[28] *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 309.

[29] Vgl. *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 143: „Der Versuch des Gewissens, Sünde auf Akt zu begrenzen, ist als Versuch des Menschen zur Selbstrettung aufzufassen. Erkenntnis dessen, was Sünde ist, […] geht über das widersprechende Gewissen hinweg."

[wie das Gewissen vorgibt], so wäre ein Rückzug auf sündloses Sein grundsätzlich möglich."[30] Das aber ist nicht der Fall.[31]

Insgesamt zeigt sich damit: Das Gewissen spiegelt *nicht* wider, wie verfahren die Situation des Menschen ist. Auch wenn er „Erlaubtes", d.h. moralisch Gutes tut, steht er in Entzweiung mit seinem Ursprung. Seine Sünde ist radikaler als nur einzelne sündige Akte. Deshalb kann er sich nicht selbst retten. Das Gewissen gibt vor, den Menschen über sich selbst aufzuklären, ihm klar zu machen, wie es um ihn steht. Doch indem es nur ein punktuelles Sündersein aufdeckt, täuscht es ihn über seine wirkliche Situation hinweg.

Das ist das Verräterische am Gewissen. Indem es den Menschen zu seinem besseren Selbst aufruft, ihn Sünden erkennen lässt und ihm zeigt, was erlaubt ist, gaukelt es dem Menschen vor, ihm dabei zu helfen, Gott in besonders guter Weise zu entsprechen. Die wahre Situation des Menschen als totaler Sünder, dessen ganzes Sein verkehrt ist, verschleiert es gerade so. Indem es diese Verschleierung praktiziert unter der Vorgabe, die Stimme Gottes zu sein, verbirgt es trickreich, dass es *selbst* Ausdruck der Entzweiung des Menschen von Gott ist.[32]

Warum kann das Gewissen nicht Stimme Gottes[33] sein? Bonhoeffer beantwortet die Frage selbst: „Gewissen als Unmittelbarkeitsbeziehung zu Gott würde die Selbstbindung Gottes an das mittlerische Wort umgehen und so Christus und die Kirche ausschalten."[34] Seit dem Sündenfall als der Aufhebung der unmittelbar-ungebrochenen Beziehung zwischen Gott und Mensch gibt es diese eben nicht mehr. Nur durch Christus kann eine nun aber eben vermittelte Beziehung zwischen Mensch und Gott wiederhergestellt werden, er ist der Mittler zwischen Mensch und Gott und – weil eine heutige Existenzform Christi die Gemeinde ist[35] – in abgeleiteter Weise auch die Kirche. Wer meint, im Gewissen eine unmittelbare Gottesbeziehung zu haben,[36] versucht diese notwendige Mittlerschaft zu umgehen.

---

30 Ebd.

31 Denn dann „wäre die Offenbarung in Christus überflüssig geworden" (ebd.).

32 Vgl. *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 309.

33 Vgl. *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 155: Das Gewissen „ist primär nicht Gottes, sondern des Menschen eigene Stimme". Vgl. auch *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (Anm. 2), 120: „Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes im sündigen Menschen, sondern gerade die Abwehr gegen diese Stimme".

34 *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 140.

35 Vgl. *Bonhoeffer*, Sanctorum Communio (Anm. 1), 126 u.ö.

36 Vgl. *Bonhoeffer*, Die Frage nach dem Menschen (Anm. 15), 370. Bonhoeffer kritisiert ausdrücklich seinen Lehrer Karl Holl (ebd.). Dieser bestimmte Luthers Religion als Gewissensreligion (Gewissen als „Empfänglichkeit für das Sollen", „Verantwortungsgefühl", „Sinn für eine Verpflichtung"; *Karl Holl*, Gogartens Lutherauffassung. Eine Erwiderung, in: Christliche Welt 38 [1924], 307–314, 308) und behaupte gleichzeitig, man könne im ersten Gebot Gott ohne Christus finden (vgl. *Bonhoeffer*, Akt und Sein [Anm. 11], 140 Anm. 11, und *Karl Holl*, Was verstand Luther

### *2.3 Des Gewissens Versagen als ethische Richtschnur*

Nach Bonhoeffers Überzeugung ist schließlich das Gewissen als ethischer Ratgeber nur zu oft nicht verlässlich. Bonhoeffer führt dies aus in Texten aus den Jahren 1940–43, im Angesicht der nationalsozialistischen Herrschaft geschrieben. Der Nationalsozialismus ist – und das ist für die Frage, ob das Gewissen hier ethisch leitend zu sein vermag, entscheidend – die „große Maskerade des Bösen“[37]. Das Böse erscheint in diesen Tagen nämlich „in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten“[38], es erscheint als Gutes. Angesichts dieser Konstellation muss das sich an Gut und Böse orientierende Gewissen scheitern.

Eindrucksvoll hat Bonhoeffer diese seine Beobachtung in einem Weihnachten 1942 verfassten „Rechenschaftsbericht nach zehn Jahren“ an seine Mitverschworenen festgehalten. Auf die Frage „Wer hält stand?“ protokolliert er: „Einsam erwehrt sich der Mann des *Gewissens* der Übermacht der Entscheidung fordernden Zwangslagen. Aber das Ausmaß der Konflikte, in denen er zu wählen hat – durch nichts beraten und getragen als durch sein eigenstes Gewissen –, zerreißt ihn. Die unzähligen ehrbaren und verführerischen Verkleidungen [und Masken[39]], in denen das Böse sich ihm nähert, machen sein Gewissen ängstlich und unsicher.“[40] Entweder der Mensch entscheidet sich dann gar nicht und bleibt im Konflikt stehen – oder er „[belügt] sein eigenes Gewissen […], um nicht zu verzweifeln“. Er lügt seinem Gewissen vor, die Situation sei eindeutig zu entscheiden. Auf jeden Fall aber will er das Risiko eines „bösen Gewissens“ nicht eingehen.[41]

Entgegen gängiger Meinung ist nach Bonhoeffers Urteil das Gewissen nicht daran orientiert, Verantwortung zu übernehmen. Es hat zwei formale Charakteristika, die dem Übernehmen von Verantwortung geradezu entgegenstehen:

Zum einen: Ein Mensch, der sich an seinem Gewissen orientiert,[42] lässt sein Verhältnis zu sich selbst wichtiger sein als sein Verhältnis zu Gott und zum an-

---

unter Religion?, in: *ders*., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, Tübingen [3]1923, 1–110, bes. 73).

37 *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, hg. von *Christian Gremmels* u.a., Gütersloh 1998, 20.

38 Ebd.

39 So ergänzend in *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 65.

40 *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung (Anm. 37), 21f.

41 Vgl. ebd., 22.

42 Bonhoeffer gesteht allerdings zu, dass die Mahnung, nie wider das eigene Gewissen zu handeln, insofern richtig ist, als das Gewissen der „Ruf der menschlichen Existenz zur Einheit mit sich selbst“ ist, der „gegen ein Tun [protestiert], das dieses Sein in der Einheit mit sich selbst gefährdet“ (*Bonhoeffer*, Ethik [Anm. 11], 277). Dem Gewissen muss insofern gefolgt werden, als es wichtig ist, dass die Einheit der menschlichen Existenz wieder hergestellt wird. Aber dies geschieht nicht durch die selbstbezügliche Gewissensinstanz, sondern nur durch eine Instanz jenseits des eigenen Ich (vgl. ebd., 278f), durch Christus.

deren Menschen. Er meint, aus „dem rechten Verhältnis zu sich selbst [...] das rechte Verhältnis zu Gott und Mensch zurückgewinnen“[43] zu können. Die Orientierung des Menschen an sich selbst ist es, die den auf das Gewissen hörenden Menschen interessiert; was für den Anderen gut ist, soll sich aus dem, was für mich selbst gut ist, ergeben.[44] Insofern ist für den Menschen des Gewissens der Bezug zum Anderen dem Selbstbezug nur nachgeordnet. Indem dem Gewissen die eigene Unversehrtheit wichtiger ist als der andere Mensch, indem es „sich weigert um eines anderen Menschen willen schuldig zu werden“[45], zeigt das Gewissen erneut die radikale Selbstbezogenheit des Menschen.

Zum anderen steht dem Übernehmen von Verantwortung das Gewissen entgegen, insofern sein Wesen das Verbieten ist: Du sollst nicht... ! Du hättest nicht sollen... ! Damit aber wird das Leben in Verbotenes und Erlaubtes geteilt: „Was nicht verboten ist, ist erlaubt“. Und das „Gewissen ist befriedigt, wenn das Verbot nicht übertreten wird“[46]. Der Mensch, der sich an seinem Gewissen orientiert, konzentriert sich allein auf die Vermeidung der bösen Tat.[47] Und er hält sich für gut, wenn er die böse Tat vermieden hat. *Verantwortung* aber orientiert sich nicht daran, was verboten ist, sondern daran, was dem anderen dient.

## 3. Christus als das Gewissen des Menschen

Erlöst werden aus der sündigen Selbstbezogenheit kann der Mensch nur durch Christus, nicht durch sich selbst. Diese Rettung durch Christus beschreibt Bonhoeffer in einer zweifachen Weise:[48] Einmal, indem er davon spricht, Christus töte *das* Gewissen, und dann, indem er davon spricht, Christus töte *durch das Gewissen den Menschen*.

Dass *das Gewissen* getötet wird, geschieht, indem Gott den Menschen „aus seinem Gewissen heraus[ruft]“[49], damit der Mensch sich nicht länger hinter Selbstvorwürfen und frommer Verzweiflung verbirgt. Während das Gewissen als die Scham vor Gott dem Menschen rät, sich vor Gott zu verbergen, ruft Gott den Menschen dazu auf, unverborgen vor ihm zu stehen. Dieser Gottes „Anruf geht stracks gegen das Gewissen“[50]. Doch wenn der Mensch unver-

[43] Ebd., 309.

[44] Vgl. ebd., 309f.

[45] Ebd., 276.

[46] Ebd., 309.

[47] Vgl. ebd., 309f.

[48] In beiden Fällen wird die Selbstbezogenheit des Menschen unterbrochen und der Mensch neu auf Gott bzw. Christus ausgerichtet.

[49] *Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall (Anm. 2), 120.

[50] Ebd., 121.

borgen vor Gott steht, dann kommt es zu einem „Akt [...] letzter Beschämung", der die vorherige Scham hinter sich lässt. Wodurch wird diese ultimative Beschämung bewirkt? Durch Gottes Vergebung.[51] So wird die Gemeinschaft mit Gott wieder hergestellt.

Dass Christus *durch* das Gewissen *den Menschen* tötet, geschieht, wenn das Gewissen dem Kreuz Christi begegnet,[52] d.h. wenn der Mensch im Gewissen angesichts des Kreuzes Christi der Schwere seiner Schuld ansichtig wird.[53] Dadurch wird er getötet, weil ihm jedes Festhalten an sich selbst verunmöglicht ist. Spricht das Gewissen derart, dann will es Bonhoeffer durchaus als „Stimme Gottes" bezeichnen.[54]

Bonhoeffer notiert zeitkritisch, dass im Nationalsozialismus für viele Adolf Hitler ihr Gewissen geworden ist.[55] Hier wird die eigene Autonomie aufgegeben zugunsten totaler Heteronomie[56] – in der Hoffnung, durch den anderen die verlorene Einheit mit sich selbst wiederfinden zu können. Der Andere wird dadurch zum Erlöser. Während der Erlöserfunktion Hitlers aus Bonhoeffers Sicht natürlich zu widersprechen ist, kann Christus zu Recht als Erlöser angesprochen werden. In ihm wird die Entzweiung des Menschen überwunden. –

---

51 Vgl. *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 308.

52 Vgl. *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 141.

53 Vgl. ebd., 140. Vgl. *Bonhoeffer*, Sanctorum Communio (Anm. 1), 70: Dann ist das Gewissen der Ort, „an dem Christus durch das Gesetz den Menschen anficht"; der Mensch vernimmt hier das göttliche Gesetz als eines, dem er nicht genügt und das ihm seine fundamentale Sündhaftigkeit ansichtig macht. Er erkennt sich dadurch als ethische Person, d.h. als jemand, der unter dem Anspruch Gottes steht und auf diesen nicht angemessen geantwortet hat. Diese Erkenntnis wirft ihn, der allein leben wollte, noch einmal auf sich selbst zurück. Vgl. auch den die Aussage: Der heilige Geist „tritt an jede Person in *ihrer Einzelheit heran, und er führt sie in die ‚Einsamkeit'*" (ebd., 103) erklärenden Satz: „diese besteht, solange der Mensch iustus-peccator ist, in der Einsamkeit des *Gewissens*, in der der heilige Geist in *maiestate sua* erlebt wird." (Ebd., 263f).

54 *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 141. Nur ein solches, in der Begegnung mit dem Kreuz Christi gewonnenes Selbstverständnis, nicht die Reflexion des Menschen auf und sein Mitwissen mit sich selbst, ist für Bonhoeffer wahres Selbstverständnis (vgl. ebd., 142). Zu ihm gehört das auch im Gewissen geschehende „‚Ansehen der Sünde' im Glauben [, ...] in der Vergebung durch Christus" (ebd., 155f). Von dieser durch die Intentionalität auf Christus charakterisierten Form des *christlichen Gewissens* unterscheidet Bonhoeffer das christliche Gewissen in der Situation der Anfechtung. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es sich „zwischen Christus [...] und mich" stellt und mir Christus nur noch als meinen Richter zeigt, so dass ich mich verstoßen wähne. Insofern eine solche Gewissenshaltung in Bonhoeffers Augen ein Verachten der angebotenen Gnade ist, gehört „[d]iese Anfechtung [...] ganz zur Gerechtigkeit des Fleisches, und [ist] dieses Gewissen [...] selbst der Abfall von Christus" (ebd., 155).

55 Die Herausgeberanmerkung *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 278 Anm. 105, verweist darauf, dass solche Aussprüche „mein Gewissen ist A.H." von Hermann Göring getätigt wurden.

56 *Christian Gremmels*, Das enteignete Gewissen. Zum Thema „Massenmord ohne Schuldbewusstsein?" Ein Rückblick auf das 20. Jahrhundert, in: Umstrittenes Gewissen (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 8), hg. von *Walter Bechinger / Susanne Dungs / Uwe Gerber*, Frankfurt a. M. 2002, 25–41, expliziert, wie dieser Mechanismus den „Massenmord [...] ohne Schuldbewußtsein möglich" (ebd., 35) gemacht hat.

Was bedeutet das in den vergangenen Abschnitten über das Wesen des Gewissens Erörterte für das ethische Handeln des Menschen? Oder, noch einmal anders gefragt: Wenn das Gewissen angesichts der Maskerade des Bösen nicht handlungsleitend zu sein vermag, wie hält dann der Mensch in einer Situation wie der des Nationalsozialismus stand? Stand hält nach Bonhoeffer nur der, „dem nicht [...] sein Gewissen [...] der letzte Maßstab ist, sondern der dies [...] zu opfern bereit ist“[57]. Stand hält nur der, der sich direkt auf Gott ausrichtet, alle Selbstreflexion beendet und auf Gottes ihn zu verantwortlicher Tat auffordernden Ruf mit seinem Tun antwortet. Stand hält nur der, „dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Ruf“[58].

Bonhoeffer ist überzeugt: es gibt „konkrete Gebote und Weisungen [Gottes], für die Gehorsam gefordert wird“[59]. Wenn der Mensch auf diese gehorsam reagiert, unbeachtet lassend, was sein Gewissen dazu sagt, also ein „böses“ Gewissen riskiert, dann stellt sich zwar nicht der ungebrochene Gehorsam des Urstandes wieder ein. Aber der Mensch richtet sich jetzt endlich wieder, durch Christus vermittelt, auf Gott aus. Er geht, um Jesus und damit „nicht mehr um sein eigenes Gutes wissen[d]“, nun „ohne jede Reflexion auf sich selbst gänzlich im Tun auf“[60]. So antwortet er auf den „befreiende[n] Ruf zur Einfalt“[61]. Seine fundamentale Selbstbezogenheit, für die das Gewissen Zeichen war, ist durchbrochen.

---

[57] *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung (Anm. 37), 23. Bonhoeffer meint entsprechend, dass mit der Zeit der Religion auch die „Zeit [...] des Gewissens“ vorüber ist (ebd., 402).

[58] Ebd., 23.

[59] *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 89: „Hier kann Entscheidung und Tat nicht mehr dem Einzelnen in sein persönliches Gewissen geschoben werden, sondern hier gibt es konkrete Gebote und Weisungen, für die Gehorsam gefordert wird.“ Das Gewissen dagegen ist zu sehr „die Stimme des Allgemeinen und Notwendigen“ (*Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung [Anm. 37], 506) und damit nicht tauglich für die konkrete Situation.

[60] *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 320.

[61] Ebd., 321. Vgl. zu Bonhoeffers Vorstellung vom „einfältigen Gehorsam“ *Dietrich Bonhoeffer*, Nachfolge, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 4, hg. von *Martin Kuske* / *Ilse Tödt*, München 1989, 69ff. Bonhoeffer betont in der *Nachfolge*, dass gerade in der gehorsamen Nachfolge die Gewissensqual ein Ende findet (ebd., 23). – Für das Verständnis von Bonhoeffers Rede vom einfältigen Handeln ist wichtig, dass der Begriff nicht psychologisch missverstanden werden darf: „Psychologisch gesehen kann der in der Nachfolge Jesu einfältig und frei gewordene ein Mensch sehr komplizierter Reflexion sein, wie es umgekehrt eine psychische Einfalt gibt, die mit der Einfalt des mit Gott versöhnten Lebens nichts zu tun hat. [...] Die Vorstellung als müsse sich die einfältige Erkenntnis des Willens Gottes in der Form der Intuition, der Ausschaltung aller Überlegung, des naiven Ergreifens des ersten sich aufdrängenden Gedankens oder Gefühls vollziehen, [...] erfährt hier eine gründliche Korrektur. Es ist durchaus nicht gesagt, daß der Wille Gottes sich ohne weiteres mit dem Akzent der Ewigkeit geladen dem menschlichen Herzen aufzwinge [...] Weil er auch kein von vornherein festliegendes System von Regeln ist, sondern in den verschiedenen Lebenslagen ein jeweils neuer und verschiedener ist, darum muß immer wieder geprüft werden, was der Wille Gottes sei. Herz, Verstand, Beobachtung, Erfahrung müssen bei dieser Prüfung miteinanderwirken.“ (*Bonhoeffer*, Ethik [Anm. 11], 322–324).

Auch in einer durch Christus bestimmten Existenz hat der Mensch noch Gewissen. Und dieses Gewissen ist „formal" „immer noch der Ruf aus meinem eigentlichen Sein zur Einheit mit mir selbst"[62]. Aber der Mensch weiß jetzt, dass er diese Einheit mit sich selbst, das Ende der Entzweiung nicht durch sich selbst bewirken kann. Er kommt zur Einheit mit sich selbst nur vermittelt, durch Christus. Weil Christus diese Einheit herstellt, kann Bonhoeffer Jesus Christus auch des Menschen „Gewissen" nennen.[63] So verstanden, ist Gehorsam gegenüber Christus dann auch Gehorsam gegenüber dem Gewissen. Wichtig aber: dieses Gewissen ist eine externe Instanz!

Dieses neue, externe Gewissen des Menschen zieht weitreichende ethische Konsequenzen nach sich. Denn wissend um die in Christus geschehene Vergebung der Schuld wird der Mensch frei zum verantwortlichen Tun, das danach fragt, was dem Nächsten dient. Der Mensch muss nun nicht mehr ängstlich darauf bedacht sein, kein Verbot mehr zu übertreten. Vielmehr ist er frei dazu, wenn es die Not des anderen und Gottes Gebot fordert, auch mit seinem Tun Schuld auf sich zu laden. Sein Gewissen ist nun ein *befreites Gewissen*.[64] Es nimmt des Menschen Schuld wahr, sei es die bereits Getane oder die, die er auf sich laden muss, – aber es nimmt sie wahr als bereits vergebene. Bonhoeffer schreibt: „Das befreite Gewissen ist nicht ängstlich, wie das an das Gesetz gebundene, sondern weit geöffnet für den Nächsten und seine konkrete Not." Es ist bereit, „um des Nächsten willen Schuld zu tragen"[65]. Genau durch diese Bereitschaft zeichnet sich nach Bonhoeffer verantwortliches Handeln aus.[66]

Bonhoeffer gibt die Vorstellung vom Gewissen als einer gesetzgebenden Instanz trotz dieser – deutlich Lutherischen Geist atmenden[67] – fundamentalanthropologischen Interpretation des Gewissen nicht gänzlich auf. Wie das natürliche Gewissen, in dem die Zehn Gebote und die Inhalte der Bergpredigt präsent sind, weiß auch das in Christus befreite Gewissen um diese Gesetze. Aber es gibt, so schärft er ein, Situationen, in denen das konkrete Gebot Gottes

---

62 *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 278. Insofern darf die Übernahme von Verantwortung nicht diese Einheit vernichten. Wer sich so viel Verantwortung auflädt, dass er daran zerbricht, der hat sich zu viel Verantwortung aufgeladen. Vgl. ebd., 282.

63 Vgl. ebd., 279.

64 Vgl. ebd., 279 und 292f: Der Mensch hat „in der Verantwortung vor dem Rufe Jesu Christi das freie und freudige Gewissen [...], das aus der Gemeinschaft mit Jesus Christus kommt. [...] Nur der Ruf Christi [...] überwindet [...] das [...] unsicher gemachte Gewissen."

65 Ebd., 279. In diesem Sinne kann Bonhoeffer – mit Goethe – sagen, der Handelnde sei immer gewissenlos (vgl. ebd., 258).

66 Vgl. ebd., 258.

67 Vgl. dazu *Reinhold Mokrosch*, Das Gewissensverständnis Dietrich Bonhoeffers. Reformatorische Herkunft und politische Funktion, in: *Christian Gremmels* (Hg.), Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983, 59–92, bes. 66ff. Zu Luthers Gewissensverständnis vgl. bes. *Gerhard Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: *ders*., Lutherstudien. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Bd. 3, Tübingen 1985, 108–125.

gegen diese Gesetze steht. Für den an Christus Gebundenen hat nicht das im Gewissen präsente Gesetz letzte Bedeutung, sondern die Bindung an Gottes Gebot in Christus. Deshalb muss „in der Auseinandersetzung zwischen Gewissen und konkreter Verantwortung die freie Entscheidung für Christus fallen“[68].

Das Beschriebene gilt für die christliche Existenz jetzt. Eschatologisch aber wird die Ausrichtung auf Christus so umfassend sein, dass selbst das *befreite* Gewissen verschwinden wird. Der Mensch wird dann „ganz von sich abgebracht“ sein und unaufhörlich allein auf Christus schauen.[69] Schon jetzt wird die Ausrichtung auf Christus im Glauben immer wieder Ereignis; in ihm beginnt der Mensch als „Kind Gottes“ zu leben, von seinem Vater her bestimmt.[70] Doch vollendet wird dies erst eschatologisch,[71] wenn der Mensch gar „nicht mehr zurück auf sich selbst, [sondern] nur noch von sich weg auf die Offenbarung Gottes, auf Christus sieht“[72]. Dann, im Eschaton, wird „[a]us dem Menschen des Gewissens [...] das Kind“[73].

*Zusammenfassung*: Entgegen landläufigen Annahmen versteht Dietrich Bonhoeffer, der zur Gruppe der Verschwörer des Attentats auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 gehörte, seinen Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime nicht als Gehorsam gegenüber dem eigenen Gewissen. Er sieht seinen Widerstand vielmehr begründet in der Bereitschaft, das eigene Gewissen als letzten ethischen Maßstab zu opfern und stattdessen im Gehorsam gegenüber dem konkreten Ruf Gottes um des Nächsten willen Schuld auf sich zu laden. Genau dies zeichnet nach Bonhoeffer verantwortliches Handeln aus.

*Abstract*: Contrary to common assumptions, Dietrich Bonhoeffer, who belonged to the group of conspirators planning the assassination of Adolf Hitler on July 20, 1944, did not understand his opposition to the National-Socialist regime as obedience to his own conscience. Rather, he saw his opposition grounded in his willingness to sacrifice his own conscience as an ultimate ethical standard and to incur guilt instead for the sake of the other in obedience to the concrete call of God. According to Bonhoeffer, this is precisely what characterizes responsible behaviour.

---

68 *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 283.

69 *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 157.

70 Vgl. *Bonhoeffer*, Ethik (Anm. 11), 325.

71 Vgl. *Bonhoeffer*, Akt und Sein (Anm. 11), 159.

72 Ebd., 161.

73 Ebd., 26.

# Alfred Delp: für den Menschen in den Widerstand

*von Karl Heinz Neufeld*

Die Aufzeichnungen aus den letzten Lebensmonaten Delps unter dem Titel *Im Angesicht des Todes*[1] haben diesen Zeugen nach dem Zweiten Weltkrieg ziemlich rasch in weitesten Kreisen bekannt werden lassen. Von Widerstand ist da direkt keine Rede, wohl aber von der Situation eines Menschen in den Fängen von Diktatur und Gewalt kurz vor dem Ende. Diese Bedrohung ist durch willkürlichen Angriff und Eingriff heraufbeschworen und gekennzeichnet, der über Delp und sein Leben gekommen war und ihm die realistische Möglichkeit zu eigenem Entscheiden und Tun weithin abschnitt. Delp hatte das bei all seiner Einsatzfreude nicht gesucht und bemühte sich, dem zu entgehen. „Im Angesicht des Todes" findet er sich als Opfer, dem letztlich nichts anderes bleibt, als mit seinem Herrn Jesus Christus die Passion auf sich zu nehmen, die ihm aufgezwungen wird. Das aber nicht in Resignation, sondern als letzten Akt, als eigene Tat des Lebens, die wegen der langen und festen Überzeugung, eine positive Aufgabe an den Menschen und in der Welt wahrnehmen zu müssen, erst aktuell wird, als jedes Entgehen ausgeschlossen ist.

Er hat keinen theoretischen Beitrag zur Frage nach dem Gewissen hinterlassen, der sich vorstellen und diskutieren ließe. Sein Zeugnis auch für dieses Thema ist sein Schicksal und die Art, wie er damit umging, sein Weg zur Hinrichtung, wie er ihn erfuhr und zu nehmen suchte. Aus den Zeugnissen dieser letzten Zeit sind die Hinweise zu entnehmen, die Aufschluss geben über das, was für ihn Gewissen in den letzten inneren und äußeren Auseinandersetzungen bedeutete; praktischer, nicht theoretischer Beitrag. In der Rückschau entsprach das einem persönlichen Zug seines Lebens und Wirkens.

Delp war ein äußerst selbständiger Mensch, der gestalten wollte, der sich zur Mitarbeit anbot und dazu suchte, was nötig und nützlich war.[2] Schon früh war ihm klar geworden, wie wenig Gemeinsames es an grundlegender Überzeugung zwischen dem Nationalsozialismus und dem Christentum gab, von wo aus ein Kompromiss oder auch nur ein Nebeneinander denkbar gewesen wäre.[3]

---

[1] Als Band III der Trilogie „Christ und Gegenwart" herausgegeben von P. Bolkovac mit dem Untertitel „Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944–1945", Frankfurt/M. 1947. Der Band erschien bis 1965 in neun Auflagen und 1958 als Taschenbuch. Er wurde ins Englische, Französische und Spanische übersetzt.

[2] Zur Biographie vgl. *Roman Bleistein*, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen, Frankfurt 1989, danach *Günther Saltin*, Durchkreuztes Leben, Mannheim ²2004.

[3] Ihm wurde ein Weiterstudium an der Universität München versagt, und er wurde mit seinem Angebot, sich in der Militärseelsorge zu engagieren, abgewiesen.

Die Mentalität der Gegenseite, die er in *Tragische Existenz*[4] skizzierte, widerspricht zu stark der hoffenden Zuversicht eines Christen. Die Schicksalsideologie der Nazis kennt nur Fronten, ohne zu fragen; bestimmt willkürlich, was gut, was nicht gut ist, wer als Freund, wer als Feind zu gelten hat. Das scheint Widerstand direkt zu erzwingen, doch Delp sah darin wie andere Christen nicht seine eigentliche Aufgabe. Mit Heidegger und dem deutschen Glauben[5] setzt er sich noch denkerisch – philosophisch auseinander, ohne mit seinen Hinweisen auf große Resonanz zu stoßen. Selbst eine Edith Stein verteidigte Heidegger damals gegen Delp.[6] Dieser erfährt, wie wenig auf solch theoretischer Ebene erreichbar ist.[7] Er wendet sich unter dem Druck der äußeren Verhältnisse den Menschen mehr und mehr direkt zu, etwa indem er darum einkommt, als Militärgeistlicher eingesetzt zu werden. Sein Angebot wird abgewiesen.

Als Ordensmann und Priester geht es Delp um den Dienst am Menschen, vor allem um jene, die Unterstützung und Hilfe brauchen, damals zusammengefasst in der „sozialen Frage“[8]. Dieses Für, nicht ein Gegen kennzeichnet sein Leben und Wirken. Genau diese Ausrichtung in Schriftstellerei – solange sie möglich ist –, in persönlicher Seelsorge, in Fortbildung, dann auch Planung und Klärung im Kreisauer Kreis verschärft seine Position in einem Raum, der zunehmend von den anderen dominiert und kontrolliert wurde. Die aber waren von ihrer Macht besessen und setzten sie rücksichtslos ein, sie zerstörten und vernichteten, selbst wenn anfangs der Schein von Recht und Prozess, von Untersuchung und Strafe nach außen in der Regel zu wahren gesucht wurde. Daher zeigten sich im Umgang mit solch einer feindlich bedrohenden Gewalt verschiedene Seiten. Greift sie irgendjemanden an, ist Verteidigung angesagt; nimmt sie einen selbst ins Visier, ändert sich das. Wenn die Möglichkeiten zu adäquater Gegenwehr genommen sind, kann man noch zu entwischen versuchen, untertauchen, sich verstecken, eine Option, die damals oft gewählt wurde. Sie funktioniert nur, wo noch ein wenig Spielraum bleibt. Spätestens mit der Verhaftung war Delp auch dieser genommen.[9]

---

4 Zur Philosophie Martin Heideggers, Freiburg i. Br. 1935.

5 Es ist zu unterstreichen, dass für Delp dieser Zusammenhang, den er für die Buchausgabe 1935 neu erarbeitete, der Ausgangspunkt seiner Auseinandersetzung mit dem Freiburger Philosophen war. Er lag nach dem Engagement Heideggers als Rektor der Universität Freiburg mehr als nahe.

6 Martin Heideggers Existentialphilosophie (1936), in: E. Steins Werke VI: Welt und Person, Freiburg 1962, 69–135.

7 Zu den damaligen Rezensionen vgl. in der Bibliographie A. Delp die Hinweise in: *Karl H. Neufeld*, Geschichte und Mensch, Roma 1983, 303f. Hinzuzufügen wären noch *E. Seiterich*, in: Unitas 75 (1935/36), Heft 3, 61–63; *J. Lenz*, in: Pastor Bonus 47 (1936/37) 361–363 und *H.E. Hengstenberg*, in: Magazin für Pädagogik, März 1937.

8 Für diesen Bereich arbeitet er in der Redaktion der „Stimmen der Zeit“ mit, bis die Zeitschrift verboten und das Haus in München beschlagnahmt wird. Unter dieser Rücksicht wird er dann auch von seinem Oberen zur Mitarbeit am „Kreisauer Kreis“ gesandt.

9 Dass Delp nicht an Flucht dachte, belegt seine Rückkehr nach München Ende Juni 1944 in Verkennung der Lage.

Der Christ ist darauf angelegt, zunächst einmal mit allen Kräften, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten; diese Möglichkeit erwartet er sich, und andere dürfen sie von ihm erwarten. Damit hat das Naziregime ganz offensichtlich gespielt. Für einen Christen bleibt es immer schmerzhaft zugeben zu müssen, dass die Gegenseite ein solches Miteinander im Grunde gar nicht will, nur äußerlich benutzt und letztlich auf bloße Unterwerfung unter ihre Ziele aus ist. Die Enttäuschung solch zynischer Zurückweisung hat noch nicht unbedingt Widerstand zur Folge; der muss sich gewissermaßen noch unmittelbarer aufzwingen. Einem Gläubigen ist ja nahe gelegt, Ungerechtigkeit und Gewalt eher zu tragen als sich dem zumal mit ähnlichen Mitteln entgegenzustellen. Das gilt zwar nicht einfach unbedingt und immer, doch bedarf es einer eigenen Klärung und Entscheidung.

## 1. Einsatz für Menschen

Nach dem Verbot der „Stimmen der Zeit", in deren Redaktionsstab Delp mitarbeitete, und der Wegnahme des Hauses im Frühjahr 1941 hat Delp als Kirchenrektor an St. Georg zu München-Bogenhausen Christen die damaligen Lebenserfahrungen durch seine Ansprachen zu verstehen und zu bestehen geholfen, wie sie von Jahr zu Jahr härter und auswegloser wurden. Sein Freund und Mitbruder Paul Bolkovac veröffentlichte 1949 diese Ansprachen. Sie bilden den zweiten Band der Trilogie von Delps Schriften und Äußerungen. Der Titel lautet: *Der mächtige Gott*[10]. Damit wird der öffentlichen Terrorgewalt der Zeit eine Gegenmacht entgegengesetzt, eine Orientierung und ein Bezug, mit denen Menschen im Glauben eigenen Stand halten konnten.

Das lässt sich als Widerstand deuten, aber die Eindeutigkeit des Zeugnisses sollte vor allem aktives Verhalten und Handeln der Menschen zum Leben fördern. Delp hält sich dafür ganz unverfänglich an das Kirchenjahr und die Texte des Evangeliums, um Vertrauen auf Gott selbst in dieser Zeit zu wecken und zu vertiefen und sogar die bitteren Erfahrungen zur Begegnung mit dem mächtigeren Gott werden zu lassen.

So sehr er dazu jeweils vom biblischen Text ausgeht, so sehr lag ihm doch an aktuell zu verstehender Umsetzung, die er gelegentlich auch direkt ansprach. Etwa zu Weihnachten, wenn er ausdrücklich auf „Das heutige Lebensgefühl"[11] hinweist, um gleich darauf vom „Weihnachtsgeheimnis als Überwindung und Erlösung des heutigen Lebensgefühls"[12] zu sprechen. Bleibt er sonst bei den Vorstellungen und Ausdrücken der christlichen Botschaft, deren Ak-

[10] Frankfurt a. M. 1949.

[11] Ebd., 43–47.

[12] Ebd., 47–51.

tualisierung er den Hörern überlässt, wird er hier mit seinen Zitaten aus Zeitautoren so deutlich wie selten. Doch das war für die Hörer, von denen Delps Ansprachen ja mitgeschrieben wurden, nicht unbedingt nötig. Sie verstanden auch so, wenn er die Gestalt des ersten Martyrers Stephanus am zweiten Weihnachtstag drei Jahre nacheinander betont heranzieht, nämlich 1941, 1942 und 1943, zuerst unter dem Motto: „Die Mächtigen der Erde sitzen über mich zu Gericht und sprechen wider mich“[13]. Dieses Fest zerreißt Illusionen, es lässt erfahren, dass die Welt außer Facon geraten ist, und es dokumentiert doch „im Lauf der Geschichte etwas Alltägliches, dass die Meute und die Masse und der Durchschnittsmensch einen Menschen, der anders ist wie die andern, nicht erträgt“[14]. Dem wird der Raum verweigert, über den fällt man her, und die Welt sucht „Ruhe zu schaffen, indem sie Menschen austilgt, aus ihrer Gemeinschaft wegstößt“[15]. Ob das recht ist oder nicht, das interessiert nicht. Delp hingegen sagt seinen Hörern: „wir haben die große Unruhe in die Welt gebracht. Aber wehe, wenn die Menschen aus der Unruhe herausfallen, der Unruhe zum Segen, zum Heil.“[16]

In der Fastenzeit kommt er erneut ausdrücklich auf „Die gegenwärtige Lage der Menschen“[17] zu sprechen und zitiert die Idee vom großen Titanen und vom götterstürzenden Rebellen[18], er fragt, wie es dazu kommen konnte und um die heimliche Sehnsucht, von der Stunde, in der das Thema vom mächtigen Gott[19] laut wird. Gerade weil es um Angst geht, auch um maskierte Angst, ist die siebenfache Not und die siebenfache Erlösung der Welt in den Sakramenten aktuell. Sie gehen über bloße Worte und bloßen Trost hinaus, sind die Macht des mächtigen Gottes, die einfach gegen die Gewalt der Welt steht. Nicht Aufrechnung und Gewalt gleicher Art, aber was?

In seiner Situation kann Delp das nicht eingehender erklären, rechnet aber damit, dass seine Hörer aus dem Glauben heraus verstehen, was er mit dem mächtigen Gott zu künden sucht. Es gibt nicht nur die brutale Gewalt, unter der alle damals Tag für Tag zu leiden hatten, die Gewalt der Zerstörung und Vernichtung, die sich so nachdrücklich als einzige hinstellen will und ihr Monopol durch Furcht und Schrecken sichert. Es gibt die größere Macht des mächtigen Gottes, der es nicht nötig hat, sich dem Menschen aufzuzwingen, ihm alle eigenen Entscheidungs- und Gestaltungsmöglichkeiten zu nehmen, sondern der den Menschen in Freiheit und Verantwortung an das eigene Gewissen weist. Seine Macht ist eben der Art, dass sie zum Menschen in seiner Einsicht und

13 Ebd., 51.
14 Ebd., 61.
15 Ebd., 62.
16 Ebd., 66.
17 Ebd., 96–100.
18 Ebd., 97.
19 Vgl. ebd., 103.

Überzeugung zu sprechen weiß, dass sie sich zutraut, den Menschen von innen her zu überzeugen. Freilich ist das die Geschichte eines längeren geistigen Lebens miteinander, ja sogar eines Ringens, aber nicht Sache eines Moments wie bei Befehl und Gehorsam nach gängigem Verständnis. Haben wir die dazu nötige Zeit, die damit verbundene Gelassenheit, die hier wirksame zuversichtliche Hoffnung? Aus uns gewiss nicht. Muss man dann nicht doch wieder auf Gewalt setzen, weil nur sie Gewalt eindämmen kann? Der Gedanke liegt nahe, will man größeren Schaden vermeiden. Delp kam gar nicht in die Lage, so etwas ins Auge zu fassen: ihm fehlten dazu einfach die Möglichkeiten. Ihm bleibt damals nichts anderes als den Glauben zu fördern und zu stärken, Menschen dadurch zu helfen, die nötigen konkreten Entscheidungen zu treffen und Wege zu wählen, die nicht wieder Unrecht und unrechte Gewalt zur Folge hatten. Damit scheiden eine Reihe von Möglichkeiten aus. Henri de Lubac hat das „résistance spirituelle“[20] genannt und auf diese Weise zu charakterisieren versucht, was er mit Freunden wie Gaston Fessard oder Pierre Chaillet in den clandestinen Heften von „Témoignage chrétien“[21] unternommen hatte. Dieser geistliche Widerstand lädt vor allem zu nachdrücklichem christlichen Glaubensleben ein, wenn man von der Gegenseite einfach zum Gegner abgestempelt wird. Daraus kann und soll dann im Gewissen weiteres Tun und Handeln hervorgehen. In den späteren Diskussionen ist dem vor allen aus politischer Perspektive der Charakter von Widerstand überhaupt abgesprochen worden. Doch ist es nicht schwer, den Unterschied verständlich zu machen, wenn eine gewisse Offenheit da ist. Brutaler Gewalt geistig zu begegnen, sie so zu kritisieren und unwirksam zu machen, das ist eine eigene Aufgabe, die es schwerer hat, als wenn ein Politiker von vornherein im Gegensatz zu einer anderen Partei steht. Materielle Gewalt, die einzig auf Zerstörung und Vernichtung aus ist, geistig in Frage zu stellen und zu überwinden, auch und vor allem im Namen des Unvergänglichen: eine auf den ersten Blick hoffnungslose Aufgabe. Anderseits kennen wir die Konstellation auch aus allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen. Gegenüber der Willkür von Diktaturen gerät die gewohnte Demokratie zunächst leicht und immer wieder ins Hintertreffen. Hält man trotzdem an Demokratie fest, dann in der Hoffnung auf den längeren Atem ihrer Überzeugungskraft. Auch ein massiv bedrängter Geist kann darauf hoffen, am Ende doch als der stärkere dazustehen. Freilich können bis dahin grausame Opfer verlangt sein, und ein Einzelner oder ganze Völker mögen den guten Ausgang nie erleben. Sie können nur daran glauben und darauf hoffen.

Delp bezeugt diese Erwartung; sie gibt ihm Kraft, nicht mitzulaufen, nicht nachzugeben, es sich nicht zu richten, ohne doch seine eingeschränkten Kräfte einfach in pure Gegnerschaft zu stecken, weil sie für den Aufbau wichtiger sind. Bei dieser Beobachtung ergibt sich wie von selbst die Frage, was denn

---

[20] *Henri de Lubac*, Résistance chrétienne à l’antisémitisme, Paris 1988.

[21] Dazu auch: *Renée Bédarida*, Pierre Chaillet. Témoin de la Résistance spirituelle, Paris 1988.

Delps Beitrag zu Nöten des Gewissens in der Zeit sein kann. Sicher, sein Beispiel beeindruckt … im Nachhinein. Welchen Zielen fühlt er sich selbst so verpflichtet, dass er sein Schicksal in seinem eigenen Sinn und gerade nicht im Sinn der Gegner annehmen kann, ihm einen Wert zu geben vermag, der sich lohnt? Ein kleiner Hinweis aus seinem letzten Brief an die Mitbrüder hilft da weiter. Nach der Verhandlung vor dem Volksgerichtshof und der Verurteilung fasst er zusammen: „Die Atmosphäre war so voll Hass und Feindseligkeit. Grundthese: ein Jesuit ist a priori der Feind und Widersacher des Reiches. [...] So ist das Ganze von der einen Seite her eine Komödie gewesen, auf der anderen aber doch ein Thema geworden. Das war kein Gericht, sondern eine Funktion des Vernichtungswillens“[22]. Das hier Gesagte ist uns heute nur zu vertraut nach allem, was seit 1945 zutage getreten ist. Damals aber haftete ihm noch das erste Erschrecken an, dass es so etwas überhaupt geben könne. Zugleich hat Delp mit sicherem Griff erfasst, was in seinem Fall die Vorgänge zur Gewissenssache werden ließ: sie ist „aber doch ein Thema geworden“. Dabei geht es nicht um den klassischen Fall, dass nämlich zwei Positionen, die beide im Wissen und Gewissen verankert sind, miteinander in einen schweren, vielleicht unlösbaren Konflikt geraten. Was daran erinnern könnte: der Gerichtshof mit seinen Figuren, die Form des Prozesses und seine Schritte, das ist die Komödie, die Farce, die Maske, die eine Seite. Sie hält nicht lange, und statt ihrer tritt die brutale und zynische Gewalt der Zerstörung und Vernichtung hervor.

Immerhin bot dieses Spiel eine Bühne, auf der dann doch etwas geschehen konnte, was nicht nach dem Plan der Regisseure lief. Das Ganze wurde trotz allem zum Thema. Was meint Delp damit? Thesenhaft formuliert nicht mehr und nicht weniger als: hier wurde Haltung und Gewissen greifbar und das ohne Wenn und Aber. Das war die Gnade und die Chance. Delp konnte in diesem Moment keine Vorstellung haben von den Abertausenden und Millionen anderen, die a priori zu Feinden und Widersachern des Reiches gestempelt der Funktion des Vernichtungswillens nicht entkommen waren und entkommen konnten, ohne jede Möglichkeit, dass ihr Schicksal damals zum Thema hätte werden können. Denn ein Gewissen war ihnen von vornherein bestritten und abgesprochen wie jedes noch so ungerechte Tribunal, vor dem es wenigstens hätte laut werden dürfen. Sie wurden zugrunde gerichtet, ausgelöscht, vernichtet und zertreten, als hätten sie gar nicht sein dürfen, als sei es ein Irrläufer jener biologistischen Entwicklung gewesen, dass es sie überhaupt gab. Funktion des Vernichtungswillens …! Wer es so charakterisiert, der protestiert, der sagt mit gebundenen Händen Nein, der nimmt das Verhängte nicht im Sinne der Richter und Henker an, der behält sich seine Sicht und seine Deutung vor, für die er bereit ist, auf sich zu nehmen, was er äußerlich gesehen nicht abwenden kann. Und doch nimmt er dazu Stellung. Die lässt er sich nicht vorgeben

---

22 *Alfred Delp*, Im Angesicht des Todes, Frankfurt a. M. $^{8}$1963, 234.

oder einbrüllen oder aufdrängen. Dazu nutzt er selbst die spärlichen Momente einer solchen Verhandlung.

## 2. Gewissen als Thema

Den meisten Opfern des Naziregimes war es verwehrt, sich selbst über die Vorwürfe und Infragestellungen klar zu werden und dazu Stellung zu nehmen und ihr Wort zu sagen. Dafür sah die Funktion des Vernichtungswillens in ihrem Zynismus keinerlei Raum vor. Delp, der letztlich das Schicksal dieser Opfer zu teilen hatte, bekam jedoch eine solche Chance und wurde so zum Anlass, dass das Regime seine Sicht unmaskiert vorzeigen musste. Hier bekam ein Gewissen die Möglichkeit, sich überhaupt zu äußern und gewissenhaften Umgang miteinander in Erinnerung zu rufen. Ob Delp deutlich wurde, dass er damit in eine Stellvertretung genommen war für die Massen, denen selbst dies verwehrt blieb, ist nicht so entscheidend wie die Tatsache, dass ihm sehr klar war, dass hier Gewissen gegen Willkür, Gewissen gegen blinden Hass, Gewissen gegen bloße Zerstörung und Vernichtung, Gewissen gegen Gewissenlosigkeit, Gewissen gegen die Verhinderung von Gewissen laut wurde. So ist das Ganze ... doch ein Thema geworden. Natürlich nahm der Zynismus brutaler Macht das nicht ernst, machte es lächerlich, schob es rasch zur Seite. Aber gegen den Regelfall, dass hier nicht einmal etwas laut werden durfte, bekam Delp und sein Zeugnis vor Freisler Stimme; nicht nur für ihn selbst, nicht nur für die anderen aus dem Kreisauer Kreis, sondern für all die Unzähligen, die umgebracht wurden, die man zertrat und beseitigte, die man auslöschte und ausradierte, indem man ihnen jeden Wert und jedes Recht absprach.

So stellt sich die Frage noch radikaler. War unter den ideologischen Voraussetzungen des biologistischen Determinismus der Mächtigen von damals überhaupt so etwas wie Gewissen möglich und konnte es Sinn haben? Die Gefolgschaftsperversion mit ihrem „Führer befiehl, wir folgen!“ brauchte kein Gewissen, ja musste es als Störungsfaktor und Gefährdung jener materiellen Geschlossenheit sehen, auf die einzig gesetzt war, die den einzelnen zur Nummer in der Masse machte und von ihm nur die gedankenlose Umsetzung von Befehlen erwartete. Gewissen bedeutete Person und Einsicht und Verantwortung; all das war in diesem System nicht nur nicht gefragt, sondern wurde zum Verbrechen erklärt. Aufgehoben waren damit auch Menschenwürde und Menschenrechte, d.h. tragende Werte moderner Zivilisation, so sehr diese praktisch

auch immer wieder hinter den damit verbundenen Idealen zurückblieb und gegen sie verstoßen hatte.[23]

Delp vor Freisler: das ist der Aufstand des verhöhnten und geschundenen Gewissens, das sich gegen den puren Vernichtungswillen behauptet und dem Geschehen aus dem christlichen Glauben einen eigenen Sinn zu geben weiß, das zwar der physischen Vernichtung nicht mehr entkommen kann, dieser aber eine völlig andere Bedeutung verleiht als die Vernichter des Augenblicks mit ihrem Entscheid sie aller Welt aufzuzwingen versuchten.

Delp stellt sich „Nach der Verurteilung“[24] erneut und intensiv wieder vor seinen Gott. Das „Besondere an diesem Tod [sei], dass der Lebenswille ungebrochen und jeder Nerv lebendig ist, bis die feindliche Gewalt alles überwältigt“[25]. Auf sie könne sich niemand einlassen: „Man ist dort kein Mensch, sondern ‚Objekt‘“[26]. Und er klagt, das nicht früher schon gesehen zu haben: „was waren wir Toren, als wir uns sachlich auf die Verhandlung vorbereiteten. Darum ging es ja gar nicht. Dies ist kein Gericht, sondern eine Funktion“[27]. Und manchmal kommt Wehmut über ihn, „wenn ich an das denke, was ich noch tun wollte. Denn jetzt bin ich ja erst Mensch geworden, innerlich frei und viel echter und wahrhafter, wirklicher als früher“[28]. Der drohende Verlust des Lebens und alles, was ihm vorausging, erweist sich so als Gewinn. Nicht nur für Delp selbst, der sich in großer Unsicherheit fragt, was richtig ist, wenn er mit seinen eigenen Plänen Scheitern und Schiffbruch und Ohnmacht erfährt, zugleich aber vom Herrn seines Glaubens immer wieder Stärkung und Unterstützung erfährt. „Was will der Herrgott mit alledem? [...] Was soll ich jetzt tun, ohne untreu zu werden?“[29] Er möchte „wenigstens als fruchtbares und gesundes Saatkorn in die Erde [...] fallen. Und in des Herrgotts Hand [...] freiwillig und ohne Erbitterung [...] Es sollen einmal andere besser und glücklicher leben dürfen, weil wir gestorben sind“[30].

Damit ist eigentlich schon gesagt, was dieser Mann als letzten Sinn seines Lebensendes sah, so dass er zustimmen konnte. Und das hat nicht erst ausdrücklich christlich sein Gewicht, sondern umgreift so das Gewissen eines jeden, der sich nicht unter die dienstbeflissenen Durchschnittsgesichter und die biederen SA-Männer einreihen lässt, „die die Funktion des Volkes: Ja zu sagen, ausüben“[31]. Er hat „an jene simple und anmaßende Drei-Einigkeit des

---

[23] Das kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, ergibt sich aber ohne weiteres aus den bekannten Einstellungen und Verhaltensweisen, die das System charakterisierten.

[24] *Delp*, Im Angesicht des Todes (Anm. 1), 223–233.

[25] Ebd., 223.

[26] Ebd., 225.

[27] Ebd., 226.

[28] Ebd., 227.

[29] Ebd., 229.

[30] Ebd., 230.

[31] Ebd., 224.

Stolzes und der Gewalt nicht [ge]glaubt [...] als katholischer Christ und als Jesuit“[32]. Das war sein Verbrechen, und Delp erwähnt die eigene freie Gebundenheit[33] im Gegensatz zur anmaßenden, pathetischen Unfreiheit, der gegenüber die Freunde sich darauf verlassen dürfen, „dass ich geopfert wurde, nicht erschlagen“[34].

Wie viele sollten erschlagen werden und wurden es! Mindestens dem äußeren Eindruck nach, weil ihr Gewissen im Stummsein erstickt wurde. Dennoch steckte darin ein Schrei gegen die Gewissenlosigkeit, wie sie als Ideal hingestellt wurde. Delp durfte es laut werden lassen und bezeugen, wenn auch in geheimen Aufzeichnungen und Kassibern, die erst später an die Öffentlichkeit kamen. Er weiß, dass auch gefesselten Händen[35] nicht das Tun gehindert ist. „Und so will ich zum Schluss tun, was ich so oft tat mit meinen gefesselten Händen und was ich tun werde, immer lieber und mehr, solange ich noch atmen darf: segnen“[36]. Mit diesem Tun bringt er wider die ihn umgebende Gewissenlosigkeit zum Ausdruck, wozu Gewissen letztlich da ist und wie darin der Mensch immer mehr Mensch wird. Jede Gewissenlosigkeit hingegen verrät den Menschen, macht ihn zum Objekt und Funktionär jener Funktionen, die er gewöhnlich und dienstbeflissen erfüllt und sich dabei noch feierlich vorkommt, ohne zu merken, wie er sich damit selbst vernichtet und zum Nichts macht. Und darum ist Gewissen kein Luxus, wie auch zu hören ist; schöngeistige Attitüde, die sich nur leisten kann, wer die Macht hat. Kokette Spielerei oder abgehobener Tiefsinn. Delp kann es diese Sicherheit und Unberührtheit in allen Schlägen nennen, diesen gewissen „‚Trotz‘, der mich immer wissen ließ, es wird ihnen die Vernichtung nicht gelingen“[37]. Und damit hat auch der Widerstand sein Wort im Munde Delps gefunden. Er richtet sich allerdings nicht gegen ein anderes, ein als irrig beurteiltes Gewissen, sondern gegen die nackte Gewissenlosigkeit eines Menschen, der sein Menschsein aufgegeben hat. Man könnte vor der unbedingten Radikalität dieser Konsequenz erschrecken; sie ist sicher nicht ohne Gefahr. Und ein besorgter Beobachter könnte versucht sein, das als Ergebnis einer völligen Ausnahmesituation zu deuten und in Sicherheit zu bringen.

Der Zeitgenosse von heute muss nüchtern zugeben, dass es so nicht an- und ausgeht. Mögen sich die äußeren Erscheinungen gewandelt, die Mittel geändert haben, die Funktion des Vernichtungswillens ist – wenn meist auch versteckt – durchaus wirksam. Und Gewissenlosigkeit als ihre Voraussetzung lässt sich davon nicht trennen. Insofern ist Delp nicht nur zur Stimme, zum Aufschrei für

---

[32] Ebd., 232.

[33] Der Ordensexistenz.

[34] *Delp*, Im Angesicht des Todes (Anm. 1), 230.

[35] Besonders deutlich in *Alfred Delp*, Kämpfer – Beter – Zeuge, Berlin 1954 ([3]1978).

[36] *Delp*, Im Angesicht des Todes (Anm. 1), 232.

[37] Ebd., 228.

das Gewissen der endlos vielen Gemordeten seiner Zeit geworden; sein Zeugnis ist auf erschreckende Weise aktuell und lässt darauf aufmerksam werden, dass es nicht nur klassische Gewissenskonflikte gibt, sondern dass auf vielerlei Weise Gewissen selbst grundsätzlich bedroht bleibt. Damit aber steht noch einiges mehr unter dieser Bedrohung, das zu den Grundwerten des Menschseins zählt. Für sie hat Delp sein Leben eingesetzt. Das – so möchte mir scheinen – wäre sein wichtigstes Wort zum „Gewissen in der Zeit". Aus der Naivität zu glauben, hier stünde so etwas wie Gewissen gegen Gewissen, liege also ein Gewissenskonflikt vor wie so oft in der Christentumsgeschichte wurde er durch grausames Erleben auch von Folter und Fessel herausgedrängt. Gewissen und was damit zusammenhängt, lässt sich nicht mehr als selbstverständlich voraussetzen. Damit wird die Frage nach der Gewissensbildung akut, die Frage, wie es zur Gewissenlosigkeit kommen kann, die einen Menschen zu allem bereit sein lässt. Dagegen hat Delp existentiell Nein gesagt, dagegen hat er für das Gewissen um Raum gekämpft, um Entfaltung, um Anerkennung. Die Mächtigen der Stunde, denen er in die Hände geriet, hatten dafür nur Hohn und Spott übrig, was ja auch so neu nicht war. Delps Verständnis und Einsatz war von seinem Christsein und seiner christlichen Berufung getragen, ging aber weit über gläubige Kreise hinaus, weil hier Existenzbedingungen verteidigt wurden, die sehr vielen wichtig waren. Die Resonanz auf Delps Zeugnis gerade in nichtchristlichen Kreisen macht das deutlich.

So hat er schließlich auch eine Brücke gebaut und ein Miteinander angebahnt, das heute unter der biblischen Formel von „allen Menschen guten Willens" immer wieder in Anspruch genommen wird. Ohne Zweifel hat ihn dazu auch die Not der Zeit gebracht. Die Arbeit in Kreisau ließ ihn solche Menschen guten Willens erleben und zeigte ihm, dass es nicht nur um einen innerchristlichen Wert zu tun war. Und wenn er daran noch Zweifel gehabt hätte, wäre ihm an der Brutalität der anderen aufgegangen, wie unerlässlich solches Miteinander heute ist.

Man könnte es mit Delp in die Formel fassen, die er seine alte These nennt: „Der gegenwärtige Mensch ist in eine Verfassung des Lebens geraten, in der er Gottes unfähig ist. Alle Bemühungen um den gegenwärtigen und kommenden Menschen müssen dahin gehen, ihn wieder gottesfähig und somit religionsfähig zu machen [...] Dazu gehören: Erziehung zur Selbständigkeit, Verantwortung, Urteilsfähigkeit, Gewissensfähigkeit [...]"[38]. Nehmen wir dieses Wort mit: Gewissensfähigkeit. Es fasst zusammen, was hier gesagt werden konnte und sollte.

*Zusammenfassung*: Alfred Delp richtet sich im Volksgerichtshof gegen den puren Vernichtungswillen, es handelt sich um den Aufstand eines verhöhnten und geschundenen Gewissens gegen die nackte Gewissenlosigkeit eines Menschen und Richters, der sein Menschsein in einer gewissen

[38] Ebd., 131 und 133.

Weise aufgegeben hat. Dieses von Delp als stellvertretend interpretierte Zeugnis im Rahmen eines praktischen Gewissens erfuhr auch in nichtchristlichen Kreisen starke Resonanz, war er doch „für den Menschen" im Widerstand. Wir haben es also bei Delp nicht mit einem klassischen Gewissenskonflikt zu tun, in dem zwei Gewissenspositionen gegeneinander stehen, sondern um den grundsätzlichen Fall, dass auf der einen Seite eine Entscheidung des Gewissens gegen Gewissenlosigkeit auf der anderen Seite steht und dass es um „Gewissensfähigkeit" überhaupt geht.

*Abstract*: Alfred Delp positioned himself against the sheer will to exterminate in the People's Court. This is a question of the rebellion of a derided and abused conscience against the stark lack of conscience of a human being and judge who, in a certain sense, had relinquished his humanity. This witness, interpreted by Delp as surrogate within the framework of a practical conscience, met with a positive response even in non-Christian circles since it was „for the human being" in resistance. In Delp's case we are thus not dealing with a classical conflict of conscience in which two moral positions are on opposite sides, but with the fundamental case in which a decision of conscience on the one hand is opposing a lack of conscience on the other hand. This is a matter of the „ability to have a conscience" at all.

# Franz Jägerstätters Gewissensentscheid und seine Wirkung

*von David Neuhold*

## 1. Jägerstätter-Rezeption

In vielen Fällen ist es äußerst interessant sowie aufschlussreich zugleich, die Geschichte von heute her – gewissermaßen in der umgekehrten Richtung des Zeitstrahls – aufzurollen und die Frage zu stellen, wie etwas Früheres, auch in seinem normativen Charakter, aufgenommen wird. In der „Causa" Franz Jägerstätter (1907–1943) trifft dies zu; auch deshalb, weil Jägerstätter als Kriegsdienstverweigerer und entschiedener Gegner des NS-Regimes selbst (heilsgeschichtlich und) teleologisch auf die Zukunft ausgerichtet dachte und handelte: Er sah seine Entscheidung im Besonderen auch für die Zukunft (z.B. Österreichs oder der katholischen Kirche) als wichtig und erforderlich an.

Der vierfache Vater und sechsundreißig-jährige Bauer aus immer wieder so bezeichneten „einfachen" Verhältnissen des oberösterreichischen Innviertels, aber mit enormer Klarsicht und ebensolchem Mut, stellte sich mit Unterstützung seiner Frau einem barbarischen, totalen Regime entgegen und wurde am 9. August 1943 wegen „Wehrkraftzersetzung" in Brandenburg/Havel hingerichtet, weil er sich weigerte, am Krieg, den er selber eher als „Revolution" betrachtete, teilzunehmen.

Natürlich kommt man über einen rezeptionsgeschichtlichen Zugang von den historischen Ereignissen eher weg. Es besteht die begründete Gefahr, „unhistorisch" zu agieren, und jene Herangehensweise trifft eher Befindlichkeiten, Einstellungen und wie auch immer politisch geartete Intentionen der Zeit, in der rezipiert wird. Zudem reiht sich die eigene gedankliche Arbeit und Auswahl an dieser Stelle nicht weniger eben in dieses Rezeptionsgeschehen ein: *quidquid recipitur in modo recipientis recipitur*.

Wirkungsgeschichtliche Linien zu betrachten ist im Fall Jägerstätter aber auch deshalb brisant und gewissermaßen nahe, weil sich in den letzten Jahren viel „getan" hat, so man dies ein wenig salopp zum Ausdruck bringen will: 1997 die Aufhebung des Todesurteils des Reichskriegsgerichts der Wehrmacht aus dem Jahr 1943[1], das zur Enthauptung bzw. Ermordung des Familienvaters

[1] *Reinhard Moos*, Die Rehabilitierung Franz Jägerstätters durch das Landgericht Berlin, in: Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung, hg. von *Pax Christi Oberösterreich*, Linz 2000, 31–40; dazu auch *David Neuhold*, Franz Jägerstätter und die NS-Richter.

führte – ein Akt, der immerhin fünf Jahrzehnte benötigte und in sich einiges an Aussagekraft birgt –, am 26. Oktober 2007 aber auch die erfolgte Seligsprechung.[2] Beide Daten sind Facetten, vielleicht sogar Grenzsteine eines historischen „Revisionismus", in dem Sinne, dass gesellschaftliche Eliten, d.h. führende religiöse und politische Instanzen zu anderen Beurteilungen kommen, als dies ihre Vorgänger taten. So dieser revisionistische Bruch bestimmt in juristischen Kategorien zutrifft, weil mit dem Aufhebungsbeschluss doch zum Ausdruck kommt, dass einmal gesetztes Recht „Unrecht" sein kann und damit der klassische Rechtspositivismus, der vor allem in Österreich seit Hans Kelsen[3] große Bedeutung besitzt, an seine Grenzen stößt.

Für den Prozess der Seligsprechung ist die Angelegenheit vielleicht ein wenig komplizierter, andererseits auch doch wieder klar: Eine gesellschaftliche Institution, die die katholische Kirche ja auch bzw. vor allem ist, ehrt ein Mitglied, das anders gehandelt hat, als diese Institution, d.h. in diesem Fall die katholische Kirche gegenreformatorischer, josephinischer und ständisch-hierarchischer Prägung unter massivem Druck von außen, es im konkreten Fall „vorgesehen" hat, und zwar mit „guten Gründen" für den je einzelnen, den Familien und dem Gemeinwesen. Insofern war Jägerstätter ein mündiger Christ wie er auch – aus heutiger liberaler Sicht freilich – ein mündiger Staatsbürger war. Beides wird heute vielfach gewünscht und eingefordert, vordergründig zumindest. Die Quellen seines formierten Gewissens weisen aber unweigerlich auf seine religiöse Herkunft zurück; und dies nicht nur individuell (im Sinne personaler Frömmigkeit), sondern strukturell (im Sinne kultureller Kirchlichkeit). Der Rhythmus des Gebets, der tägliche Kirchgang sowie die Wallfahrten spielten in Jägerstätters Leben der letzten Jahre eine wesentliche Rolle. Das ist die Dialektik der „Aufhebung" bei Jägerstätter, mit der wir es in diesem Fall unter religionsgeschichtlichen Auspizien zu tun haben. Er „entwächst" – ziehmlich „einzigartig" – einem bestimmten frömmigkeitsstrukturellen Garten und kommt zum „Wesentlichen". Daneben wurde gerade jüngst sein Kon„text" ausgeleuchtet, d.h. die ihm zur Verfügung gestandenen Kleinschriften analysiert.[4]

Jägerstätter erweist sich insgesamt in der Rezeption seines Handelns als sperrig – er sprengt gewissermaßen die Schemata. Auch wenn die Sperrigkeit sich mit der Zeit abgeschliffen hat, ist sie doch auch auf einem zutiefst

---

Wehrdienstverweigerung und Treueeid, in: zeitgeschichte 36 (2009), Heft 4, 240–261. Den vorliegenden Beitrag möchte ich Hr. Rudolf Voderholzer, dem ich viel verdanke, widmen.

2 *Manfred Scheuer*, Zur Seligsprechung von Franz Jägerstätter, in: Stimmen der Zeit 225 (2007), Heft 10, 675–686.

3 *Wolfgang Mantl*, Möglichkeiten und Grenzen von „Religion und Politik" in Österreich, in: *Mariano Delgado / David Neuhold* (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung. Ein Ländervergleich Österreich-Schweiz, Innsbruck 2008, 253–268, hier 264.

4 *Thomas Schlager-Weidinger*, „… und wenn es das Leben kostet". Franz Jägerstätter und sein Gewissen, Linz 2010.

menschlichen Niveau, z.B. in der Frage nach der Verantwortung für andere, weiter vorhanden: In einschneidenden Situationen ist der Mensch bekanntlich ja nicht zum Helden seiner Überzeugung geboren, wenngleich Jägerstätter freilich zeigt, dass diese Option auch im Menschen – mit Gottes Gnade, wie er es selbst ausdrückt – vorhanden ist und realisiert werden kann; auch in der Entscheidung „gegen seinen Platz und seine Verantwortung in der Familie". Hier tut sich ein Muster auf, dass wir schon in seiner Radikalität in biblischen Quellen nachzeichnen können und das sich in der Christentumsgeschichte immer wieder zeigt – verwiesen sei auf den, zugegebener Weise „harmloseren", aber auch häufig diskutierten Fall des Bruder Klaus, der als Schweizerischer Nationalheiliger gilt. Oder man denke etwa nur an die vielen Missionare, z.B. im Fernen Osten, die im 17. Jahrhundert ihre Reise bzw. Mission „usque ad ultimum terrae…" ohne Rückfahrtticket antraten.

Bleiben wir aber noch und doch bei der Rezeptionsgeschichte Franz Jägerstätters und werfen einen Blick auf die Akteure der Rezeption, denn auch hier kann festgehalten werden, dass Jägerstätter so manche Muster, v.a. in seiner Wirkung, sprengt, zurzeit in der Hinsicht, dass die Causa Jägerstätter viele in ihrer Zustimmung vereint. In der Aufnahme einer historischen Person bzw. eines geschichtlichen Ereignisses ist immer auch zu bedenken, was ein kritischer Rationalismus einfordert: Was holen sozusagen die Rezipienten heraus? Und: Was bedeutet diese Aktualisierung, das gezeichnete Bild, für den Kontext der Rezeption im Jetzt?

Diesen Fragen kann an dieser Stelle nur exemplarisch nachgegangen werden. Es sei zugestanden, dass ausschließlich mit einer solchen Perspektive die Blickrichtung wie auch immer politisch verengt zu werden droht, nichtsdestotrotz erschiene sie mir für eine umfassende Analyse wichtig, z.B. auf der Ebene der österreichischen Bischöfe, von Joseph Fließer beginnend bis hin zu Franz König, später Christoph Schönborn oder Manfred Scheuer.

Vorerst sollen nun einige rezeptiongeschichtliche – historisch „aufsteigend" aneinandergereiht – Puzzlesteine präsentiert werden, um dann in einem zweiten Schritt näher auf die Gewissensentscheidung, die sich Anfang der 1940er Jahre vorformte und verfestigte, systematischer einzugehen.

### *1.1 Das Kriegerdenkmal in St. Radegund sowie ein Artikel in der Kirchenzeitung*

Reinhard Koselleck hat darauf aufmerksam gemacht, dass Kriegerdenkmäler auch „Identitätsstiftungen der Überlebenden" sind. Wie alle Erinnerungsstätten sagen sie „mehr über die Zeit ihrer Errichtung aus als über die Vergangenheit,

auf die sie sich beziehen."[5] Heidemarie Uhl wiederum hat in einer jüngeren Veröffentlichung im Rahmen des Projekts „Memoria Austriae" die Installierung von Kriegerdenkmälern in einen stetigen, subtilen Kampf um Erinnerung eingeschrieben.[6] „Das Pathos der Heldenverehrung entsprach wohl dem Bedürfnis vieler ehemaliger Wehrmachtssoldaten nach individueller Sinnstiftung und gesellschaftlicher Rehabilitierung, aber auch dem konsensbetonten politischen Klima der Nachkriegsjahre und dem Streben nach Versöhnung und nach der Überwindung jener Gegensätze der NS-Zeit, die noch lange nach Kriegsende weiterwirkten."[7]

Dies trifft im Besonderen auf die 1950-Jahre in Österreich zu. Gerade die Jägerstätter-Rezeption – es sei damit nicht gesagt, dass es sich dabei um eine Speerspitze handelte, sondern vielmehr um eine wirkmächtige Facette unter vielen – wird hier andere Perspektiven eröffnen und den aus historischer Sicht pseudo-harmonischen Konsens kritisch beleuchten und kontroversiell befragen. Denn Jägerstätter war ja z.B. als dezidierter Gegner des NS-Regimes gerade etwa kein Kommunist, sondern wurde als Bauer eigentlich einem anderen, konservativen Kontext zugeordnet, was umso verstörender sein musste.

Der Pfarrer-Freund Jägerstätters, Josef Karobath, hat für diese in späterer Folge an vielen Orten oft einzigen Erinnerungsdenkmäler an die Zeit des Krieges sowie vor allem an die NS-Zeit viel Gespür entwickelt, als er in St. Radegund – anscheinend nach heftigen Disputen mit den dörflichen Spektabilitäten – durchsetzen konnte, dass Jägerstätter auf die Denkmaltafel der Gefallenen bzw. Vermissten gesetzt wurde.[8] Das, was Andreas Maislinger 40 Jahre später im Rahmen der „Vergangenheitsbewältigung" für einen nahe gelegenen Ort im Innviertel forderte, nahm Karobath zumindest für Jägerstätter präsumptiv voraus. Maislinger schrieb in einer lokalen Studie, in der er sich mit „kleinen KZ's für Zigeuner" beschäftigte: „Nach der Ergänzung der Ortschronik müsste dann noch das Kriegerdenkmal ergänzt werden: Ergänzt um die Opfer, welcher der örtliche Kriegerverein in den seltensten Fällen gedenkt. Ich schreibe bewusst ergänzt und nicht ersetzt, weil ich nicht davon ausgehe, daß es uns weiterhilft, wenn die bestehenden Denkmäler abgerissen werden. Ein Denkmal

---

5 *Reinhard Koselleck*, Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden, in: Identität, hg. v. *Odo Marquard / Karlheinz Stierle*, München 1979, 255–276.

6 *Heidemarie Uhl*, Gedächtnis-Orte im „Kampf um die Erinnerung". Gedenkstätten für die Gefallenen des Zweiten Weltkrieges und für die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft: Kriegerdenkmäler, in: *Emil Brix / Ernst Bruckmüller / Hannes Stekl*, Memoria Austriae I. Menschen, Mythen, Zeiten, Wien 2004, 543–559, hier 547.

7 *Uhl*, Gedächtnis-Orte (Anm. 5), 550

8 *Christian Feldmann*, Ein Martyrium mit Folgen. Die Seligsprechung des Wehrdienstverweigerers Franz Jägerstätter fiel der katholischen Kirche nicht leicht, in: Die Zeit, 25. 10. 2007, Nr. 44, 16.

kann auch als Mahnung dienen, gerade wenn es auf ein fragwürdiges Lob von ‚Heldentum' hinweist."[9]

Diese Ergänzung wurde also für die Person von Franz Jägerstätter sofort nach dem Krieg vorgenommen. In die Pfarrchronik von St. Radegund schrieb der nach dem Krieg in den Ort zurückkehrende Pfarrer Karobath: „Wenn es in diesem gemeinen Krieg einen Helden gegeben hat, dann war es Jägerstätter Franz."[10]

Man kann wohl mit guten Gründen sagen, dass die Entwicklungen von katholischer Kirche und Gesellschaft im Österreich der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in vielen Bereichen parallel verlief – z.B. hinsichtlich der institutionellen Reintegration der großen Zahl der Nationalsozialisten –, was nicht zuletzt mit einer Art moralischer Apotheose und der sozialen Kittfunktion der Kirche nach dem Drama der NS-Zeit und des II. Weltkriegs in Zusammenhang steht, später aber in weiten Bereichen auch mit dem II. Vatikanischen Konzil, also einem inneren Erneuerungsprozess, in Verbindung steht. Die Analyse von kulturellen und gesellschaftlichen Auswirkungen des Konzils auf die II. Republik wurden meines Erachtens in systematischer Weise noch nicht geleistet. Die angedeutete Parallelität wurde spätestens in den 1990er Jahren zunehmend aufgebrochen – in einem positiven wie negativen Sinn. Das hatte auch Auswirkungen auf den Umgang mit Jägerstätter

Auch für das Linzer Diözesanblatt, dem kirchlichen Amtsblatt, wollte Pfarrer Karobath einen Erinnerungsstein für Jägerstätter setzten. Aber ebenso wie sein Pfarrerkollege Leopold Arthofer, ein KZ-Überlebender, der dies auch versuchte, erhielt er vom zuständigen Bischof eine abschlägige Antwort. In der kirchlichen Zentrale konnte Karobath seine Interessen in Bezug auf die Erinnerung an einen Freund nicht in dem Maße durchsetzen als ihm dies mit dem vorher beschriebenen kleinen Zeichen vor Ort möglich war. Erst 1963, also schon während dem Konzil und 20 Jahre nach Jägerstätters Enthauptung, gelang es einem weiteren Diözesanpriester, Franz Baldinger – freilich unter bischöflichen Auflagen – einen Beitrag im Linzer Diözesanblatt zu verfassen. Auch der bewegende Abschiedsbrief Jägerstätters, der am Schluss dieses Beitrags in einer Passage herangezogen wird, fand darin Abdruck. Baldinger war als Gefängnisseelsorger in Linz 1943 auf Jägerstätter getroffen, der schon inhaftiert war und seiner Überstellung nach Berlin-Tegel harrte, und berichtete zudem davon, dass kurz vor der Drucklegung des Artikels ein amerikanischer

---

9 *Andreas Maislinger*, Ergänzung einer Ortschronik. „Arbeitserziehungslager" und „Zigeuneranhaltelager" Weyer (Innviertel), in: Österreich in Geschichte und Literatur 32 (1988) 172ff.

10 *Feldmann*, Ein Martyrium (Anm. 8), 16.

Professor, nämlich Gordon C. Zahn, auf Jägerstätter aufmerksam wurde.[11] Hier bahnt sich eine allmähliche rezeptionsgeschichtliche Wende an.

### *1.2 Das II. Vatikanum und die Amerikanische Friedensbewegung*

In den schriftlichen Eingaben zur vierten und letzten Konzilssession 1965 findet Franz Jägerstätter am II. Vatikanum „beispielhaft" Erwähnung, und zwar in der Arbeit daran, was später in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", speziell in Art. 79, zum Ausdruck kommen wird. Hier wird das Gewissen, wie etwa auch in Art. 16, besonders betont. Der „Märtyrer" Jägerstätter diente dem Konzilsbischof Thomas Roberts SJ als sehr konkretes Beispiel dafür, dass Wehr- bzw. Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen positiv von der katholischen Kirche anzuerkennen und zu würdigen seien.[12] Dies hat dann im schon erwähnten Artikel 79 Niederschlag gefunden, wo festgehalten wird, dass im Kriegsfall Verantwortung nicht nach oben delegiert werden und Berufung auf blinden Gehorsam nicht entschuldigen kann, und hatte in erster Linie bedeutende Auswirkungen v.a. auf die Hirtenbriefe der katholischen Bischöfe in den Vereinigten Staaten.

Das Beispiel Jägerstätters diente in den späten 1960er Jahren auch dem bekannten Trappisten Thomas Merton als Vergleichsfolie in einer Zeit, in der sich die friedensliebenden Amerikaner mit dem Vietnamkrieg konfrontiert sahen.[13] Auch der Jesuit und Friedensaktivist Daniel Berrigan[14] erfuhr von Jägerstätter Inspiration auf seinem pazifistischen Lebensweg.[15] Diese beiden Ordensleute sollen nur als zwei Beispiele für die Wirkung und Rezeption Jägerstätters dienen, die sich später auch wieder wellenartig vom US-amerikanischen Raum nach Österreich hin zurück verlagerte. Der konsequente Weg Jägerstätters faszinierte nun und ließ nicht mehr locker. Nicht zuletzt eine Film-Produktion bahnte in Jägerstätters Heimat – zeitgleich mit einer sozial-liberalen Wende in Politik und Gesellschaft – den Weg dafür, die Sache mit anderen Brillen zu sehen.

---

[11] *Franz Baldinger*, Er folgte seinem Gewissen, in: Linzer Kirchenblatt 19 (1963), Nr. 34, 25. 8. 1963, 4 sowie *ders.*, Ein Amerikaner „entdeckt" Jägerstätter, in: Linzer Kirchenblatt 19 (1963), Nr. 34, 25. 8. 1963, 4–5.

[12] ASCOV II, IV, 3, 845–847, v.a. 846.

[13] *Thomas Merton*, Gewaltlosigkeit. Eine Alternative. Revidierte Ausgabe, hg. und mit einem Nachwort von *Gordon C. Zahn*, Zürich 1986, v.a. 191–197, wo sich eine Analyse der Causa Jägerstätter findet.

[14] *Daniel Berrigan*, Zehn Gebote für den langen Marsch zum Frieden. Mit einer Einleitung von *Fulbert Steffensky*, Stuttgart 1983.

[15] *Donald J. Moore*, Die Wirkungsgeschichte Franz Jägerstätters im Rahmen der US-amerikanischen Friedensbewegung, in: *Alfons Riedl / Josef Schwabeneder*, Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Thaur 1997.

### *1.3 Jägerstätterfilm 1971 des „Kirchenfunks", die sozialistische Arbeiterzeitung sowie das „Neue Forum"*

In der österreichischen sozialistischen Arbeiter-Zeitung vom 26. Oktober 1971 wird der Film „Der Fall Franz Jägerstätter" des ORF-Hauptabendprogramms wie folgt angekündigt: „Hellmuth Andics hat dieses tragische Schicksal eines Kriegsdienstverweigerers aus Gewissensgründen zu einem Dokumentarspiel verarbeitet [...] Axel Corti hat in den Film Befragungen von heute noch lebenden Familienmitgliedern und Dorfgenossen eingeblendet."[16] An dieser Stelle ist nicht nur interessant, dass der Begriff der „Gewissensgründe" fällt, also wie bei Gordon Zahns wichtiger Jägerstätter-Studie[17] ein Bezug zum „Gewissen" hergestellt wird, d.h. insgesamt eine starke wie „moderne" Interpretationskategorie fällt. Darüber hinaus ist jedoch auch, was für die Bedingung und Bedeutung der Rezeption entscheidend ist, hervorzuheben, dass Anfang der 1970-Jahre das Fernseh(programm) einen starken „Erziehungsauftrag" entgegennahm und – neben der bereits weiten Verbreitung des Mediums Fernsehen – der Funkzeitraum für Fernseh-Übertragungen noch eher eingeschränkt war. Für den österreichischen Nationalfeiertag 1971 war der Ausstrahlungszeitraum von 16.30 bis 23.20 Uhr konzipiert, was Cortis Film im Auftrag des Kirchenfunks zudem strukturell hervorhebt. Größere Aussagekraft im Rezeptionsgeschehen jedoch als der Ankündigung in der Arbeiter-Zeitung (daneben wird auch vermeldet, dass das Katholische Bildungswerk über 500 Diskussionsveranstaltungen im ganzen Land[18] zur Sache plane) kommt der Rubrik „Diskussionsthema: Fall Jägerstätter" vom 28. Oktober 1971 in derselben Zeitung zu. Es bringt Stellungnahmen von bekannten (katholischen) Personen des öffentlichen Lebens wie Friedrich Heer, Günther Nenning und Adolf Holl, aber liefert auch folgende Passage mit drei weiteren „typischen" Kommentaren: „Ein namhafter Sozialpsychologe, der nicht genannt werden will: ‚Jägerstätter ist insofern auch ein atypischer Fall, weil ich aus eigener Erfahrung weiß, daß Wehrmachtspsychiater in tausenden solchen Fällen lebensrettend eingegriffen haben. In dem Film hat zweifellos ein Wehrmachtspsychiater gefehlt.' Werner Kreil, Student: ‚Jägerstätter hat es jetzt gut, weil heute jeder weiß, daß Hitlers Krieg ein Verbrechen war. Wie aber will ich heute feststellen, welcher Krieg gerecht ist? Und was ist, wenn ich mich weigere, an einem >gerechten< Krieg teilzunehmen – bin ich selbst dann im Unrecht?' Verteidigungsminister Lüt-

---

[16] AZ, 26.10.1971, 7. Der Beitrag bringt ein Bild Jägerstätter (wahrscheinlich das bekannteste) und eines von Jägerstätter-Darsteller Kurt Weinzierl. Der Film selbst ist in der Edition Der Standard / Der österreichische Film mit der Nr. 84 2007 wieder erschienen und als DVD erhältlich, vgl. Anm 36.

[17] *Gordon Zahn*, Er folgte seinem Gewissen: Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz 1967; vgl. auch den Titel des Beitrags Baldingers (Anm. 11).

[18] Dazu *Gerfried Sperl*, „Wir dürfen den Fall Jägerstätter nicht ruhen lassen", in: Kleine Zeitung, 7.11.1971, 12, wo von einer solchen Diskussionsveranstaltung in Graz berichtet wird.

gendorf: ‚Der ORF hat mit seiner Sendung >Der Fall Jägerstätter< am Nationalfeiertag einen echten Beitrag im Sinne der staatsbürgerlichen Aufklärung geleistet.'"[19]

Der Psychologe, dem es in seiner Aussage vor allem um „Lebensrettung" geht, aber vermutlich auch darum, die Wehrmacht als System irgendwie in Schutz zu nehmen, der Student, der die Situation bzw. ihre Einschätzung redlich aktualisiert – beide kurze Aussagen sind von starker relativierender Ambivalenz durchzogen –, sowie der Verteidigungsminister, der der Andics/Corti-Produktion in feierlich-politischer Weise eine Aufklärungsfunktion dekretiert, sind bestimmt repräsentative Stimme im Rezeptionsgeschehen.

Werfen wir aber noch einen kurzen Blick zurück auf das Jahr 1971 (Papst Paul VI. bezeichnete im November dieses Jahres Österreich als die „Insel der Glücklichen"[20]), in dem der Jägerstätter Film, wie wir gesehen haben, einem breiten Publikum präsentiert wurde. Günther Poidinger analysiert das Fernsehprogramm des Nationalfeiertages in eben der vorher genannten Ausgabe der Arbeiter-Zeitung, zwei Tage später, indem er zur Illustration das bekannte Bild der „zwei Österreichs" heranzieht. Am ersten Programm des ORF fand sich „ein ganz einfaches, geradliniges, rührriges, großes Fernsehspiel, [...] in dessen Mittelpunkt ein Mensch stand, dessen totaler, schier manischer Moral seine Frau, seine Freunde und auch wir fassungslos gegenüberstehen müssen"[21]. Auf dem anderen Sender wurde ein österreichischer Kinofilm („Operette") aus 1940 gezeigt.

Schon 1967 hatte das „Neue Forum" – als Zeitschrift für den Dialog bzw. Internationale Zeitschrift engagierter Christen und Sozialisten – Franz Jägerstätter „entdeckt",[22] aber der Jägerstätter-Film von 1971 brachte zwei weitere, für das Rezeptionsgeschehen äußerst interessante Beiträge zum Abdruck. Wilfried Daim analysierte mit antimilitärischen Avancen das Filmwerk und sein Zustandekommen mit kritisch-ironischem Stil, Pfarrer Karl Neuber zeichnete hierarchiekritisch Franz Jägerstätter als freien Christen und als Christen im Vollsinn des Wortes.[23] Daim kritisiert, dass der Film nicht auf seine eigentlichen Quellen, nämlich Gordon Zahn, verweist, und seiner Meinung nach zwei wichtige Informationen zurückhält: das uneheliche Kind Jägerstätters sowie

---

[19] AZ, 28.10.1971, 9.

[20] *Friedrich Katscher*, „Österreich – Insel der Glücklichen", in: AZ, 19.11.1971, 16 (vgl. auch das Titelblatt der Ausgabe vom selben Tag).

[21] *Günther Poidinger*, wenn sie mich fragen, in: AZ, 28.10.1971, 9.

[22] *Isa Strasser*, Ein Christ gegen den Krieg. Leben und Tod des Franz Jägerstätter, Neues Forum, August/September 1967, 571–573. Strasser wurde als „Trotzkistin" aus der KPÖ ausgeschlossen und trat 1952 in die katholische Kirche ein – insofern handelt es sich um einen Beitrag aus einer interessanten Perspektive.

[23] *Wilfried Daim*, Ein katholischer Kriegsdienstverweigerer und was der ORF aus ihm machte, in: Neues Forum, Dezember 1971, 42–46; *Karl Neuber*, Ein freier Christ. Theologisches zum Fall Jägerstätter, in: Neues Forum, Dezember 1971, 46.

dessen Kontakt zu den Zeugen Jehovas.[24] Scharfe Kritik gilt auch dem Drehbuchautor Andics, der als „Verteidiger des Establishments" den Bischof Jägerstätters („als Fastheroen"[25]) in ein zu sympathisches Licht bringt, sowie in einer stilisierten, nicht auf historischen Tatsachen beruhenden Szene, einen österreichischen Major, der sich um Jägerstätters Leben und Familie zu sorgen scheint, aber von einem (fiktiven) Untergebenen zur Auslieferung Jägerstätters nach Berlin gedrängt wird.[26] Daim schreibt gegen Ende seines Beitrags: „Zuletzt eine Prophezeiung! Dieser Franz Jägerstätter wird sicherlich heiliggesprochen. Aber erst, wenn ‚die Zeit reif ist'. Und sie wird reif sein, wenn es politisch opportun ist."[27]

### *1.4 Seligsprechung sowie kirchliche und theologische Rezeption*

Wie Christian Feldmann in „Die Zeit" wohl zu Recht festhält, „fiel der katholischen Kirche die Seligsprechung des Wehrdienstverweigerers Franz Jägerstätters nicht leicht"[28]. Es ist dies auch eine journalistische Spitze, denn 2007 war dies bestimmt leichter, als sie zu einem früheren Zeitpunkt der Fall gewesen wäre, was aus dem vorher skizzierten leicht zu erkennen ist. Die kritischen Stimmen waren da, wie so oft und freilich fast immer. Und sie sind latent bestimmt sehr verbreitet, aber nicht unbedingt von großer argumentativer und „menschlicher" Kraft. Viele aus der Kriegsdienst leistenden Generation, z.B. die Jahrgänge rund um die 1920er Jahre, sind mittlerweile bereits gestorben oder schon in einem sehr hohen Alter ohne direkten gesellschaftlich-politischen Einfluss. Wahrscheinlich die meisten von ihnen, darunter ein überwiegender Anteil mit katholischer Konfession, sehen Jägerstätter als „Verräter" oder einen, der seine „Pflicht" nicht erfüllt habe. Dies trifft auch für ein gewisses Spektrum aus dem (sowie freilich systemisch der Tendenz nach für das) Militär zu.[29] Daneben entschwinden die Kriegsereignisse mit allem, was dazu gehört, überhaupt dem Blickfeld der Gesellschaft. Das ist durchaus ambivalent.

---

[24] *Daim*, Kriegsdienstverweigerer (Anm. 23), 43.

[25] *Daim*, Kriegsdienstverweigerer (Anm. 23), 44.

[26] M. E. verdiente der Film auch Analyse und Beurteilung in der Hinsicht, dass im Film österreichische und deutsche „Verhaltensmuster" gegenüber gestellt und gegeneinander ausgespielt werden, paradigmatisch vermutlich für die neue „Nationswerdung" Österreichs in der II. Republik.

[27] *Daim*, Kriegsdienstverweigerer (Anm. 23), 45. Weiter heißt es: „Aber nichts hindert die progressiven Katholiken, schon vorher der Wahrheit eine Gasse zu bahnen. *Dieser Mann ist ein Heiliger, auch ohne Roms Zustimmung. Er hat vorher dort nicht angefragt und ist gegen die Hierarchie einer geworden*." (Hervorhebung im Original).

[28] *Feldmann*, Ein Martyrium (Anm. 8), 16.

[29] Es sei aber darauf hingewiesen, dass gerade ein Institut der Militärdiözese in Österreich, nämlich das Institut für Religion und Frieden (www.irf.ac.at), im Anschluss an die Seligsprechung eine große Ausstellung bei der österreichischen Soldatenwallfahrt nach Lourdes sowie weitere Informationsveranstaltungen zum österreichischen Seligen abhielt.

Die Kirche als Institution selbst ist indes auch immer weiter davon abgerückt, so etwas wie eine Staatskirche (auch aufgrund der rasant sinkenden Katholikenzahlen, man denke nur an die Austrittszahlen 2010!) zu sein. Sie ist auf Ebene der Bischofskonferenz ein politischer Nullfaktor geworden, wie es Anton Pelinka einmal ausdrückte. Daneben würdigt die „Kirche" nicht zuletzt im Pontifikat Benedikts XVI. die prophetische Dimension des Christentums stärker – wiederum bei aller Ambivalenz. Es ist dabei immer wieder die Rede vom „Salz der Erde"[30].

Ein wenig pathetisch schreibt Feldmann in der „Die Zeit" weiter: „Der Fall Jägerstätter dokumentiert auf beklemmende Weise den mühevollen Lernprozess, den sich der Katholizismus im 20. Jahrhundert auferlegen musste. Als der Bauer mit schlichter Volksschulbildung, aber klarem politischen Verstand Priester und Bischof verzweifelt um Rat und Hilfe bat, beschied man ihm unisono, der Pflicht zur Vaterlandsverteidigung dürfe sich niemand entziehen. Die Entscheidung, ob ein Krieg legitim und, moraltheologisch gesprochen, ‚gerecht' sei, obliege der Obrigkeit, denn das persönliche Gewissen könne allzu leicht irren."[31]

Die Situation der Kirche hat sich also – auch im Gefolge des II. Vatikanums sowie eben des II. Weltkrieges – sehr verändert: ein Bischof Fließer, den Jägerstätter persönlich um Rat gefragt hatte, wäre wohl nie als Postulator in einem Seligsprechungsprozess für Jägerstätter aufgetreten. Trotzdem blieb schon nach dem Tod Jägerstätters das Bewusstsein wach, dass es sich um einen besonderen Christen in außergewöhnlicher Qualität gehandelt hat, an den man sich erinnern sollte. Die Priester Karobath, der Heimatpfarrer Jägerstätters in St. Radegund – wie schon aufgezeigt –, aber auch der Gefängnisseelsorger Heinrich Kreutzberg aus Berlin, hinterließen Spuren der Anerkennung. Kreutzberg setzte dem enthaupteten Christen ein Denkmal als „Franz II." in seinem Buch über Pater Franz Reinisch, dem ein Jahr vor Jägerstätter ein ähnliches Schicksal widerfahren ist.[32] Diese Spur nützte dann Gordon Zahn für seine ausgedehnte Recherche, deren Ergebnis, *Er folgte seinem Gewissen*[33], als Aus-

---

[30] Jägerstätter schrieb in seinem Bibelkommentar zu Mt 5,13–16: „Christusjünger sollen mit dem Salz übernatürlicher Werte andere vor sittlicher Fäulnis bewahren, ihnen aber nicht das Leben versalzen. Ihr Licht soll leuchten, nicht blenden." (Franz Jägerstätter. Der gesamte Briefwechsel mit Franziska. Aufzeichnungen 1941–1943, hg. von *Erna Putz*, mit einem Geleitwort von *Manfred Scheuer*, Wien 2007, 275).

[31] *Feldmann*, Ein Martyrium (Anm. 8), 16. Interessant ist nicht nur die an dieser Stelle starke Betonung des „Bauern Jägerstätter", dem man ja eigentlich dies nicht zutraut. Aus welchen Schichten sind denn die anderen Kriegsdienstverweigerer gekommen? Ich meine dies als offene Frage.

[32] *Heinrich Kreutzberg*, Franz Reinisch. Ein Martyrer unserer Zeit, Limburg 1953.

[33] *Zahn*, Gewissen (Anm. 21). Die deutsche Ausgabe erfolgte 1967 beim Styria-Verlag in Graz, nachdem bereits 1964 die englischsprachige Erstausgabe (*Gordon Zahn*, In solidary witness. The life and death of Franz Jägerstätter, New York 1964) erschienen war.

gangspunkt für vieles andere zu sehen ist.[34] So basieren etwa der Beitrag des Kirchenhistorikers Victor Conzemius zu Jägerstätter in seinem Band *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*[35] oder der Jägerstätter-Film von Axel Corti 1971 als künstlerisch-kreative Auseinandersetzung[36] auf den grundlegenden Erkenntnissen Zahns, die dieser in seiner Milieustudie über soziale Abweichung gewonnen hatte. Der Film wurde zuvor schon als Rezeptionspuzzleteil aufgegriffen.

In dieser Linie konnte sich dann auch der Seligsprechungsprozess, der Mitte der 1990er Jahre in Angriff genommen wurde, entfalten, sodass es schließlich am National- bzw. Staatsfeiertag 2007 in Linz zum feierlichen Akt der Seligsprechung kam. Das apostolische Schreiben aus Rom zu diesem Anlass bezeichnet Jägerstätter als Märtyrer, der „sein Leben hingegeben hat wegen seiner verneinenden und freiheitsbestimmten Einstellung, indem er das rechte Gewissen bewahrte, in der Treue gegenüber dem Evangelium und für die Würde der menschlichen Person". Das kurze Schreiben lautet: „Nos / vota Fratris Nostri / L. Schwarz, Episcopi Linciensis, / necnon plurimorum aliorum Fratrum in Episcopatu / multorumque christifidelium explentes, / de Congregationis de Causis Sanctorum consulto, / auctoritate Nostra Apostolica / facultatem facimus ut / Venerabilis Servus Dei / Franciscus Jagerstätter, martyr, paterfamilias, / *qui abnegato liberalique animo suam vitam obtulit / rectam servans conscientiam / in fidelitate erga Evangelium / et pro humanae personae dignitate*, / Beati nomine in posterum appelletur, / eiusque festum / die vicesima prima mensis Maii / in locis et modis iure statutis quotannis celebrari possit. / In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. / Amen."[37]

Exemplarisch sei in diesem Kontext noch auf eine spezifische und kritische Stimme eingegangen, die sich innerhalb des Katholizismus im Vorfeld der Seligsprechung bemerkbar gemacht hat. Es ist mir keine Kritik „von außen" bekannt, wie dies vergleichsweise bei der Seligsprechung des letzten „Kaisers" Karl der Fall war.[38]

Der Militärgeistliche Siegfried Lochner meint, dass „Jägerstätter sicher kein Märtyrer der Katholischen Kirche" sei, „sondern ein bedauernswertes Opfer

---

[34] Mit Mark E. Ruff nimmt sich zurzeit gerade ein US-amerikanischer Historiker an der Saint Louis University der Person Gordon Zahns an.

[35] *Victor Conzemius*, Franz Jägerstätter. Der Aufstand des Gewissens, in: *ders.*, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich 1972, 251–262.

[36] Vgl. Der Fall Jägerstätter (Ö 1971), Regie: Axel Corti, Buch: Helmut Andics, in der Reihe „Der Österreichische Film, Edition Der Standard 84", 2007. Vgl. Kapitel 1.3.

[37] Vgl. Homepage der Diözese Linz. Hervorhebung der zuvor zitierten Passage durch den Vf.

[38] Vgl. dazu jüngst sogar in einer historischen Abhandlung *Karl Vocelka*, Kommentar: Frömmigkeitsformen und Wunderglaube, in: *Rudolf Leeb / Susanne Claudine Pils / Thomas Winkelbauer* (Hg.), Staatsmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgermonarchie (Veröffentlichung des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 47), Wien 2007, 134–137, hier 136.

seines irrenden Gewissens und der äußeren Umstände seiner Zeit, das heute – zum Teil in peinlich berührender Weise – politisch instrumentalisiert wird."[39] Der „Jägerstätterkult" ist für den Militärgeistlichen eine „gemachte und importierte Sache"[40] und Lochner resümiert: „Einerseits verdient sein Lebensopfer, sein Bemühen, den Willen Gottes zu erkennen und auch zu vollbringen, uneingeschränkten Respekt. Doch kann sich seine Vorbildwirkung darin meines Erachtens nicht erschöpfen, weil sie entscheidende Aspekte der Tugendlehre außer Acht ließe. Der heilige Thomas von Aquin lehrt beispielsweise, daß es für einen Menschen unmöglich sei, gut zu sein, wenn er nicht im rechten Bezug zum gemeinen Wohl stünde, denn das Gut des Volkes ist das vornehmste unter den menschlichen Gütern und wird allein durch das göttliche Gut überragt. Jägerstätter mußte ja nicht sterben, weil er einen Befehl verweigerte, der gegen göttliches Recht verstoßen hätte, ja nicht einmal, weil er bloß den Dienst mit der Waffe verteidigte, sondern weil er grundsätzlich nicht an einem Krieg teilnehmen wollte, der seit der Forderung nach bedingungsloser Kapitulation durch die Alliierten im Jahre 1943 von vielen als nunmehr gerechter Verteidigungskrieg angesehen wurde."[41] Und an anderer Stelle liest man im Interview: „Schließlich darf nicht übersehen werden, dass man ja von Seiten der Wehrmachtsgerichtsbarkeit geradezu bemüht war, Jägerstätter goldene Brücken zu bauen, wenn man ihm anbot, einen Dienst ohne Waffe zu leisten, ein Umstand, der umso mehr verwundert, da es sich um ein totalitäres Regime handelt, das in ähnlichen Fällen nicht viel Federlesens machte."[42]

Nicht nur hier scheint Lochner die historischen Fakten nicht genau zu kennen bzw. zu übergehen, weil Jägerstätter in erster Linie an „diesem Krieg" nicht teilnehmen wollte, sondern auch die subtile Umkehrung der Werte im NS-Regime („das Gut des Volkes", „goldene Brücken") nicht zu erspüren: Wer wollte da wen unter welchen Umständen retten?

Aber auch in die jüngste katholische moraltheologische Forschung findet Jägerstätter Eingang, als Paradebeispiel für das „Gewissen im totalitären Staat"[43], wo „die Treue gegenüber dem eigenen Gewissen ein Handeln [erzwingt], das über die allgemeine Erwartung der gesellschaftlichen Moral hinausgeht und sich ihr am Ende verweigern muss."[44] Oder anders: „In der Be-

---

[39] „Die Christen sind müde geworden", Gespräch mit Siegfried Lochner, geführt von Ernst Brandl, in: Wochenzeitung für Österreich, Nr. 21–22 (2007), o.S. (Internet-Archiv).

[40] „Die Christen sind müde geworden" (Anm. 39), o.S. In dieselbe Kerbe schlägt etwa *Karin Haller*, Unseliger Verweigerer? Franz Jägerstätter: Eine linke Zeitgeist- und Politik-Ikone gegen Wehrdienst und Soldatentum, in: Zur Zeit Nr. 24 (2007), 18.

[41] „Die Christen sind müde geworden" (Anm. 39), o.S.

[42] „Die Christen sind müde geworden" (Anm. 39), o.S.

[43] *Eberhard Schockenhoff*, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2003, v.a. 47–51. Daneben werden auch Franz Reinisch und Bernhard Lichtenberg genannt. Vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band: S. 13–27.

[44] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 43), 47.

griffssprache der gegenwärtigen Moralphilosophie stellt [der Märtyrertod Jägerstätters, Vf.] ein superrogatorisches Tun, eine verdienstliche Mehrleistung oder eine symbolische Ausdruckshandlung dar, die über das von Recht und Moral geforderte oder der Gemeinschaft geschuldete Maß hinausgehen."[45] Eindrücklich ist die Haltung, „von sich selbst mehr zu verlangen als in einer vergleichbaren Situation allen anderen zugemutet werden könnte."[46] Und: „Aus der Rückschau erinnert [der] Gewissensprotest gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime daran, dass die Maßstäbe von gut und böse unverrückbar bleiben, auch wenn sie in der vom damaligen Zeitgeist pervertierten öffentlichen Moral kaum Widerhall fanden."[47] Wenn nun bedacht wird, dass Schockenhoff und Lochner beide Geistliche in der katholischen Kirche sind, kann die Bandbreite der normativen Anschauungen in ihrem Innenraum sehr gut ersehen werden.

## 2. Drei Motivgruppen für die Gewissensentscheidung

Ein wenig willkürlich vielleicht, aber doch in einem System, sollen drei Motivkreise herausgearbeitet werden, die die Gewissensentscheidung Jägerstätters zu erklären versuchen. Sie finden sich, wie die explizite Erwähnung des Gewissens selbst, in seinen Aufzeichnungen, aber natürlich auch in der vorher schon durchforsteten Rezeption. Gewiss, es ist so, dass die Gewissens-Attribuierung im Rezeptionsgeschehen stärker ist, als dies bei Jägerstätter selbst der Fall war. Dabei ist das dritte gezeichnete Motiv, das religiöse, meines Erachtens das wichtigste, das aber zugleich nicht „zeitlos" und somit in einem engen Konnex mit den politischen Verhältnissen der NS-Zeit zu sehen ist. Zugleich werden diese „politischen" Akzente in der Rezeption tendenziell überbewertet. Sie sind auch die – sagen wir es salopp – „interessantesten", in einer Zeit wie der unseren, die Religion im Besonderen unter dem Gesichtspunkt der Ethik analysiert und begreift, sei es über die Schiene von Ungehorsam bzw. den Widerstand oder aber über die des Pazifismus.

---

[45] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 43), 51.
[46] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 43), 51.
[47] *Schockenhoff*, Gewissen (Anm. 43), 51.

### *2.1 Gegen das NS-Regime und seine „Revolution" – das politische Motiv*[48]

In der politischen Motivik sind zwei Facetten der Ablösung bzw. Auflösung des „totalen Staates" durch Jägerstätter aufschlussreich: Die gedankliche Trennung von Staat und Nationalsozialismus, die v.a. auch über einen weichen Österreich-Patriotismus erleichtert wird, aber besonders seinem Gefühl entspricht: Das ist nicht der Staat, für den der Katholik kämpfen oder arbeiten will.[49] Andererseits vollzieht er eine Trennung von Staatsmacht und Gott über einen eigenen individuellen Zugang, im Speziellen über das biblische Motiv in Apostelgeschichte 5,29, nämlich den Gottes-Gehorsam über den zu stellen, der den Menschen gebührt.[50] Diese Einsicht resultiert daraus, weil das innere und äußere „Verhalten des Staates" ein distributives „Gebt des Kaisers, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist!" nicht mehr erlaubt. Hier ist Franz Jägerstätter weiter gegangen als die von Hanisch[51] beschriebene Institution Kirche des Dritten Reiches in der Ostmark, auch weil der Bauer aus St. Radegund sich vielleicht entschiedener von der Idee der gottgewollten Staatsgewalt lösen konnte. Zumindest gilt für sein Umfeld, aber auch für seine Frau Franziska Jägerstätter eher das Gegenteil, wenn sie an den Gefängnispfarrer Kreutzberg im September 1943, also nach der Enthauptung, nach Berlin schreibt: „Da er [Franz Jägerstätter, Vf.] sich immer bemüht hatte, die Gebote zu befolgen, so wird doch das keine zu große Sünde gewesen sein, dass er dem Staat nicht Folge geleistet hat [...]."[52]

Aber auch der „politische Mut" Jägerstätters reichte weiter als der seiner Kirche, wenngleich er auch nicht in einem klassischen Widerstand mündete und man ihm wohl nicht vorwerfen kann, dass er nach dem Martyrium dürstete, wie es z.B. verschiedenen Angaben folgend sein Bischof insinuierte. Das Lieblingsbuch Jägerstätters in der Darstellung Gordon Zahns war *Helden und Heilige* von Hans Hümmeler.[53] Man beachte in einem postheroischen Zeitalter

---

48 Vgl. *Riedl / Schwabeneder*, Jägerstätter (Anm. 15).

49 Freilich wollten ihm viele in seinem Umfeld auch die Trennung von Staat und Nationalsozialismus weismachen, mit dem Ziel, am Krieg als Staatsdienst mitzumachen.

50 Vgl. unter vielen bereits im Titel *Norbert Haase*, Gott mehr gehorcht als dem Staat. Franz Jägerstätter vor dem Reichskriegsgericht / Eine Dokumentation, in: Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums 29 (1990) Heft 114, 198–206, das Urteil (die transkribierte Begründung) S. 203–206.

51 Vgl. *Ernst Hanisch*, Kirche und Staat im Gau Salzburg 1938–1945, in: Salzburg-Archiv 32 (2007) 341–347.

52 Briefwechsel mit Franziska (Anm. 30), 184. (Franziska an Heinrich Kreutzberg, Signaturvermerk 703a, 5. 9. 1943).

53 Vgl. die für diesen Beitrag eingesehene (einbändige) Auflage von 1938: *Hans Hümmeler*, Helden und Heilige, Bonn 1938, mit einer für die Zeit typischen Sprache: „Der heldische Gedanke, das Sichtbarmachen und Hineintragen eines großen Vorbildes in unser Alltagsleben, hat in unseren Tagen erhöhte Bedeutung gewonnen – nicht nur für die ringende Jugend." (Vorwort, ebd., 5).

die Reihenfolge im Titel. Hümmeler z.B., den Jägerstätter noch vor seiner Haft gelesen hat und als Buch oft bei sich hatte, streicht etwa in Bezug auf den 1936 (!) heilig gesprochenen Thomas Morus den „Mut", also das „Heldenhafte" besonders hervor.[54]

Dem zugeordnet spricht Jägerstätter oft von der „schlimmen Menschenfurcht"[55] seiner Zeit, die die Menschen lähmt. Er wendet sich aber auch gegen gewisse „Modernisierungen", die zum Teil der Nationalsozialismus mit sich bringt, besonders dann, wenn dieser sich gegen die Institution Kirche wendet und die „alte (ländliche bzw. bäuerliche) Ordnung" auflöst. Aus der Haft schreibt er, dass ihm die „lieblichen Marienlieder" lieber seien als die „modernen Schlager", freilich auch deshalb, weil er diese in Freiheit zu Ohren bekommen hätte.[56] „Anti-moderne" Feststellungen sowie ein Unbehagen am Neuen sind in den Schriften stark präsent.[57] Zugleich darf dies keinesfalls überbewertet werden – man denke nur an das Motorrad im Besitz Jägerstätters, das als technische Novität in seiner Heimat galt. Aber es zeigt, dass der Nationalsozialismus nicht nur für die bäuerliche Gesellschaft einen – wenn man so will – „Modernisierungsschub" mit sich brachte.

### *2.2 Gegen einen Angriffskrieg – das pazifistische Motiv*

Jägerstätter wendet sich vehement gegen das Ausspielen von Bolschewismus und Nationalsozialismus[58] – für ihn sind beide „antichristliche Kräfte". Die Frage nach dem gerechten Krieg ist für ihn wiederum leicht zu beantworten: Wenn es einen solchen gibt, dann bestimmt auf der Gegenseite, gegenüber den deutschen Invasoren in den Ostgebieten, wohin Jägerstätters Blickrichtung sich vorrangig ausrichtete. Einer seiner besten Freunde, wie er dem Drittorden der Franziskaner zugehörig, fiel an der Ostfront.[59] Jägerstätter ist gegen diesen

---

[54] *Hümmeler*, Helden und Heilige (Anm. 53), 332–335. Morus wiederum wurde von Conzemius als „Vergleichsperson" für Jägerstätter herangezogen. Obgleich in einer Frage wird Jägerstätter als „Thomas Morus im Bauernkittel" betitelt; vgl. *Conzemius*, Franz Jägerstätter (Anm. 35), 252.

[55] Briefwechsel mit Franziska (Anm. 30), 81. (Franz an Franziska und Mutter Rosalia, Signaturvermerk 29, 9. 12. 1940); vgl. dazu auch instruktiv *Scheuer*, Seligsprechung (Anm. 1), 681.

[56] Briefwechsel mit Franziska (Anm. 30), 156. (Franz an Franziska, Signaturvermerk 76, 2. 5. 1943).

[57] Vgl. dazu *Scheuer*, Seligsprechung (Anm. 1), 676: „Andere wiederum befürchten bei einer Seligsprechung Jägerstätters die Verherrlichung einer erzkonservativen, aus heutiger Sicht verschrobenen Religiosität. Demokratisch geschulte Menschen könne der von Gottesfurcht und Sündenangst geprägte Mann nicht als Ideal hingestellt werden."

[58] Vgl. auch *Strasser*, Ein Christ gegen den Krieg (Anm. 22), 572: „In überlegener Einfalt widerlegt dieser, bestimmt nicht mit dem Sozialismus oder Kommunismus sympathisierende, eher konservative Bauer die Behauptung, der Krieg Hitlers sei ein Kreuzzug gegen das unchristliche bolschewistische Rußland."

[59] An ihn, Rudolf Mayr, sind erst vor einiger Zeit neue Briefe als Quellen aufgetaucht, vgl. Kathpress-Meldung, Nr. 280, 1.12.2010, 6, 7.

„Angriffskrieg“. Erst jüngst hat Stefanie Flattinger eine Diplomarbeit mit dem Titel „Franz Jägerstätter und der gerechte Krieg. Ein oberösterreichischer Bauer als Wegbereiter der modernen bellum iustum-Theorie der katholischen Kirche vorgelegt“[60], in der sie Jägerstätter und seine Wirkung in einen größeren Kontext im Ringen um das, was gerechter Krieg sein könnte, einordnet. Dennoch erklärte sich Jägerstätter, und das muss unbedingt festgehalten werden, zum Sanitätsdienst bereit, wie aus dem Todesurteil und seinem Briefwechsel hervorgeht. Er schreibt am Beginn seiner Haft in Linz an seine Frau: „Teile Dir auch mit, dass ich mich zur Sanität bereit erkläre, denn hier kann man ja eigentlich doch Gutes tun und die christliche Nächstenliebe im praktischen Sinne ausüben, wozu sich mein Gewissen nicht mehr sträubt.“[61] Dass heißt nun, dass es ein pazifistisches Motiv bei Jägerstätter gibt, das von Friedenssehnsucht bis dahin reicht, nicht über den Dienst mit der Waffe anderen Schaden oder den Tod zuzufügen. Aber Jägerstätter war keineswegs ein „Pazifist“ im reinen Sinn des Wortes und er scheint es nicht in einer Weise gewesen zu sein, wie dies Gordon Zahn und viele Pazifisten der oben genannten Kategorie auf- bzw. nachzuweisen versuchten.

### *2.3 Die Kirche, die Religion und Gottes Wille – das religiöse Motiv*

Das religiöse Motiv, das für den Gewissensentscheid zentral zu sein scheint, viele Lebensfäden miteinander verwebt und in der Tiefe zu liegen scheint, ist zuvorderst in einer persönlich-innerlich bekundeten Perspektive zu sehen, die die Beziehung zu Gott und die Verantwortung ihm und sich selbst – des Seelenheils wegen – gegenüber in den Mittelpunkt rückt.

Dieses Motiv verändert sich in den letzten Monaten seines Lebens in Richtung individueller Nachfolge Christi, die das Leiden nicht ausspart und zudem auf den „Himmel“ ausgerichtet ist. Dies führt von der eigentlichen Gewissensentscheidung weg, aber ist in der religiösen Matrix Jägerstätters von Anfang an implizit enthalten.

Neben der Nachfolge (als Entscheidung auch „gegen“ die Familie, im Speziellen auch gegen seine Mutter) kommt dann jedoch, wie auch im Abschiedsbrief zu ersehen ist, ein weiteres Moment hinzu, dass man als Stellvertretung[62] bzw. Sühne für andere verstehen könnte. Es war in der Theologie- und Mentalitätsgeschichte als Interpretament auch für die Passion Jesus Christi von Be-

[60] *Stefanie Flattinger*, Franz Jägerstätter und der gerechte Krieg. Ein oberösterreichischer Bauer als Wegbereiter der modernen bellum iustum-Theorie der katholischen Kirche (Diplomarbeit), Graz 2009.

[61] Briefwechsel mit Franziska (Anm. 30), 129. (Franz an Franziska, Signaturvermerk 153, 14. 3. 1943).

[62] Vgl. dazu *Rudolf Voderholzer*, Das stellvertretende Gebet, Trier 2007, 4–8, 9–13; auch *Scheuer*, Seligsprechung (Anm. 1), 683, 684.

deutung und ist es noch immer[63]: Das Leiden und das hingegebene Leben diene nicht nur seiner eigenen Standhaftigkeit und „Jenseits-Verwirklichung", sondern erfülle auch einen sozialen Zweck in Gegenwart und Zukunft. Jägerstätter schreibt am 9. August 1943 und zwar sehr bewusst und dezidiert: „Möge Gott mein Leben hinnehmen als Sühne-Opfer nicht bloß für meine Sünden sondern auch für andere."[64] Es ist die Konsequenz – Jägerstätter schreibt weiter: „Liebste Gattin und Mutter. Es war mir nicht möglich, euch von diesen Schmerzen, die ihr jetzt um meinetwillen zu leiden habt, zu befreien. Wie hart wird es für unsren lieben Heiland gewesen sein, dass er durch sein Leiden und Sterben seiner lieben Mutter so große Schmerzen bereiten musste und das haben sie alles aus Liebe für uns Sünder gelitten. Ich danke auch unserem Heiland, dass ich für ihn leiden durfte und auch für ihn sterben darf."[65]

Hier sieht sich Jägerstätter in einer engen Verbundenheit mit Christus.

Auch wenn z.B. die Opfer-Thematik nicht am Anfang der Entscheidung steht und erst im Ernstfall von Verhaftung und Verurteilung voll zu tragen kommt, wird sie freilich von Anfang an immer mitgedacht. Damit ist keineswegs ausgesagt, dass ein kollektiver Kontext ausgespart wird, denn es kommt wie gesagt das Motiv des Sühne-Opfers mit ins Spiel, das auch für die Zukunft des Landes wichtig sei.

## 3. Mitten in der Rezeption – ein Ausblick

Geschichtsschreibung ist nie abgeschlossen, auch bei befriedigender Quellenlage. Die Deutungszusammenhänge, die Kreise der Interessierten, der Betroffenen und derjeniger, die Geschichte in Kirchen- und Gesellschaftspolitik kanalisieren, verändern sich beständig.

Der schon vorher zitierte Wilfried Daim schrieb 1971 mit der kantigen, hoch-politischen Feder seiner Zeit: „Die Dialektik des Umweges, die ja ganz wesentlich die des Heiligen Geistes ist, ist hier [bei Jägerstätter, Vf.] zu spüren: Blamage der Priester, Bischöfe, Päpste durch einen ‚Laien', Blamage der Intellektuellen (‚Akademiker') durch einen Bauern, Blamage der Stadt durch das Land, des Zentrums durch die Peripherie."[66] Trotz der Klarheit und Hellsichtigkeit seiner Entscheidung bleibt Jägerstätter wohl ein sperriger Mär-

---

[63] Vgl. dazu die instruktive Einleitung in: *Béatrice Acklin Zimmermann / Franz Annen* (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühneopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009, 7–13.

[64] Briefwechsel mit Franziska (Anm. 30), 182. (Franz an Franziska, Signaturvermerk 83, 9. 8. 1943).

[65] Briefwechsel mit Franziska (Anm. 30), 182. (Franz an Franziska, Signaturvermerk 83, 9. 8. 1943).

[66] *Daim*, Kriegsdienstverweigerer (Anm. 23), 46.

tyrer, ein „Dolmetscher Gottes“ (Manfred Scheuer), die Sperrigkeit hat er mit dem gemein, dem er nachzufolgen gewillt war.

*Zusammenfassung*: Die Causa Jägerstätter lässt nicht kalt und unberührt, zu viele menschlich grundlegende Fragen sind mit Leben und Tod des Bauern aus Oberösterreich verbunden, der 1943 wegen „Zersetzung der Wehrkraft“ am Schafott landete. Die Wirkung dieser Entscheidung zieht sich bis in die Jetztzeit – der vorliegende Beitrag versucht anhand einiger zeithistorischer Markierungen rezeptionsgeschichtlichen Aspekten nachzugehen und beschäftigt sich mit Fragen nach dem Gewissen in einer dramatischen Zeit.

*Abstract*: The case of Jägerstätter does not leave one cold and unaffected because too many fundamental questions concerning the human person are connected to the life and death of the farmer from Austria who ended on the scaffold for „undermining military morale“. The effect of his decision reaches into the present time. This article attempts to investigate reception-historical aspects on the basis of several contemporary historical markers and considers questions of conscience in a dramatic period.

# Es brannte in unserem Gewissen

## Oskar Brüsewitz und die Gewissensbildung in der DDR

*von Christian Dietrich*

„Auch die Stimme des Gewissens kennt den Stimmbruch." – ein Bonmot von Stanislaw Jerzy Lec. Ich hörte und verwendete diesen Satz zu DDR-Zeiten mit der Intention, zu sagen, das Gewissen setzte manchmal aus. Heute möchte ich diesem Satz, der ja in Auseinandersetzung mit einer Diktatur entstanden ist, die Bedeutung abgewinnen, dass sich auch die Stimme des Gewissens entwickelt. Folgende Aspekte zur Historisierung der „Gewissensfrage" möchte ich beitragen:

1. Gewissensfreiheit in der DDR und die protestantische Reflexion dazu.
2. Die Entstehung der 78er Bewegung bzw. der DDR-Opposition am Ende der DDR.
3. Der Feuersäulengang von Zeitz.
4. Interpretationen des „Signals von Zeitz".
5. Neuinterpretation der Gewissensproblematik in den evangelischen Kirchen der DDR.

Zum Schluss möchte ich noch auf die Frage eingehen: Ist Oskar Brüsewitz ein evangelischer Märtyrer?

### 1. Gewissensfreiheit und die evangelischen Kirchen in der DDR

In der Verfassung der DDR von 1949 waren für die Kirchen Reglungen aus der Weimarer Verfassung übernommen worden.[1] Verstanden wurde die Gewissensfreiheit von den meisten Kirchenvertretern als die von der Verfassung gedeckte Begrenzung der Macht der SED. Klagen über verletzte Gewissen und eine „Glaubens- und Gewissensnot" gehörten zu den Grundaussagen kirchlicher Worte aus den ersten zehn Jahren der DDR. Eine naturrechtliche Argumentation, wie sie im katholischen Raum nicht selten geschah, ist evangelisch jedoch kaum zu finden.[2] Bekanntlich trat die EKD stets für Gewissensfreiheit

[1] Verfassung der DDR, 1949, Art. 41–48.

[2] Für katholische Worte kann man hier von einer Grundkategorie sprechen (Beispiel „Wer die von der Verfassung feierlich verbürgte Glaubens- und Gewissensfreiheit für sich in Anspruch nimmt und die gemäß der Verfassung unter dem Schutz der Republik stehende ungestörte Religionsausübung praktiziert, schließt sich damit in der gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie vom allumfassenden sozialistischen Staatswesen der Deutschen Demokratischen Republik erstrebt wird,

beim Waffendienst ein und ermahnte dabei zu „letztem Gewissensernst“.[3] In der Bundesrepublik entwickelte sich ein differenziertes rechtliches Verfahren der Gewissensprüfung, wie es ursprünglich von der EKD gefordert und später mit guten Gründen kritisiert wurde (H. Gollwitzer: „Das Gewissen ist nicht judiziabel.“).[4] In den ostdeutschen Landeskirchen wurde in der Wehrdienstfrage stets auch mit der Gewissensfreiheit argumentiert. Zugleich musste nach einem argumentativen Schutz der Gewissensentscheidung gesucht werden.[5] Das herausragende Feld der Auseinandersetzung mit dem Argument der Gewissensfreiheit war die Schule. Die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen im Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik erklärte Ende 1954, dass die einseitige Ausrichtung der Schule einer Verfassungsverletzung gleichkommt und stellte die Frage: Soll das Grundrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit „für die christliche Jugend außer Kraft gesetzt werden“?[6] 1957/58 spitzten sich die Repressionen der SED gegenüber verschiedenen Bereichen der Kirche (insbesondere Schule, Hochschule) zu. Hauptthema der EKD-Synode 1958 wurden die Gewissensnöte angesichts der deutschen Wiederbewaffnung, der Erziehungsdiktatur in Ostdeutschland und die pädagogische Verantwortung der Kirche. Am Rande dieser Synode kam es zu einer Erklärung von Vertretern des SED-Staates und der ostdeutschen Landeskirchen, in der es heißt, dass „der gegen den Staat erhobene Vorwurf des Verfassungsbruchs nicht aufrechterhalten“ wird. Zugleich erklärten die Regierungsvertreter (gegen die Realität): „Jeder Bürger genießt volle Glaubens und Gewissensfreiheit.“[7]

---

zwangsläufig von vielen Berufs- und Lebensmöglichkeiten aus.“ (Berliner Ordinarienkonferenz an Ministerpräsident Grotewohl am 8.10.1958, zitiert u.a. bei *Bernd Schäfer*, Staat und katholische Kirche in der DDR, Köln/Weimar/Wien 1998, 153). Die (evangelische) Konferenz der Kirchenleitungen erklärte 1950 angesichts der Änderung des § 218 des Strafgesetzbuches: „Das Gottesgesetz bleibt gültig, bindend und für verwirrte Gewissen wegweisend als eine Hilfe des Herrn, der seine Liebe darin bezeugt, dass er zu Rettung der Menschen selbst seinen Sohn gab.“ (*F. Merzyn*, Kundgebungen. Worte und Erklärungen der EKD 1949–1959, Hannover 1959, 98–102, 98).

3 Erklärung des Rates der EKD zur Wiederaufrüstung vom 27.08.1950 und Erklärung zu Fragen des öffentlichen Lebens vom 27.08.1950 17.11.1950, in: ebenda, 104f und 106.

4 Vgl. Ratschlag des Rates der EKD zur gesetzlichen Regelung des Schutzes der Kriegsdienstverweigerer vom 16.12.1955, in: Kundgebungen I 207–209, *Werner Danielsmeyer* (Hg), Der Friedensdienst der Christen. Beiträge zu einer Ethik des Friedens, Gütersloh 1970; *Helmut Gollwitzer*, Gewissen und Staat in der Frage der Kriegsdienstverweigerung, München ²1964, 277–282, 281

5 So hatte die „Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen“ von 1965 das Ziel Wehrdienstverweigerer vor „Mißdeutungen“ zu schützen, als seien sie „in einer schwärmerischen Verirrung des Gewissens befangen“ (vgl. *Christian Dietrich*, Das Konzept der Gewaltlosigkeit und das friedliche Ende der DDR, in: *Andreas Gestrich / Gottfried Niedhart / Bernd Ulrich* [Hg.], Gewaltfreiheit. Pazifistische Konzepte im 19. und 20. Jahrhundert (Jahrbuch für Historische Friedensforschung 5), Münster 1996, 151–164.

6 Entschließung der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen im Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik zur Schulfrage vom 3. Dezember 1954, in: *Merzyn*, Kundgebungen (Anm. 2), 193f, 194.

7 *Rudolf Mau*, Der Protestantismus im Osten Deutschlands, Leipzig 2005, 65f.

Dieses so genannte Kommunique provozierte heftige Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands über die Bewertung der DDR und über zukünftige kirchliche Strategien. Der Vorwurf des Verfassungsbruchs war ja berechtigt, doch die SED hatte ihre Macht so ausgebaut, dass sich die Kirchenleitungen zu einem modus vivendi mit der DDR-Führung gezwungen sahen. Musste dafür der Weg der Heuchelei gegangen werden? Der EKD-Ratsvorsitzende Otto Dibelius wandte sich dagegen. Da er jedoch eine breite innerkirchliche Gegnerschaft bekam, reagierte er mit seiner „Obrigkeitsschrift". Darin war zu lesen: „In einem totalitären Bereich gibt es überhaupt kein Recht." Dibelius schloss wohl für die Kirche eine Beteiligung an einer politischen Umwälzung aus, aber nicht für den Einzelnen: „Das Beste, was einem Staat widerfahren kann, ist nicht das, dass seine Bürger stumpf und automatisch ausführen, was befohlen wird, sondern dass seine Bürger, die sich ihrem Gott verantwortlich wissen, in Mündigkeit und Gewissenhaftigkeit tun, was vor Gott recht ist."[8] Ähnlich argumentierte auch der Präses der Kirchenprovinz Sachsen, Lothar Kreyssig, der nach dem Nationalsozialismus eine „neue Entfaltung, Offenbarung, geschichtliche Entladung ‚des Bösen' im Sinne der [Heiligen] Schrift" beobachtete und meinte: „So kann es geschehen, daß das, was im Keim schon immer gewissensanstößig war, jetzt als radikale, zerstörerische Gewissensverletzung offenkundig wird."[9]

Der Thüringer Bischof Moritz Mitzenheim dagegen entwickelte einen Kurs der Anerkennung der SED-Führung als unhinterfragte Obrigkeit.[10] Es folgten Jahre intensiven Bemühens um einen kirchlichen Konsens über die Aufgabe der Kirchen in der Auseinandersetzung mit der SED-Diktatur. 1963 verabschiedete die Konferenz der Kirchenleitungen in Ostdeutschland die „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche"[11]. In Auseinandersetzung mit der Barmer Theologischen Erklärung heißt es im 1. Artikel: Die Kirche darf nicht „den angefochtenen Gewissen den Trost des Evangeliums schuldig bleiben" und sie darf nicht „zu den Sünden unserer Zeit schweigen", auch wenn dies einen Weg des Leidens bedeutet. Faktisch war der Beschluss zu diesen Artikeln jedoch „eine Beerdigung"[12] der Konsensbemühungen für viele Jahre. Der

---

8 *Otto Dibelius*, Obrigkeit [1959], Stuttgart 1963, 136.

9 Kopie des Briefes vom Januar 1962 (Sammlung C.D.)

10 „Wir erkennen die Regierung der DDR als die Obrigkeit an, und wissen, wie uns Christen Gehorsam gegenüber der Obrigkeit geboten ist. Wir sind bereit, diesen Gehorsam und die Achtung der Obrigkeit entgegenzubringen." (Auszug aus Predigt M. Mitzenheim in der Stadtkirche Eisenberg, veröffentlicht in der Tageszeitung „Neue Zeit" am 14.02.1960).

11 In: *Joachim E. Christoph*, Kundgebungen, Worte, Erklärungen und Veröffentlichungen der EKD 1959–1969, Hannover 1994, 112–118.

12 So Bischof Krummacher zur Behandlung des Vorläufertextes in der Konferenz der Kirchenleitungen in einem Schreiben an Pettelkau (EZA 4/456). Vgl. auch *Thomas Friebel*, Kirche und politische Verantwortung in der sowjetischen Zone und er DDR 1945–1969, Gütersloh 1992, insbesondere 295–316.

damalige Vertreter des Thüringer Bischofs in der Konferenz der Kirchenleitungen, Ingo Braecklein, beschloss die Artikel wohl mit, erklärte danach jedoch dem Vertreter des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), er werde die Zehn Artikel nicht vertreten. Ihre Verbreitung wurde staatlich und zum Teil auch kirchlich unterbunden. Bischof Mitzenheim erklärte in einer DDR-Tageszeitung, dass es sich nicht um „eine Handreichung für Pfarrer und Gemeinden" handle.[13] Eine programmatische Erklärung des Weißenseer Arbeitskreises mit dem Titel „Sieben Sätze von der Freiheit der Kirche zum Dienen", an der auch der Bonhoeffer-Schüler und spätere Berliner Bischof Albrecht Schönherr beteiligt war, konnte dagegen in der DDR eine wirkmächtige Verbreitung finden.[14] Sie gaben u.a. als christliche Aufgabe aus, bei den Gottlosen in die Schule zu gehen. Und in Verkehrung der Bonhoefferschen Rede von der mündigen Welt wurde dem mündigen Widerspruch gegenüber dem Willkürstaat in der Konsequenz die christliche Legitimation entzogen.[15]

Etwas zugespitzt kann man sagen: „Dieser protestantische Flügel scheute die Kosten eines Konfliktes mit den Herrschenden und deutete Verluste, Demütigungen, Entmündigungen als Kennzeichen der Nachfolge."[16]

Parallel dazu konnte sich ein Amalgam aus Schuldgefühl angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen und deren Ausbeutung und Bewirtschaftung durch die SED entwickeln. Dieser Theologie des Dienstes (bzw. der Heuchelei) hatten die Zehn Artikel widersprochen: „Buße heißt nicht Lähmung angesichts der Schuld, sondern besserer Gehorsam gegenüber dem Auftrag." (Zehn Artikel, Artikel 1)

---

[13] So Gesprächsnotiz Stasi-Major Sgraja vom 13.03.1963 (BStU ZA MfS 24028/91, Teil II, 41f); „Neue Zeit", 02.06.1963 und Treffbericht von Sgraja (BStU ZA MfS 24028/91, Teil II, 41f). Auf dem Thüringer Superintendentenkonvent referierte Braecklein die Zehn Artikel und Bischof Mitzenheim erklärte dazu: „Als lutherische Kirche achten wir die Obrigkeit und erwarten von ihr Glaubens- und Gewissensfreiheit und ungestörte Religionsausübung. Den Raum für den Dienst der Kirche freizuhalten, freizumachen und, wenn nötig, freizukämpfen ist Aufgabe der Kirchenleitung. Diesen Raum zu füllen mit echtem christlichen Gemeindeleben ist Aufgabe all derer, die im Dienste der Kirche stehen, und Aufgabe der Gemeinden selbst." (ENO 21/XVI (1963), 4f)

[14] Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 90 (1963), Gütersloh 1965, 194–198 [auch dokumentiert in: *Hanfried Müller*, Evangelische Dogmatik im Überblick, Bd. II, Berlin 1978, 304ff]

[15] Günter Jacob sprach von der „Verharmlosung akuter Gefahren" (vgl. *Rudolf Mau*, Protestantismus [Anm. 7], 83f). In Verkehrung der Bonhoefferschen Rede von der mündigen Welt wurde dem SED-Staat quasi theologische Autorität zuerkannt. Vgl. *Albrecht Schönherr*, Dietrich Bonhoeffer, in: Zeichen der Zeit 10 (1976) 371–374.

[16] Vgl. *Ehrhart Neubert*, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1999, Berlin 1997, 175 und *Wolf Krötke*, Dietrich Bonhoeffer als Theologe der DDR, in: *Trutz Rendtorff* (Hg.), Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR, ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, Theologische und historische Kriterien, München 1993, 295–310; *ders.*, Mußte die Kirche mit der Stasi reden?, in: Die Zeit vom 04.09.1992, 8f und *Hanfried Müller*, Stimme aus der Kirche während der konterrevolutionären Krise, in: Weißenseer Blätter 3/2006, vgl. http://www.weissenseerblaetter.de/h03_06.htm.

Ein Theologe, der eine Synthese dieser theologischen Positionen versuchte und auf den Dialog mit den Herrschenden setzte, war Werner Krusche (Bischof der Kirchenprovinz Sachsen 1969–1983). In seinem ersten Bericht vor der Landessynode sagte er: „Sowenig wir davon absehen können, daß wir durch Gottes Offenbarung Bescheid gesagt bekommen haben von des Menschen Elend, seiner Würde und seiner Bestimmung, sowenig dürfen wir erwarten, daß unser Gesprächspartner die Behauptung dieser Autorisierung unseres Wissens vom Menschen anerkennt. Das werden wir in der Art und Weise unseres Argumentierens zu bedenken haben. Wir wünschen uns einen offenen, verstehensbereiten, erwartungsvollen, auf die Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung zielenden Dialog. Wenn ein derartiges Gespräch von den Verantwortlichen unserer Gesellschaft jetzt nicht für sinnvoll gehalten wird, so müssen wir uns doch darauf vorbereiten und dafür bereit halten. Dazu bedarf es auf unserer Seite freilich nicht nur der Dialogwilligkeit, sondern auch der Dialogfähigkeit. Und dazu fehlt uns noch eine Menge.“[17] Diese Argumentation ruhte auf der Hoffnung auf eine Bekennende Kirche, auf engagierte mündige Gemeindeglieder. So sagte Heino Falcke (1973 bis 1994 Propst zu Erfurt) auf der theologischen Gründungssynode des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR im Jahre 1972: „Weil die Freiheit als Liebe gekommen ist, ist sie Freiheit für andere mit anderen.“[18] Zumindest ein Teil der meist in den 1920er Jahren geborenen Theologen hoffte so, Gottes Willen gerecht zu werden und zugleich die Macht der SED zu begrenzen.

Bischof Mitzenheim dagegen prägte zusammen mit dem SED-Chef Ulbricht 1964, auf den Tag genau 12 Jahre vor der Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz, die Formel von der „gemeinsamen humanistischen Verantwortung“[19]. Humanismus sollte zur identitätsstiftenden Vokabel werden und damit auch die Gewissen schulen. Dies war ein totalitäres Programm, das Anschluss fand an den nachaufklärerischen Prozess einer ideologischen Aufladung des Begriffs „Menschheit“. Der SED diente diese „Humanismus-Parole“ zur Schaffung einer „politisch-moralischen Einheit des Volkes“ bzw. einer DDR-Nation. Dafür wurde jede Kritik an der SED externalisiert („NATO-Kirche“ oder westliche Geheimdienste) und die Kirchen aus der Öffentlichkeit verdrängt. Wer in der DDR leben wollte, musste seine Zustimmung zur sozialistischen Gesellschaft heucheln. Als Antwort auf diese Zumutung erklärten die ostdeutschen Bischöfe (ohne Bischof Mitzenheim!) 1968: „Als Staatsbürger eines sozialistischen Staates sehen wir uns vor die Aufgabe gestellt, den Sozialismus als eine Gestalt gerechteren Zusammenlebens zu verwirklichen. Als Christen lassen wir

---

[17] Bericht 15.11.1969, in: *Reinhard Henkys* (Hg.) Bund der evangelischen Kirchen in der DDR (epd Dokumentation 1), Witten Frankfurt Berlin 1970, 182. Nicht Verfassungsrecht sondern kommunikatives Handeln, Gemeinschaft nicht Gesellschaft sind die Leitvokabeln dieser Theologie.

[18] *Christoph Demke* et al. (Hg.), Zwischen Anpassung und Verweigerung, Leipzig 1994, 18.

[19] Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 91 (1964), Gütersloh 1966, 125.

uns daran erinnern, daß wir es weithin unterlassen haben, ‚die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen'. (Darmstädter Wort des Bruderrats zum politischen Weg unseres Volkes vom 8.8.1947)." Dann forderten die Bischöfe jedoch, dass Christen „mit unverletztem Gewissen" Verantwortung in der Gesellschaft übernehmen können.[20] Bei Gesetzesänderungen und bei der Neuformulierung des SED-Programmes Anfang der 1970er Jahre reagierte der Bund der evangelischen Kirchen in der DDR immer wieder mit der Forderung, dass der Grundsatz der „Gewissens und Glaubensfreiheit" gewahrt bleibt.[21] Doch oft mangelte es an einer evangelischen Gewissensschule und der dazugehörigen Beichtpraxis.[22] Im theologischen Diskurs war die Gewissensbildung als Teil der ethischen Orientierung ein Desiderat. Dies gilt insbesondere bei Karl Barth, einem wichtigen Lehrer der DDR-Theologen. Die Kritik an der idealistischen Gewissensphilosophie hatte nicht zu einer breiten Rückbesinnung auf Luthers Gewissensbegriff geführt.

Für die Wirkungsgeschichte von Oskar Brüsewitz ist die Beobachtung wichtig, dass Mitte der 1970er Jahre die Kirchenleitungen oftmals eine fehlende Courage („Mündigkeit") ihrer Gemeindeglieder beklagten. Dafür einige Beispiele aus dem Frühjahr 1976:

Albrecht Schönherr schrieb im Zusammenhang mit der kirchlichen Beteiligung am KSZE-Prozess an den Direktor der ÖRK-Kommission für internationale Angelegenheiten, dass das Engagement für die Verwirklichung der Menschenrechte den Gemeinden „noch wenig vertraut" sei.[23] Zeitgleich veröffentlichte er in der evangelischen Monatszeitschrift „Zeichen der Zeit" einen Bonhoeffer-Artikel, in dem er behauptete: „Gerade der Gottlose, der Gott als Feind ernst nimmt, ist dem wirklichen Gott unter Umständen näher als ein

---

[20] *Henkys*, Bund (Anm. 17), 113.

[21] Schreiben der Konferenz der Kirchenleitungen vom 9.10.1973 zum Entwurf des DDR-Jugendgesetzes (in: *Demke*, Anpassung [Anm. 18], 361ff) und Schönherr an Seigewasser vom 26.03. mit Meinungsbildung der KKL vom 14.03.1976 (in: *Frédéric Hartweg* [Hg.], SED und Kirche. Eine Dokumentation ihrer Beziehungen. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1995, 279f) mit dem Ergebnis, dass die SED die „Glaubens- und Gewissensfreiheit" in ihr Parteiprogramm aufnahm.

[22] Hier ist *Georg-Siegfried Schmutzler* und die Katechetischen Programme der Sächsischen Landeskirche (Dresden) positiv zu nennen (*ders.*, Gemeindepädagogik in Aktion: von der Mauer bis zur Wende, Bielefeld 1994). Schmutzler war Pfarrer der Petri-Kirchgemeinde in Leipzig, in die Brüsewitz nach seinem Bruch mit der Elim-Gemeinde ging. Schmutzler wurde kurz darauf (1958) verhaftet, und zu 5 Jahren Zuchthaus verurteilt. Das katholische Gesangbuch beinhaltete einen Gewissensspiegel mit den 10 Geboten. Luthers Kleiner Katechismus dagegen verlor mit dem Konzept des „Konfirmierenden Handelns" in den 1970er Jahren an Bedeutung. Viele Pfarrer nutzen den Kleinen Katechismus jedoch weiterhin. So der spätere Bischof Werner Leich, der Luthers Erläuterung zum 5. Gebot als Orientierung für eine Nichtzusammenarbeit mit den DDR-Sicherheitsorganen nutzte (vgl. *Werner Leich*, Konflikterfahrungen als Christ in einem totalitären System, in: *Helmut Burkhardt* [Hg.], Christliche Ethik im Wandel der Systeme, Gießen 1994, 43–51, 47f).

[23] Brief vollständig abgedruckt in: *Demke*, Anpassung (Anm. 18), 255–257, dort 257.

selbstgenügsames Kirchenglied, das von Gott lediglich die Erfüllung seiner religiösen Bedürfnisse erwartet."[24]

Einer der wirksamsten Pädagogen der evangelischen Gewissensbildung in Ostdeutschland, der Görlitzer Bischof Fränkel, sagte im April 1976 auf der Görlitzer Synode: „Ich will nichts verharmlosen, aber es darf auch nichts dramatisiert werden. Wir haben in letzter Zeit mit Hilfe der Vertreter des Staates im Bereich der Erziehung einige Fälle von Diskriminierung und Gewissensdruck bereinigen können. Aber es hätte dieser nicht bedurft, wenn in diesen Fällen die Eltern entschlossen ihre Rechte im Interesse ihrer Kinder wahrgenommen hätten."[25]

Diese Äußerungen sind doppeldeutig. Eine mögliche Interpretation ist, sie als eine Entschuldigung zu verstehen für mangelnde Courage der Kirchenleitungen. Faktisch nahmen die dissidenten Äußerungen (außerhalb und auch innerhalb der Kirchen) gerade 1976 deutlich zu. Damals waren die Kommunisten in Ostdeutschland schon länger an der Macht als die Weimarer Republik und die Naziherrschaft zusammen währten. Ihre Herrschaft war begleitet von alltäglichen Erpressungen, die das Gewissen korrumpierte und zermürbte. Dies wurde nun besonders von der ersten in der DDR geborenen Generation thematisiert. Václav Havel prägte dafür 1978 die Metapher vom „Versuch, in der Wahrheit zu leben". Im Hintergrund seines Ansatzes stand der Glaube, wenn einer sich nicht mehr an die Spielregeln der Diktatoren hält, ist ihre Macht im Prinzip gebrochen.[26] Zur gleichen Zeit gab die SED ihre Vision des Absterbens der Kirchen in der DDR (in naher Zukunft) auf. Gegen Devisen durften nun sogar neue Kirchen gebaut werden.[27]

---

[24] *Albrecht Schönherr*, Dietrich Bonhoeffer, in: Zeichen der Zeit 10 (1976), 371–374, 373.

[25] epd-Dokumentation Nr. 20/1976, 4–15, 7. Zu diesem Zeitpunkt hatte er offensichtlich schon aufgegeben, die Menschenrechte als unhintergehbar anzusetzen. (Vgl. dazu *Hans-Joachim Fränkel*, Das Zeugnis der Bibel in seiner Bedeutung für die Menschenrechte (Vortrag 04.04.1975.) in: epd-Dokumentation Nr. 20/1975.

[26] *Vaclav Havel*, Versuch, in der Wahrheit zu leben, Reinbeck 1980, 30f.

[27] Am 22. Juli 1976 rief der im SED-Politbüro für Kirchenfragen zuständige Sekretär Paul Verner alle in den Bezirksleitungen Verantwortlichen zu einer Konferenz zusammen und erklärte ihnen, dass zukünftig von einer längeren Existenz der Kirchen auszugehen ist: „Wir gehen davon aus, daß im Sozialismus die wichtigsten sozialen Ursachen für die Reproduktion religiöser Ideologien beseitigt sind. Demzufolge nimmt die Religiösität [sic!] unter unseren Bedingungen gesetzmäßig ab. Aber das ist ein langwieriger und widerspruchsvoller Prozeß. In der vom Parteiprogramm abgesteckten Etappe der gesellschaftlichen Entwicklung werden jedenfalls Kirchen noch existieren und tätig sein." (Rede abgedruckt in: *Hartweg*, SED und Kirche [Anm. 21], 284–292, 286).

## 2. Die Entstehung der 78er Jugendbewegung

Immer wieder in der Geschichte der DDR gingen Bürger, auch Genossen, auf Distanz zur Parteiführung mit Hinweis auf ihr Gewissen – besonders deutlich nach der Niederschlagung des Prager Frühlings.[28] Doch meist hatten diese Widerstandhandlungen aufgrund der diktatorischen Einkesselung keine größere Öffentlichkeitswirkung. Nach dem Grundlagenvertrag[29] konnten in Ostberlin und zeitweilig auch im Lande westliche Journalisten arbeiten, die – bei aller Restriktion – den Dissidenten über die Westmedien eine Öffentlichkeit vermittelten. Zugleich entwickelte sich nun die größte Widerstandsbewegung der DDR: „die Ausreiser", Menschen, die Diskriminierungen unterschiedlicher Art (insbesondere Inhaftierungen, Berufs- und Bildungsverbote) in Kauf nahmen, um nach ungewisser Wartezeit in die Bundesrepublik ausreisen zu können. 1976 gab es mehr als 100.000 Ausreiseantragsteller. In der sächsischen Kleinstadt Riesa unterzeichneten 79 Menschen gemeinsam eine „Petition zur vollen Erlangung der Menschenrechte", mit der sie auf ihr Recht der freien Wohnortwahl verwiesen.[30]

Daneben entwickelte sich eine Jugendbewegung, die oft als einzigen institutionellen Partner evangelische Kirchgemeinden hatte. Waren es in Polen Arbeiter in Kooperation mit der katholischen Kirche, die die Dynamik der Opposition bestimmten (nach Arbeiterprotesten im Sommer 1976 bildete sich dort der Vorläufer der Solidarność, das Komitee zur Verteidigung der Arbeiter [KOR]), so waren es in der DDR wohl vor allem Jugendliche und ihre Partner in der evangelischen Kirche. Dafür entwickelten sich in den 1960er Jahren „Gottesdienste einmal anders" und in den 1970er Jahren die „Offene Arbeit" mit ihren „Werkstätten".[31] Die Erzählungen von der beklemmenden Enge, aus der die Jugendlichen ausbrachen, nannte Rainer Kunze „Die wunderbaren Jahre" (1976).[32] Sie selber nannten sich u.a. „Kunden" nach dem Slogan „Der

---

[28] Die Schriftstellerin *Brigitte Reimann* notierte dazu in ihr Tagebuch „Ich wusste, was ich riskiere, also beklage ich mich jetzt nicht, nachdem ich mir den ‚sensiblen Luxus' (M.W.Schulz) geleistet habe, einmal meinem Gewissen zu gehorchen." (Alles schmeckt nach Abschied. Tagebücher 1964–1970, Berlin [1]1998, 218). Mit dem Verweis auf ihr Gewissen war *Christa Wolf* schon 1965 gemaßregelten Kollegen zur Seite gesprungen, was sogar im „Neuen Deutschland" veröffentlicht wurde („Gute Bücher – und was weiter?", 19.12.1965, S. 12).

[29] Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung vom 8. November 1972, Nr. 155, 1842–1844

[30] *Bernd* und *Peter Eisenfeld*, Widerständiges Verhalten 1976–1982, in: *Eberhard Kuhrt* (Hg.), Opposition in der DDR von den 70er Jahren bis zum Zusammenbruch der SED-Herrschaft, Opladen 1999, 83–135, 122.

[31] Die erste der legendären Werkstätten der Offenen Jugendarbeit in Thüringen war am 15. Mai 1976 in Jena.

[32] Ich habe die Erzählungen später – Seite für Seite von einem in die DDR geschmuggelten Exemplar abfotografiert – als Bestätigung dafür gelesen, dass die Diktatur an der Jugend scheitert. Hän-

Kunde hat das Wort“ bzw. „ist König“. Sie suchten Orte auf, wo sich ideologische Freiräume und die Möglichkeiten freier Geselligkeit auftaten und erfuhren die unglaubliche Brutalität und Willkür des SED-Staates (Bildungsverweigerung, „Wohnraumlenkung“, Inhaftierungen, Armee, Arbeitsplatzbindungen…). Der Naumburger Kirchengeschichtler und Biograph von Oskar Brüsewitz, Martin Onnasch, schrieb nach Ende der DDR: „Die SED und der Staat des ‚realen Sozialismus auf deutschem Boden‘ haben ihren Anspruch auf die Bestimmung der Erziehungsziele und ihre praktische Durchsetzung niemals relativiert oder modifiziert. Jedes davon abweichende Denken und Verhalten wurde als Machtfrage aufgefasst. Der Konflikt bestand ständig, war aber unterschiedlich ausgeprägt.“[33] Nach dem 17. Juni 1953 gab es in der DDR für fast 30 Jahre keine Massenproteste mehr, ausgenommen spontane Jugendproteste. Sie fanden gehäuft gerade 1976/77 statt. So kam es am 27. Juni 1976 in Schmölln (30 km von Zeitz entfernt) zu einer Auseinandersetzung von 150 Jugendlichen mit der Polizei. Vier Jugendliche wurden danach mit bis zu 18 Monaten Haft bestraft. [34] 14 Tage später ging die Polizei gegen „2.500 Gammler und Jugendliche mit dekadentem Aussehen“ bei den Jubiläumsfeierlichkeiten in Altenburg (25 km von Zeitz entfernt) vor.[35] In den Kirchen war diese Jugendbewegung gerade wegen der staatlichen Repressionen ein großes Thema. Einer, der ein kirchliches Tagungshaus gerade für vom Staat verfolgte Schüler und Jugendliche schuf, war Pfarrer Walter Schilling. Er verteidigte die Jugendlichen 1975 indem er sagte, dass „Leute Schwierigkeiten machen, weil sie Schwierigkeiten haben“.[36] Auf der Synode des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR im Herbst 1977 löste die Frage nach der diakonischen Verantwortung der Kirche für die „dissozialen“ Jugendlichen eine heftige Kontroverse aus. Die Synodale Irene Blumenthal sagte: „Die Leistungs- und Anpassungserwartung beginnt schon in der Kindheit, setzt sich im Beruf und auch im partnerschaftlichen Leben fort. Und wir sehen nun täglich, daß diese Menschen zwar intellektuell befähigt sind, diese Erwartungen zu erfüllen, daß sie aber von ihrer Persönlichkeit her – ich möchte es einmal so sagen – blockiert, eingeschränkt oder gar nicht entwickelt sind, diese Lebensaufgaben

---

gen blieb mir der Satz: ‚Wir ziehen uns im Finstern durchs Nadelöhr‘ – also in die Freiheit. Bei Gott ist das möglich (Lk 18,27).

33 *Reinmund Blühm* / *Martin Onnasch*, Staat und Erziehung in der DDR, in: *Horst Dähn* (Hg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz, München 1993, 174–188, 185.

34 *Michael Rauhut*, Rock und Rebellion: Altenburg 1976, zugleich: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen (Hg.), Blätter zur Landeskunde 33, Erfurt 2003, 6.

35 So der Bericht des ZK der SED (vgl. *Rauhut*, Rock [Anm. 34], 4). Am Rande eines Rockkonzertes am 7.10.1977 in Berlin kam es zu stundenlangen Auseinandersetzungen mit der Polizei. 468 Jugendliche wurden in diesem Zusammenhang festgenommen (*Andreas Förster*, Blutige Erdbeeren unterm Fernsehturm, in: Berliner Zeitung 7. Oktober 2000) (vgl. auch die Archivpublikation www.jugendopposition.de).

36 *Walter Schilling*, Bericht über Polizeimaßnahmen (1975, Kopie bei C. Dietrich)

überhaupt in Angriff zu nehmen oder zu bewältigen. Ich meine, es wäre eine große Chance für uns Christen im einzelnen, aber auch für die Kirche und die Diakonie im speziellen, sich dieser relativ großen Gruppe zuzuwenden."[37]

Die Ärztin sprach dann gar von Psychosen und meinte, die Jugendlichen hätten für ihre Blockaden zwei Ventile. Entweder sagten sie: „Ich will nicht mehr leben, weder in dieser Gesellschaft noch überhaupt." oder sie sagten „Ich lasse diesen Laden hochgehen."

In der Debatte wurde damals nicht verbalisiert, was doch offensichtlich wurde, dass die SED eine Gewissensbildung nicht verhindern konnte. Die religiöse Dimension dieser Bewegung wurde jedoch wahrgenommen. 10 Jahre später sprach Ehrhart Neubert (Studienabteilung des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR) im Blick auf die durch die Jugendbewegung initiierten Gruppen von einer Reproduktion der Religion in der DDR.[38]

Für die Jugendlichen um 1975 waren Anleihen aus der Flower-Power-Bewegung markant. Einer ihrer Kultfilme war der Film über die Studentenunruhen an der Columbia University „Blutige Erdbeeren".[39] Besonders nachhaltig wirkte die Szene, in der die Studenten, die die Universitätszentrale besetzt hielten, nach dem Lennon-Song „Give Peace a Chance" rhythmisch auf den Boden trommelten, während die Polizei die Uni räumte. Es war der Traum dieser Bewegung, sich gewaltlos und mit Musik der Macht entgegenzustellen. Ihr Lebenselixier war Musik. Sie transportierte und kolportierte klassische religiöse Texte und fundamentale Lebensfragen.[40] So fand Jesu Bergpredigt unter den Jugendlichen eine unerwartet große Verbreitung. „Provoziert zur Güte!" so war die Botschaft des Jugendtreffens „June 1978". Eingeladen wurde dazu mit dem Symbol der Kerze. Die Kerze wurde zum herausragenden Solidaritätssymbol. Im Film „Blutige Erdbeeren" zünden Menschen vor dem Absperrzaun in Solidarität mit den von der Polizei bedrohten Besetzern Kerzen an. Und Solidarität war einer der zentralen Werte der 1978er Bewegung. Wie oft wurden Kerzen bis 1989 zum Symbol des Widerstands gegen die SED. Heino Falcke nannte

---

37 Rede vollständig abgedruckt in: Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland. 103./104. (1976/77), Gütersloh 1981, 394f.

38 *Ehrhart Neubert*, Reproduktion von Religion in der Gesellschaft. Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (Beiträge A), Berlin 1986 (hektografiert).

39 „The Strawberry Statement" (Regie: Stuart Hagmann) wurde 1977 aus den Spielplänen der Kinos genommen.

40 „We shall overcome" – von Pete Seeger in der DDR verbreitet, spielte dabei eine große Rolle. Das Kult-Lied „Wenn ein Mensch lebt" (Puhdys 1973) rezitiert Kohelet 3 und die Kultband „Klaus Renft Combo" stellte 1975 ausdrücklich die „Glaubensfrage": „Du, woran glaubt der, der zur Fahne geht, Ruhm der Fahne schwört, dabei stramm steht? Du, woran glaubt der, der nicht anlegt, der als Fahne vor sich her einen Spaten trägt? Du, woran glaubt der, der in`n Kahn geht, und den Hintern quer zu der Fahn` dreht?"

sie „den gewaltlosen Widerstand gegen die Finsternis“.[41] Zugleich fanden die Kerzen-Andachten, vom Jugendkonzil von Taizé beeinflusst,[42] viele Freunde.

## 3. Der Feuersäulengang von Zeitz[43]

Am 18. August 1976 zieht der 47jährige Pfarrer Oskar Brüsewitz seinen Talar an und fährt mit seinem Wartburg in die Kleinstadt Zeitz und stellt ihm am Marktplatz zwischen Hauptkirche, Superintendentur und dem Haus der regionalen SED-Zentrale ab. Am Auto steht mit Hand geschrieben „Ev. Kirche Rippicha“. Während die Glocken läuten, stellt er Transparente auf sein Auto, übergießt sich mit 20l Benzin und zündet sich an. Es entsteht eine hohe Feuersäule. Er geht vor Schmerzen brüllend auf Superintendentur und SED-Zentrale zu. Nun geht alles sehr schnell. Die Transparente werden von der Polizei weggenommen. Es wird versucht das Feuer mit einer Decke zu löschen. Noch läuten die Glocken – zum Vaterunser – am Ende einer Trauerfeier. Oskar Brüsewitz wird in Decken gehüllt und wartet auf einem Stuhl auf den Krankenwagen. Er ging aufrecht zum Krankenwagen. Man geht davon aus, dass ca. 300 Menschen Zeugen wurden. Über den Wortlaut der Transparente gab es später keine sicheren Erinnerungen – auf jeden Fall war von „anklagen“, „Kirche“, „Kommunismus“ und „Jugend“ die Rede.[44] Oskar Brüsewitz

---

[41] So auf einer Veranstaltung der Evangelischen Studentengemeinde Naumburg im Jahr 1985 nach den Erinnerungen des Autors.

[42] *Aribert Rothe* berichtet als junger Mann die Familie Brüsewitz öfter – später auch mit Konfirmanden – besucht zu haben. Später gab es sogar den Plan im Nachbardorf Gladis eine Kommune nach Taizé-Vorbild zu schaffen (in: Erfurter Blätter, August/September 2006, 5–7, 6).

[43] Im Folgenden wurde vor allem folgende Quellenbände verwendet: *Jochen Desel*, Das Leben und Sterben des Oskar Brüsewitz. Ein Pfarrerschicksal in der DDR, Berlin 1984; *Harald Schultze* (Hg.), Das Signal von Zeitz. Reaktionen der Kirche, des Staates und der Medien auf die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz 1976. Eine Dokumentation, Leipzig 1993, darin die erste und bedeutende Biografie Oskar Brüsewitz von *Martin Onnasch* (1977); *Helmut Müller-Enbergs / Wolfgang Stock / Marco Wiesner* (Hg.), Das Fanal. Das Opfer des Pfarrers Brüsewitz aus Rippicha und die evangelische Kirche, Münster 1999; *Freya Klier*, Oskar Brüsewitz. Leben und Tod eines mutigen DDR-Pfarrers. Herausgegeben vom Bürgerbüro Berlin e.V., 2. aktualisierte Aufl., Berlin 2006; *Karsten Krampitz / Lothar Tautz / Dieter Ziebarth* (Hg.), Ich werde dann gehen. Erinnerungen an Oskar Brüsewitz, Leipzig 2006; *Gottfried Günther*, Oskar Brüsewitz und Erfurt. Erinnerungen eines Freundes anläßlich der dreißigjährigen Wiederkehr seines Selbstopfers am 18. August 1976, in: Jahrbuch für Erfurter Geschichte. Bd. 1, Erfurt 2006, 95–132; Eine kommentierte – leider unvollständige – Literaturliste zu Oskar Brüsewitz auf der Web-Seite der Stiftung Aufarbeitung zu finden: http://www.stiftung-aufarbeitung.de/downloads/pdf/2008/Bruesewitz.pdf (23.09. 2008). Ein Literaturkommentar hat *Joachim Mehlhausen* verfasst: Pfarrer Oskar Brüsewitz (1929–1976), in: Verkündigung und Forschung (Beiheft zu Evangelische Theologie) 43 (1/1998) 52–63. Außerdem sind materialreiche Webseiten über den Wikipedia-Artikel „Oskar Brüsewitz“ zu finden.

[44] Vgl. Gedächtnisprotokoll der Kollegen Dietmar Meckel und Dieter Ziebarth, in: *Krampitz* et. al. (Anm. 43), 12. Auf den Tafeln stand: „Funkspruch an alle… Funkspruch an alle… Die Kirche in

wurde ins Krankenhaus gebracht. Seine Frau und die beiden Töchter hatten inzwischen seinen Abschiedsbrief gelesen. Was in Zeitz geschah, erfahren sie durch die Zeitzer Pfarrer Dieter Ziebarth und Erich Schweidler, bevor sie von der Polizei verhört und dann für 5h vom MfS abgeholt wurden. Immer wieder wurden Fragen nach einer möglichen verminderten geistigen Zurechnungsfähigkeit gestellt. Diese könne sich angeblich strafmildernd auswirken. Noch am selben Tag fuhr der Staatssekretär für Kirchenfragen zum Sekretär des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, Manfred Stolpe, und beide fuhren gemeinsam nach Magdeburg zum Sitz der Kirchenleitung.[45] Hier erklärte der Stellvertreter des Bischofs, dass die Kirche in keiner Weise interessiert sei, „ein solches Vorkommnis" zu benutzen, um die Beziehung zwischen Kirche und Staat zu belasten. Stolpe erklärte zudem: „Für mich ist hier eine Solidaritätssituation mit dem Staat gegeben, wenn er von der Westpresse massiv angegriffen werden sollte."[46] Der Staatssekretär verlangte von der Kirchenleitung, eine Erklärung vorzubereiten, aus der hervorgehe, dass eine solche Tat von der Kirche nicht sanktioniert werde, sondern ein unverständlicher Fall bleibe. Am folgenden Tag war eine gemeinsame Sitzung der Gemeindeleitungen der Gemeinden von Oskar Brüsewitz. Der Bischofsvertreter fragte, ob es sein könne, dass ihr Pfarrer nicht bei Verstand war. Dies wurde von den Kirchenältesten einstimmig bestritten. Am 20. August nachmittags wurde dann die Öffentlichkeit durch ein Interview von Hartmut Loewe (ARD) mit dem ehemaligen Kommilitonen Oskar Brüsewitz', Pfarrer Klaus Reiner Latk, über die Selbstverbrennung von Pfarrer Brüsewitz informiert.[47] Nun verlangte die SED, dass sich die Kirche mit ihr „solidarisch" zeige. Die ganze Nacht wurde die Magdeburger Kirchenleitung bearbeitet. Am nächsten Morgen stand im Zentralorgan der SED, „Neues Deutschland", ein dreister und verlogener Hetzartikel mit der Überschrift „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden". Darin wurde Brüsewitz der Zusammenarbeit mit westlichen Geheimdiensten verdächtigt und als „ein abnormal und krankhaft veranlagter Mensch, der oft unter Wahnvorstellungen litt" bezeichnet. Der anonyme Autor, der in führender Position saß,[48] kam dann zu dem Schluss: „Was Brüsewitz tat, war ein Zeichen der Abwendung von einer gesunden und sich gesund entwickelnden Gesellschaft."

---

der DDR klagt den Kommunismus an! Wegen Unterdrückung in Schulen an Kindern und Jugendlichen (*Schultze*, Signal [Anm. 43], Foto 9). Bischof Krusche hatte bis zur Öffnung der Stasiunterlagen offensichtlich nicht ausgeschlossen, dass darauf stand „Ich klage die Kirche an..." (*Krampitz* et. al. [Anm. 43], 146)

45 Bischof Krusche war in diesen Tagen bei der Partnerkirche in Tansania.

46 Nach kirchlichen Protokoll, vgl. *Schultze* (Hg.), Signal (Anm. 43), 109.

47 Vgl. MfS-Information vom 05.10.1976 in: *Ernst Deuerlein* (Hg.), Dokumente zur Deutschlandpolitik. 1. Januar 1975 bis 31. Dezember 1976 , Oldenburg 2007, 815–819, 818.

48 *Karsten Krampitz*, Du sollst nicht falsch Zeugnis reden, in: Berliner Zeitung 19.08.2006 meint, dass der Autor der stellvertretende Chefredakteur des SED-Zentralorgans war und den Artikel mit Erich Honecker abgestimmt hatte.

Die Magdeburger Kirchenleitung tagte am gleichen Tag und beschloss folgenden Brief an die Gemeinden: „In großer Betroffenheit müssen wir bestätigen, daß ein Pfarrer unserer Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Pfarrer Oskar Brüsewitz aus Droßdorf-Rippicha, am Mittwoch, dem 18. August 1976, in Zeitz den Versuch unternommen hat, sich selbst öffentlich zu verbrennen. Wir sind davon völlig überrascht worden. Bruder Brüsewitz hat weder seiner Familie noch einem unserer Mitarbeiter sein Vorhaben in irgendeiner Weise zu erkennen gegeben. Wir beklagen es, daß in der Gemeinschaft unserer Kirche ein solcher Entschluß nicht abgewendet werden konnte.

Wir wissen, daß Bruder Brüsewitz sich in seinem Dienst als Zeuge Gottes verstand, auch mit manchen ungewöhnlichen Aktionen. Selbst mit dieser Tat wollte er auf Gott als den Herrn über unsere Welt hinweisen. Er war getrieben von der Sorge, daß unsere Kirche in ihrem Zeugnis zu unentschlossen sei. Wir können der Tat unseres Bruders nicht zustimmen. In der Nachfolge Jesu Christi sollen wir bereit sein, Opfer zu bringen, aber nicht so, daß wir vorsätzlich unser Leben beenden. Wir meinen, daß unsere Aufgabe darin besteht, in unserer Gesellschaft mitzuarbeiten, um durch das Zeugnis und Beispiel unseres Lebens dazu zu helfen, daß Gottes Ziele in dieser Welt verwirklicht werden.

Wir dürfen unseren Bruder Oskar Brüsewitz nicht verurteilen. ‚Wir alle werden vor Gott stehen und von ihm gerichtet werden.' (Römer 14, 10b).

Wir bedauern, daß Äußerungen verantwortlicher Mitarbeiter des Kirchenkreises Zeitz und der Kirchenleitung sinnentstellt veröffentlicht worden sind. Jeden Versuch, das Geschehen in Zeitz zur Propaganda gegen die Deutsche Demokratische Republik zu benutzen, weisen wir zurück. Zur Zeit befindet sich Bruder Brüsewitz mit lebensgefährlichen Verletzungen im Krankenhaus. Wir bitten die Gemeinden, ihn und seine Familie in die Fürbitte einzuschließen."[49]

Es folgte eine Rufmordkampagne in den DDR-Zeitungen, die deutlich zeigte, wie die DDR-Führung das Feuerzeichen Oskar Brüsewitz' als Fundamentalkritik an ihrer Herrschaft verstand und ausradieren wollte.[50] Dies wiederum führte zu einer Welle der Solidarisierungen, deren bekannteste wohl der Auftritt Wolf Biermanns nach seinem jahrelangen von der SED verordneten Schweigen – nun in einer Kirche – am 11. September 1976 war. Hier sprach er von zwei Arten der Flucht aus der DDR „in den Tod" (Brüsewitz) und „in den

---

[49] *Schultze*, Signal (Anm. 43), 168f, zuerst veröffentlich in Neue Zeit, 23.08.1976 (!)

[50] Zugleich wurden alle Genossen „intern" darüber unterweisen, wie Vielfältig der „Freiheit der Religionsausübung in der DDR" sei (interne ZK Information Nr. 6/1976 an alle Grundorganisation der SED – sie blieb nicht geheim und wurde auch innerkirchlich verbreitet – Ormig-Abschrift mit dem Vermerk „Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch" – Sammlung C.D.).

Westen“.[51] Zwei Monate später wurde Biermann ausgebürgert und die nun einsetzende Solidaritätswelle machte – trotz vielfacher Verhaftungen – deutlich, wie vernetzt inzwischen die Opposition war.

Der damalige Widerständler und spätere Sächsische Minister Arnold Vaatz sagte 1998: „Das Land war im Begriff, wachgeküßt zu werden“.[52] Öffentlich nicht so sichtbar geworden war die kurz zuvor begonnene Brüsewitz-Bewegung (Teilnahme an der Beerdigungsfeier trotz massiver Behinderung durch DDR-Sicherheitsorgane am 26.08.1976, Strafanzeigen und Eingaben gegen demagogische Artikel in den DDR-Tageszeitungen, Unterschriftensammlungen, Solidarität mit der Familie Brüsewitz, kirchliche Arbeitskreise zur Interpretation des Fanals/Signals, Bildung des Brüsewitz-Zentrums zur Unterstützung der DDR-Opposition in der Bundesrepublik...)[53].

Herauszuheben aus diesen vielfältigen Initiativen ist die Bildung eines Solidaritätsnetzwerkes durch junge Naumburger Theologen („Querfurter Papier“).[54] In Anlehnung an die Charta 77 versuchten sie, den Opfern des SED-Regimes eine Stimme zu verleihen. Der Vordenker dieser Gruppe, Günter Schau, sagte von sich, dass die Selbstverbrennung von Oskar Brüsewitz die Wende seines Lebens war. So nahm er in den folgenden Wochen Kontakt zu den Familien politischer Häftlinge auf. Er machte Mut, weil er ohne Angst tat, was dran war. Doch daraufhin kündigte ihm die Sächsische Landeskirche die Vikarsstelle. Wenig später wurde er inhaftiert und wurde in den Westen verkauft. Dort wurde er russisch-orthodoxer Priester. In seinem Protestbrief gegen seine Kündigung schrieb er: „das Evangelium bringt zwar Ruhe in das un-

---

[51] Der Spiegel 39/1976 (20.09.1976), 207. Das Konzert kam zustande aufgrund mehrfacher kirchlicher Einladung zu Stande (*Jürgen Theil*, „Warte nicht auf bessere Zeiten“, in: Horch und Guck Nr. 32, Berlin 2000, 51–53).

[52] *Arnold Vaatz*, Laudatio am 17. Mai 1998 aus Anlass der Verleihung des Nationalpreises an Wolf Biermann (MS beim C.D.). „Die Ausbürgerung des Politsängers Biermann hat für die SED-Führung unerwartete Folgen. Erstmals seit mehr als 20 Jahren sieht sie sich öffentlicher Opposition ausgesetzt.“ (Der Spiegel 48/1976 vom 22.11.1976, 30) Unter den 1976/77 Verhafteten waren auch kirchliche Mitarbeiter. Landeskirchliche Fürbittlisten gab es in diesen Jahren nicht!

[53] Einige Auszüge der Protestbriefe veröffentlichte das „Neue Deutschland“ am 12.08.2006 unter der Überschrift „Warum dieser Haß?“ weitere bei *Krampitz*, Du sollst nicht falsch Zeugnis reden (Anm. 48) und *Krampitz* et al. (Anm. 43). Besonders hervorzuheben ist eine Berliner Unterschriftensammlung, bei der Künstler und „Sozialisten“ sich gegen die SED-Hetze wandten: „Nur die Sozialisten selbst können den Sozialismus diskreditieren.“ Die Initiatoren wurden daraufhin inhaftiert (ebd., 97ff). Das MfS listete 1200 Personen auf, die als ‚Protestbriefschreiber’ oder ‚Demonstrativtäter’ aufgefallen waren. „Zur gezielten Bearbeitung der ‚Inspiratoren des politischen Untergrunds‘ richtete die kirchenpolitische Abteilung 1977 erstmals eine Arbeitsgruppe ein.“ (*Clemens Vollnhals*, Die kirchenpolitische Abteilung des Ministeriums für Staatssicherheit, in: *ders.* (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, Berlin 1996, 79–119, 93).

[54] Dokumentation zur „Selbstverbrennung des Pfarrers Brüsewitz“ und der „Ausweisung Biermanns“ von Günter Schau, Lothar Tautz und Christian Radeke vom 14.06.1977, in: *Lothar Tautz*, Warte nicht auf bess’re Zeiten,. Oskar Brüsewitz, Wolf Biermann und der Widerstand in der DDR, o.O., 1994; *Lothar Tautz / Christian Radeke*, „Warte nicht auf bess’re Zeiten…“, Halle 1999.

ruhige Herz, schläfert aber niemals ein, sondern will selbst zur Protestation vor dem Unrecht werden im demütigen Erleiden desselben."[55]

Einige Oppositionelle und 1989er haben darauf verwiesen, wie ihr Mündigwerden mit Oskar Brüsewitz verbunden ist. „Die Tat von Oskar Brüsewitz hatte vielen Menschen die Zunge gelöst, die vorher geschwiegen hatten." (Harald Schultze).[56]

Ich bin 1976 elf Jahre alt geworden und nicht in einem Pfarrhaus aufgewachsen, aber die Gewissensbeunruhigung die sich mit dem Namen „Brüsewitz" verband und die meist geflüsterten Mitteilungen über Inhaftierungen von Menschen, die sich vernehmbar solidarisierten – gerade in der heimlichen Hauptstadt des Widerstands Jena – haben meine Kindheit geprägt. Eine genaue Darstellung der Einflüsse von Oskar Brüsewitz auf die 1978er Jugendbewegung ist mir nicht möglich.[57] Doch ich glaube, die Differenz zwischen der notvollen Selbsthingabe von Oskar Brüsewitz und seiner diffamierenden Darstellung in den DDR-Medien öffnete für viele einen Spalt, der nicht wieder zu schließen war.[58] So gibt es eine Reihe von Motiven und Beispiele der Beziehungen zwischen dem Wirken Oskar Brüsewitz' und dem Werden der Jugendbewegung. Motiv- bzw. Erfahrungshintergrund für die Jugendlichen wie für Oskar Brüsewitz waren die drastischen Entmündigungsversuche in Schulen und allen Bereichen des Alltags gerade gegenüber Jugendlichen. Esther Brüsewitz, die älteste Tochter, die u.a. mit der Gitarre die Kinder- und Jugendarbeit ihres Vaters unterstützte, hatte auf dem Schulzeugnis keine andere Note als „Eins". Das Abitur wurde ihr dennoch verwehrt. Im Zentrum der Erinnerungen an Oskar Brüsewitz steht seine Kinder- und Jugendarbeit und der Spielplatz auf dem Pfarrgelände unter dem Banner „Die auf Gott vertrauen, erhalten neue Kraft." Offensichtlich war Oskar Brüsewitz solidarisch mit der von der SED tyrannisierten Jugend. Davon zeugten – bei aller Unsicherheit des Wortlauts bis 1992 – auch die Plakate auf dem Auto. Ja seine öffentliche Selbstverbrennung kann als eine Konklusion der verschiedenen „jugendlichen" Antworten auf die vom SED-Regime verursachten Zumutungen verstanden werden.[59] Auch wenn es kaum zeitgenössische Beispiele für einen konkreten Bezug der

---

55 Brief vom 3.3.1977, in: *Tautz / Radeke*, „Warte nicht" (Anm. 54), 113.

56 *Schultze*, Signal (Anm. 43), 68.

57 Vgl. *Christian Dietrich*, Der Protest formiert sich… Zur Entwicklung der Opposition am Ende der DDR in den 80er Jahren, in: *Bernd Lindner* (Hg.), Für ein offenes Land mit freien Menschen, Leipzig 1994, 38–52.

58 So der Schauspieler Thomas Lawinky (*1964) in: Die Zeit, 08.02.2007.

59 Vgl. die beiden Ventile bei Irene Blumenthal (oben). *Thomas Auerbach* hat eine bewegende Erzählung über einen Jenaer Jugendlichen veröffentlich, der sich das Leben nahm. Sein Abschiedsbrief lautete: „Mein Tod soll euch zeigen, wie sinnlos ein Selbstmord ist." (Geige, in: *Thomas Auerbach* et al. (Hg.), DDR – konkret. Geschichten und Berichte aus einem real existierenden Land, Berlin 1978, 88–96, 93). Die Selbstmordrate war in der DDR unter Jugendlichen Mitte der 1970er Jahre besonders hoch (vgl. *Udo Grashoff*, „In einem Anfall von Depression…", Selbsttötungen in der DDR, Berlin 2006).

Jugendlichen auf Brüsewitz gibt, ist seine Wirkung kaum zu unterschätzen.[60] Im Jugendjargon gab es die schillernde Formulierung: „Ich werde gleich zum Brüsewitz."[61] Der Satz konterkarierte vor allem die staatliche Interpretation der Tat Oskar Brüsewitz', denn die knappste Übersetzung dieses Satzes ist wohl: „Ich halte es nicht mehr aus." Sie nahm wohl nicht den christlichen Hintergrund des Feuerzeichens auf, jedoch die hilflose Ungeduld und letztlich die Fundamentalopposition. Was in dem Satz noch nicht zur Sprache kommt, sich jedoch schon andeutet, ist das Gefühl: Freiheit kann ich nur gewinnen, wenn ich Gleichgesinnte bzw. die Öffentlichkeit suche.[62] Vermutlich war dies der stärkste Impuls von Oskar Brüsewitz' in der Jugendbewegung und der sich entwickelnden Opposition.[63] So hat Christa Brüsewitz „Zeichen setzen" als das genuine Ziel ihres Mannes genannt.[64] Der „Versuch, in der Wahrheit zu leben" korrespondierte ja stets mit der Suche nach Gleichgesinnten bzw. nach gesellschaftlicher Veränderung durch Öffentlichkeit. In den Widerstandsbewegungen der Moderne bilden Strategie der Befreiung und der Ausdruck der eigenen Frömmigkeit und Solidarität mit anderen Menschen eine Einheit in Form symbolischer Aktionen.[65] Die Feuersäule (Kerze) Oskar Brüsewitz provozierte die SED so, dass an ihrer Reaktion, Tausenden ihre Gewissenlosigkeit offenbar wurde. Der „Flammensäulenmarsch" (Gottfried Günther) war wohl eine der

---

60 Die SED versuchte jegliche Solidarisierung von Jugendliche mit Oskar Brüsewitz zu unterbinden (vgl. den Bericht von Dieter Ziebarth, in: *Schultze* (Hg.), Signal (Anm. 43), 206f und *Dieter Ziebarth*, „Ich werde dann gehen…", in: *Krampitz* et al. (Anm. 43), 25–39, 27. Dennoch vermerkte ein Erfurter CDU-Funktionär, dass Jugendliche, die der Kirche nicht nahe stehen, die Selbstverbrennung als „fetzende Tat" bezeichneten (vgl. *Grashoff*, „In einem Anfall" [Anm. 59], 364). Siehe auch die Darstellungen des jugendlichen Erlebens der SED-Demagogie gegen Oskar Brüsewitz als biografischer Wendepunkt bei *Alexander Richter*, Das Unfassbare. Ideale und Konsequenzen im Leben und Tod des Oskar Brüsewitz, Emsdetten 2006, 35ff und die zentrale Rolle der Solidarität mit dem, „der mit uns solidarisch ist" in dem Roman von *Gottfried Meinhold*, Prag Mitte Transit, 2008, [2]2009. In beiden Erinnerungstexten wird eine Parallele gezogen zwischen der „Normalisierung" in Prag 1968/69 und der „Normalisierung" nach dem Feuerzeichen von Zeitz.

61 Diesen Hinweis verdanke ich Lutz Scheiber (Dresden).

62 In einem Lied der verbotenen Kultband Renft Combo hieß es: „Nun denn, ich nenn die Sache gleich beim Namen: Brechen wir nicht des Schweigens Wände, werden wir im Schweigen enden. Gegen die Angst seid nicht stille! Gegen die Angst kommt hervor! Gegen die Angst, wir sind doch viele Gegen die Angst, ohne Angst." (in: *Jürgen Fuchs*, Gedächtnisprotokolle, Hamburg 1977, 116).

63 Vgl. *Karl-Wilhelm Fricke*, Widerstand und politische Verfolgung in der DDR, in: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. (Hg.), Für Freiheit und Demokratie: 40 Jahre Widerstand in der SBZ/DDR, Bonn 1998, 9–19, 18.

64 Meines Wissens zuerst veröffentlicht in der Süddeutsche Zeitung (*Gerd Pagel*) am 23.08.1976.

65 *Gene Sharp*, Von der Diktatur zur Demokratie, München 2008. Dies wurde im September 1976 auch so in der Kirchenleitung wahrgenommen (vgl. Notizen von Reinhard Höppner, in: *Schultze*, Signal [Anm. 43], 227). Richard Schröder beendete seine Predigt zu Micha Ben Jimla und Oskar Brüsewitz am 05.09.1976 mit den Worten: „Nichts als die Wahrheit. Wir wollen Gott bitten um den Mut zur Wahrheit aus Sorge um das Ganze." (in: *Krampitz* et al. [Anm. 43], 81).

Stärksten nonviolent actions in der DDR-Geschichte. Er nahm das Ende der SED-Herrschaft vorweg.

## 4. Brennende Frage, politisches Fanal oder klare Gewissensunterrichtung?

Symbolische Handlungen bleiben mehrdeutig. „Was wollte Oskar Brüeswitz?" Diese Frage ist seit über 30 Jahren virulent. Sein Freund und Nachbarkollege Dieter Ziebarth schrieb einen Monat nach seinem Tod an Bischof Werner Krusche: „Bruder Brüsewitz war kein Held, kein Märtyrer, aber auch kein Geisteskranker, so sagten Sie. Aber was war er dann? Eine deutlichere Antwort auf diese Frage hatten manche Hörer [auf einem Bischofsforum am 04.10.1976 in Halle, zu dem ca. 80 Menschen, die sich an die Kirchenleitung gewandt hatten, geladen wurden], doch erwartet und blieben deshalb unbefriedigt."[66]

Mit dem Selbsteinsatz für Überzeugungen wird die Gewissensfrage virulent. Hat die Kirchenleitung getan, was sie musste und konnte? In vielen nach 1990 gemachten Äußerungen von ehemaligen Kirchenleitungsmitgliedern sind Schuldgefühle zu vernehmen und manches klingt wie eine Wiedergutmachung.[67] Für das MfS war das Hauptmotiv von Brüsewitz „Differenzen mit der Kirchenleitung". Dazu zählten sie eine geplante Visitation durch den Kreiskirchenrat und den von der Kirchenleitung nahegelegten Stellenwechsel.[68] Seinem Nachbarkollegen sagte er zwei Tage vor seiner Selbstverbrennung: „Ich werde dann gehen." Dem Mann, der mit einer Decke das Feuer löschen wollte, soll er zugerufen haben: „Lass mich, ich muss gehen!"[69] Dies alles legt nahe, die Selbstverbrennung als eine Flucht (vgl. Wolf Biermann) zu interpretieren: Es gab keinen Platz mehr für Oskar Brüsewitz als Pfarrer im Kirchenkreis Zeitz. Dafür wurden und werden sowohl die DDR-Führung als auch mangelnde Solidarität in der Kirchenleitung und fehlende Resonanz in den Gemeinden verantwortlich gemacht. Ohne Frage stand an erster Stelle der unglaublich perfide Kampf der SED gegen die Familie Brüsewitz: Bildungsverbot für die Töchter, Tötung des in der Landwirtschaft dringend benötigten Pferdes,

---

66 Dieter Ziebarth an Werner Krusche am 22.09.1976, in: *Schultze*, Signal (Anm. 43), 274f, 275.

67 Vgl. *Kirsten Dietrich*, Das Rätsel bleibt, Deutschlandradio Kultur am 16.08.2006 (http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/kritik/531796 – 23.09.2008). Nicht nur aus diesem Grund ist es schwierig, wenn damals Verantwortliche heute die Geschichte schreiben (so insbesondere: *Kurt Nowak*, Das umstrittene Zeugnis des Pfarrers von Rippicha, in: Zeichen der Zeit 47/4 (1993) 154–160).

68 Nach einer Notiz vom Rat der EKU sagte Bischof Krusche dort: „Bei B[rüsewitz] war die Grenze erreicht. Wir mussten ihn wegnehmen." *Müller-Enbergs*, Fanal (Anm. 43), 5, s.a. 35 und 298, Anm. 11. Vgl auch „Ich opfere mich", in: Spiegel 12/93, 95–100.

69 *Dieter Ziebarth*, Erinnerungen an einen Kollegen und Freund, in: *Krampitz* (Anm. 43), 25–39, 25f.

Abbrennen der Scheune, Mobbing durch inoffizielle und offizielle Mitarbeiter des Sicherheitskartells… Die Lebensmöglichkeiten waren ja massiv eingeschränkt und es gab auch Kollegen und Gemeindeglieder, die das Agieren von Oskar Brüsewitz als unangemessen bzw. die kirchliche Wirkungsmöglichkeit gefährdend einschätzten.[70] Die unerschrockenen Aktionen der christlichen Verkündigung von Oskar Brüsewitz haben nur wenige Parallelen in Ostdeutschland seiner Zeit, dennoch muss festgestellt werden, dass die beängstigende Enge, in die er getrieben wurde, nicht einmalig war. Viele Gemeindeglieder und insbesondere Pfarrer in den am stärksten „proletarisierten" Regionen sahen kaum eine Perspektive ihrer Arbeit. Für viele wurden das Schrumpfen der Gemeinden unter öffentlichem Beifall und die alltäglichen Erpressungen der Herrschenden zur unerträglichen Anfechtung. So gab Otto Pappe, der vormalige Mentor und Nachbarpfarrer von Brüsewitz, 1975 sein Pfarramt auf. Seit spätestens 1968 sah er in seinem Pfarrberuf keine Perspektive mehr.[71] Auch Oskar Brüsewitz hatte keinen nennenswerten Rückhalt in seinen Gemeinden. Fehlende Zivilcourage und Glaubenszweifel mischten sich.[72]

---

[70] Vgl. die Erinnerungen des damaligen Superintendenten von Zeitz, *Joachim Hildebrandt*, Unterwegs im Wandel der Zeiten, Halle 2005, insbesondere 289–300 und 392–394. *Gottfried Günther*, Erfurt (Anm. 43), 119, zitiert Brüsewitz mit folgenden Worten: „ihre Beratung besteht darin, mir meine Art der Verkündigung auszureden. Mein Zeugnis spricht sich in Zeichensetzungen aus, die aufrütteln sollen. Dafür finde ich kein Verständnis. Auch die wenigen Brüder, die noch mit mir stürmten, machen nicht mehr mit."

[71] *Jochen Desel*, Dekan des Partnerkirchenbezirks und Adressat, veröffentlichte im Deutschen Pfarrerblatt (Von Zeitz und Erfurt nach Hofgeismar geschrieben, dort, 410–414) eine Reihe von Briefauszügen *Otto Pappe*s. Darin hieß es u.a. „Eigentlich kann man fast nichts anders tun als weinen. Was sollen wir sonst noch tun? Vor uns liegt ein Trümmerhaufen zerschlagener Hoffnungen. Worte reichen nicht aus, um alle Enttäuschungen und Verzweiflungen über diese Zeit auszudrücken. Und es stirbt vieles unter diesen Hammerschlägen. Nicht nur, daß die Menschen sich in eine gleichförmige graue Masse verwandeln, wie sollen wir noch von Gott reden? Die Begriffe, in denen sich Menschen beim Hören dieses Wortes bewegen, wirken wie ein Hohn auf sie selbst. Wir haben schon keine Resonanz aus verschiedenen Gründen, aber wir können sie unter diesen Verhältnissen auch nicht wiedergewinnen. Mir ist seit langer Zeit unser Tun zweifelhaft. Ich kann mich nicht mehr zurechtfinden und würde ganz gern aussteigen. Aber das ist sehr schwer." (29.08.1968) „Wie sollten wir von den Gaben einer Gemeinde leben, die nicht mehr stark genug ist, einen vollberuflich Tätigen zu ernähren? Und wie ungern die Gelder oft gegeben werden, wenn man das alles in Betracht zieht, dann erscheint es mir manchmal unerträglich, wenn ich davon noch leben soll." (8.9.1975) „Vielleicht war ich in jenen Tagen Oskar näher als irgend ein anderer Mensch. Wochenlang stand ich jede Nacht in Flammen. Die große Hitze jener Sommermonate, die ungewohnte außerordentlich schwere Arbeit [in einer Erfurter Fabrik – C.D.], der Abschied von Zeitz, aus dem Beruf und die Ungewissheit und was es alles war, jeder Tag von früh bis spät in der Glut des Tages, haben mich Nacht für Nacht wie dürres Holz in Flammen aufgehen lassen. Deshalb konnte ich auch nicht zum Begräbnis [von O. Brüsewitz – C.D.] kommen. Aber ich habe mich nicht selbst angezündelt. Dann kam die Zeit, wo ich eigentlich nur noch heulen konnte. Die Tränen saßen sofort in den Augen, es war wieder schlimm. Es war die Trauer um all das, was gewesen war und nur wieder kam. Aber die (die Tränen) haben die Flammen gelöscht…" (14.09.1984)

[72] *Thomas Frickel*, Freispruch für die Mitläufer?, in: Horch und Guck 19 (1993) 47f.

Bischof Werner Krusche schrieb in seinem Passionsbrief 1976: „‚Weise mir, Herr, deinen Weg', verwehre mir alle Wege, auf die ich aus bin, weil das Vertrauen nicht mehr reicht. Weise mich ein in deinen Passionsweg und laß es mich, uns, unsere Kinder erfahren, daß du uns auch dann zum vollen, ungeminderten, dankbaren Leben verhelfen kannst, wenn du uns zumutest, den unteren Weg zu gehen – ohne die Bildungs- und Aufstiegsmöglichkeiten, die andere haben mögen, ohne messbare Erfolge. Du bist selbst den untern Weg gegangen. Du hast keine Karriere gemacht. Dein Leben hielt nicht einmal den Vergleich mut den ungesichertsten Existenzen aus (Luk. 9, 58). Aber wievielen Menschen ist auf diesem Wege für immer geholfen, wie viele sind unbeschreiblich gesegnet worden! Was für ein unendliches Vertrauen ist dir gerade auf diesem niedrigen Weg von Menschen zugeströmt! ‚Herr, weise mir deinen Weg', den Weg, auf dem aus meinem Leben etwas für andere werden kann! Wer so betet, für den kann der Weg in den Westen doch wohl kaum eine ernsthafte Versuchung sein. Oder halten Sie es, liebe Brüder und Schwestern, für denkbar, daß der Herr zu einem von uns sagt: ‚Geh weg von hier! [...]?"[73]

Derartig ins Gewissen gesprochen, konnte es für Pfarrer eigentlich keine „Flucht" mehr geben. Ich glaube, auch wenn das Zeichen von Oskar Brüsewitz vieldeutig ist und bleibt, dieser Aspekt gehört zu ihm: aus diesen Verhältnissen kann man nur noch fliehen.[74]

Sein letztes Zeichen war, wie so oft in seinem Leben, eine Flucht nach vorn.[75]

---

[73] Pastoralbrief vom März 1976, abgedruckt in: *Rudolf Schulze / Eberhard Schmidt / Gerhard Zachuber* gehen oder bleiben. Flucht und Übersiedlung von Pfarrern im geteilten Deutschland, Leipzig 2002, 216–220, 217. In den Jahren 1975/76 stellten so viele Pfarrer wie nie seit dem Mauerbau in der Kirchenprovinz Sachsen einen Ausreiseantrag. In den meisten Fällen akzeptierte die Kirchenleitung ihr Begehren nicht, weshalb sie ihre Ordinationsrechte verloren. (ebd., 143). Im Frühjahr 1976 musste Oskar Brüsewitz zur Herzkur. *Gottfried Günther* spricht von einem „erbarmungswürdigen Bedrück[t]sein" (Erfurt, Anm. 43, 123) in dieser Zeit. Doch dies war im August 1976 von ihm gewichen.

[74] „Alle Versuche Brüsewitz', mit zwingenden Worten oder mit demonstrativen Aktionen den ‚Sieg des Evangeliums' im Staatsatheismus der ‚DDR' zu erkämpfen, hatten ihn nur tiefer in die Konfrontation geführt. Menschlich gesehen war deshalb sein Tod tragisch." (*Jochen Desel*, Das Leben und Sterben des Oskar Brüsewitz, Berlin 1984, 66). *Freya Klier* gibt den letzen Monaten Oskar Brüsewitz die Überschrift „Der Störenfried muss weg!" und „Ein letzter Aufschrei!" (Anm. 43), 104–116. „Er hat kapituliert. Vor dem Verlust eines Lebenswerkes, seines Lebenswerkes. Und er hat versucht, durch die Selbstverbrennung dieses Lebenswerk zu vollenden, zu retten." (*Richter*, Das Unfassbare [Anm. 60], 72f).

[75] Sein Freund Gottfried Günther spricht von „Rastlosigkeit", die ein „Stigma der Gläubigen" sei (*Günther*, Erfurt [Anm. 43], 105, Anm. 14). Eine Lieblingswendung von Brüsewitz nach der Erinnerung von Freunden war „zu stürmen". Er dichtete zu dem Lied: „So nimm denn meine Hände" folgende Strophen: „Nun lass mich endlich wandern in dieser Welt. Lass meine Schritte gehen, wie's dir gefällt. Ach stille meine Tränen mit deinem Blut. Ich bin gewiss, noch heute wird alles gut." Und „10: Wenn ich hab überwunden, dann nimm mich auf. In deinem Vaterhause endet mein Lauf. Lass mich allzeit lobsingen im höhern Chor. Dann sing ich dir auf ewig das Halleluja vor." Sie sang er bevor er am 18. August 1976 von Rippicha nach Zeitz fuhr (Veröffentlicht u.a. auf der Webseite der

Genau dies musste zu einer Provokation werden für alle, die blieben.

Auf der Synode der Kirchenprovinz Sachsen am 28.10.1976 versuchte Bischof Krusche eine umfassendere Interpretation,[76] bei der er auch auf die unterschiedliche Kritik gegen das Wort der Kirchenleitung vom 21.08.1976 (s.o.) einging. Die Kritiker beklagten eine mangelnde Beachtung der SED-Kritik durch Oskar Brüsewitz, eine mangelnde Würdigung seines Selbstopfers (mit Hinweis auf Lk 10,24), mangelnden Respekt vor dem Lebensopfer und die falsche politische Orientierung der Kirchenleitung, die davon ausgehe, es könne in der DDR-Gesellschaft eine Mitwirkung möglich sein, ohne sich als Kirche oder Christ aufgeben zu müssen.

Der Bischof stellte seine Interpretation unter die Überschrift „Die Zeichenhandlung im Licht des sendenden Wortes Christi". Seine Hauptthese war, dass Brüsewitz eine Zeichenhandlung intendierte und dass Zeichen der Auslegung bedürfen. Da das „Signal von Zeitz" die Möglichkeit schuf, „dass Menschen mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Leiderfahrungen" sich darin wiederfanden, stellte Krusche dann die Frage: „Was heißt es, daß jemand [...] zum Zeichen gesetzt wird (vgl. Lk. 2,34)"? Und er sagte, dass das „betroffen machende Zeichen zurückweist auf das Buchstabieren des Auftrags Jesu". Damit war er – glaube ich – O. Brüsewitz sehr nahe. Doch dann ging er auf deutliche Distanz zu ihm. Ja, er brachte ihn in die Nähe eines, der das Leiden unberechtigt vermeiden will[77] und theologisch einer Tradition des von Jesus verurteilten Zelotismus nahe stehe und sagte: Gerade bei den „beruflichen Enttäuschungserfahrungen" möchte Jesus Christus nicht, „daß wir in Bitterkeit, Aufgebrachtheit oder Selbstbemitleidung dienstuntauglich werden. Wir wollen in den Kreuzeserfahrungen Auferstehungserfahrungen machen. [...] Der in solcher Geduld der Hoffnung getane Dienst leuchtet – strahlender, heilsamer, sieghafter, ansteckender als alle flammenden Fanale."[78] Damit nahm der

damaligen Kollegin Ursula Meckel: http://www.ursulameckel.de/ vergangenes_bruesewitz.htm – Zugriff 22.09.2008).

[76] Bericht der Kirchenleitung, in: *Harald Schultze* (Hg.), Berichte der Magdeburger Kirchenleitung zu den Tagungen der Provinzialsynode 1946–1989 (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte A, Bd. 10), Göttingen 2005, 346–362.

[77] So schon beim Kirchentag in Halle am 19.09.1976 „Bruder, hast Du eigentlich in Deiner Bibel gelesen, daß das Leiden und die Trübsal nichts Anormales sind? Und hast Du in der Bibel gelesen, daß die biblischen Zeugen mit Fröhlichkeit, nicht mit Protest, sondern mit Fröhlichkeit ertragen, was ihnen auferlegt ist?" (*Schultze*, Berichte [Anm. 76], 273)

[78] *Schultze*, Berichte (Anm. 76), 354f. *Albrecht Schönherr* schrieb in Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer und Mk 15,34: „Dieser Schrei Christi bekommt eigentlich erst jetzt, in der Zeit der Religionslosigkeit, also der mündigen Welt, seine volle Bedeutung. Gerade der Prozeß der Mündigwerdung bringt die Welt in eine Lage, die der Schrei Jesu am Kreuz bezeichnet. Vor Gott müssen wir leben als solche, die Gott verlassen hat. Gott lebt, so wahr der gekreuzigte auferstanden ist; und wir müssen vor ihm leben als solche, die ohne ihn mit dem Leben fertig werden müssen." (*ders.*, Bonhoeffers Satz: „Unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: Im Beten und Tun des Gerechten unter den Menschen' – Versuch einer Auslegung (1970), in: *Walter*

Bischof seine Argumentation vom Fastenbrief angesichts der vielen Ausreiseantragsteller wieder auf. Für mich klingt es fast als wie Hohn, die Selbstverbrennung, das Leiden der letzten Tage in der Klinik, von Familie und Kirche abgeschottet, als Leidensvermeidung zu interpretieren. Und ist nicht auch die Mahnung zum geduldigen Erleiden, wie es im Fastenbrief gefordert wurde, letztlich zynisch? OKR Harald Schultze sagte am 24. August 1976 in einem ZDF-Interview auf die Frage „Er wollte also ein Zeugnis, er wollte ein Signal geben? Würden Sie das so auffassen?" „Seiner Auffassung entspricht das sicher, das so zu sagen. Aber: Wenn er ein Signal hat geben wollen, dann müssen wir natürlich fragen, in welcher Form wir es zu verstehen haben und ob wir dem zustimmen können. Wir meinten in der Kirchenleitung, daß es nicht unserm Auftrag als Christen entspricht, das Signal so zu setzen."[79]

So gab es vielfältige Äußerungen der Kirchenleitung, die wie ein Abrücken von Oskar Brüsewitz zu verstehen waren. Auch wenn sie sich meist tapfer dem staatlichen Druck zur Distanzierung vom „Bruder Oskar Brüsewitz" widersetzten, dienten sie der geforderten Deeskalation.[80] Ehrlich und doch sehr unkonkret schrieb die Konferenz der Kirchenleitungen an die Gemeinden: „Wir haben immer noch nicht genügend Klarheit gefunden für das politische Zeugnis der Kirche und jedes einzelnen Christen in unserer Umwelt. Viele empfinden einen tiefen Graben zwischen den Entscheidungen und Erklärungen der Kirchenleitungen und dem, was die Gemeinde wirklich braucht."[81] Gerade die Interpretation des Selbstopfers von Oskar Brüsewitz als Fanal gegen eine Herrschaft, die „mündige Mitverantwortung" und „konkret unterschiedene Mitarbeit" (Heino Falcke auf der Bundessynode 1972) von Christen nicht tolerierte, wurde unterdrückt.[82]

Dabei war Oskar Brüsewitz selbstgewählter Tod als Feuerzeichen ein letztes Mittel in einer ausweglos erscheinenden Lage, die Lebenskräfte von Kirche

---

*Pabst* [Hg.], Kirche für andere, Berlin ²1974, 19–37, 32). Auf die Frage, wie dieser Schrei öffentlich wird, gab Schönherr 1970 keine Antwort.

79 In: *Schultze*, Signal (Anm. 43), 182.

80 Vgl. die kritische Sicht auf die Kooperation von SED und Kirche bei der Abwendung des „Skandals" Oskar Brüsewitz, in: *Martin Sabrow*, Die Widergeburt des klassischen Skandals, in: *ders.* (Hg.), Skandal und Diktatur, Göttingen 2004, 231–265. Mit Hinweis auf die Suizid-Ablehnung schrieb Harald Schultze im EKD-Märtyrerbuch, wo Brüsewitz aufgenommen wurde: „Die Kirche – darin waren sich alle Kirchenleitungen einig – konnten seine Tat nicht billigen." (Artikel Oskar Brüsewitz, in: *Harald Schultze* / *Andreas Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an..", Leipzig 2006, 617–619, 618). Wie von Staat und Kirchenleitung gemeinsam genutzte Sprachreglung war: „Die Tat ist nicht typisch sondern eine Ausnahme. Sie darf auf keinen Fall das Verhältnis Staat/Kirche belasten." (*Schultze*, Signal [Anm. 43], 149).

81 Schreiben vom 11.09.1976, in: *Schultze*, Signal (Anm. 43), 251.

82 So hieß es in der Erklärung der Bundessynode – unter Aufnahme und Relativierung des Briefes vom 11.09.1976: „Wir sind gewiß, daß die Bewegung, in die uns das Evangelium mitnimmt, Kirche in der jeweiligen Gesellschaft zu sein, richtig ist." (Schreiben vom 28.09.1976, in: *Schultze*, Signal [Anm. 43], 288f.)

und Gesellschaft wachzurütteln. In diesem Sinne hat er öffentlich und stellvertretend gehandelt. Er steht damit in der Tradition des individuellen Protestes in Form von Selbstverbrennungen, die mit den Namen Ryszard Siwiec (Warschau 8.9.1968), Wasil Makuch (Kiew 5.11.1968) oder Jan Palach (Prag 16.1.1969) verbunden sind. In seinem Abschiedsbrief an die Mitstreiter im Kirchenkreis gab er diesem eine besondere Interpretation: „Liebe Brüder! u. Schwestern! [/] Es ist mir sehr schmerzlich [/] Euch allen die Schande zu[/]zumuten. [/] Ich habe mich zu dieser Tat [/] langsam durchgerungen. [/] Nach meinem Leben habe [/] ich es nicht verdient, zu [/] den Auserwählten zu ge- [/] hören. Meine Vergangenheit ist [/] des Ruhmes nicht wert. [/] Um so mehr freue ich mich, daß mein Herr u. König [/] u. General mich zu den [/] Geliebten Zeugen berufen hat. [Rückseite:] Obwohl des [oder: der] scheinbaren tiefen [/] Friede[n?], der auch in die Christen-[/] heit eingedrungen ist – [oder: u.] zukunftsversprechend ist, [/] tobt zwischen Licht u. [/] Finsternis ein mächtiger Krieg. [/] Wahrheit u. Lüge stehen [/] nebeneinander.

Ich grüße Euch alle sehr. [oder: _ /] Ich liebte Euch, auch [/] Bruder Hildebrandt.[83]

Euer Oskar

In wenigen Stunden will ich [/] erfahren, soll ich erfahren, [/] dass mein Erlöser lebt.“[84]

Im Brief an seine Frau Christa und die beiden Töchter schrieb er u.a.: „Ich habe mich lange durchgerungen und bin nun auch froh darüber, für meinen König und Feldmarschall in dieser so scheinbar friedlichen Welt ein Zeichen aufzurichten [...]. Über mich sollt Ihr nicht trauern, denn nun soll ich den schauen, den ich sehr geliebt habe [...] sorgen wird für uns ein Besserer und Stärkerer [...] Es soll nun die Stunde kommen, wo unsere Freude gemeinsam vollkommen ist [...] Jetzt schon freue ich mich, mit meinem König und den Heiligen in Christus ganz vereint zu sein [...] Gott segne Euch sehr, das ist mein Gebet und Anliegen und führe uns alle zusammen [...] Euer Vati.“[85]

---

[83] Gemeint ist Joachim Hildebrandt, Superintendent des Kirchenkreises Zeitz 1974–94. Der Kirchenkreis war 1973/74 als einer der ersten aus den ehemaligen drei Kirchenkreisen Zeitz, Osterfeld und Hohenmölsen gebildet worden. J. Hildebrandt war auch 30 Jahre nach dem Tod von Oskar Brüsewitz zutiefst verletzt durch seinen „Alleingang“. Er schreibt: „Kein Märtyrer tötet sich selbst. In den Himmel bomben sich nur die Fundamentalisten des Islam.“ (*Hildebrandt*, Unterwegs [Anm. 70], 296).

[84] Transkribiert nach Faksimile in: *Schultze*, Signal (Anm. 43), Bild 11. „Liebe Brüder!“ ist unterstrichen, Im Bericht der Kirchenleitung vom 24.08.1976 heißt der 1. Satz der Rückseite „Obwohl der (des?) scheinbaren tiefen Friede, der auch in die Christenheit…“ (ebd., 105).

[85] Vgl. http://www.bruesewitz.org/abschiedsbrief.html (Aufruf 08.09.2008)

Von den Kollegen und in der Kirchenleitung wurden diese Worte zuerst prophetisch interpretiert. Später ist auch von einem „apokalyptischen Kampf" die Rede.[86]

Ich maße mir nicht an, die Worte Oskar Brüsewitz umfassend interpretieren zu können. Ich möchte aber versuchen, einige Aspekte zu benennen, die sich zeigen: 1. Welche Rolle spielte das Gewissen als Rechtfertigungsgrund für diese außergewöhnliche Handlung? und 2. Welche Gewissensschule hat sich daraus entwickelt?

1. Oskar Brüsewitz sagt deutlich, dass seine Entscheidung, die so keine Parallele in der Kirchengeschichte hat, langsam gewachsen ist. Auf der anderen Seite klingt es im Brief an den Konvent so, als ob er sich von Jesus Christus direkt dazu „berufen" versteht. Doch dass persönliche Offenbarungen Grundlage seines Handelns waren, lässt sich sonst kaum finden,[87] und der Brief an die Familie sagt deutlicher, dass er die Entscheidung „errungen" hatte.[88] Er verstand sich dabei als ein Zeuge Jesu Christi, als einer, der für Jesus Christus ein Zeichen aufrichtete, das ihm zugleich Glaubensgewissheit geben sollte. Das Zeugnis ist gerade kein Selbstsicheres. Brüsewitz entschuldigte sich einerseits für die „Schande", die er seinen Schwestern und Brüdern offensichtlich bereitete und sprach zum anderen vom eigenen Versagen. Letzteres korrespondiert mit einem Brief, den er 1974 an Gottfried Günther schrieb. Darin heißt es. „Freilich, wer gibt schon gerne zu, dass er voller Schuld ist. Die satten Menschen gehen von einem Fest zum anderen [...] sie haben keine Ruhe. Das ist das größte Leid unserer Generation. Das Gewissen ist angeschlagen. Niemand vermag es zu heilen. Im N.Testamen dürften diese Worte der Einladung [Kommet alle her zu mir, die ihr mühselig und beladen seit. Ich will euch erquicken. – Mt. 11,28] zu den größten gehören. Wer sich aber dem Heiligtum nähert – dieser wird ein Neuer. Der Friede Christi verändert den Suchenden."[89] Es ist deutlich zu erkennen, dass Oskar Brüsewitz ein kritisches Verhältnis zum Mitwissen des eigenen Tuns und seiner Bewertung hatte: Nicht das Gewissen – „es ist angeschlagen" – Christus soll die letzte Instanz sein.[90] In der Bonhoef-

---

[86] Vgl. den 1986 an der Zensur gescheiterte Zeitungsartikel von Werner Krusche „Nach 10 Jahren" u.a. in: *Renate Brüsewitz-Fecht*, Das Kreuz und die Flamme, Halle 2009, 103f.

[87] „Wir sind schon 4 Jahre in Weißensee/Thür. Eine wüste Stadt ohne Gott. Sie dienen anderen Göttern mit Leib u. Seele. Der Bolschewismus hat hier gesiegt 4000 Menschen sind zu Sklaven geworden. O Herr Jesus, rette Du diese Stadt und laß mächtige Boten Dein Wort verkünden." Diesen Text in der Familienbibel interpretiert Gottfried Günther als Audition (Erfurt [Anm 43], 101). Doch da ist wohl eher *Martin Onnasch* (in: *Schultze*, Signal [Anm. 43], 382f) zu folgen, der hier die Dichotomie von Licht und Finsternis als Ausdruck einer polemischen Sprache entdeckt.

[88] Er sprach gegenüber Freunden von einem 3-Stufen-Plan und dass er eine Stufe überspringen müsse.

[89] Auszug in: *Klier*, Oskar Brüsewitz (Anm. 43), 88.

[90] Brüsewitz hat sich nach Darstellung von Kollegen geweigert, Dietrich Bonhoeffer zu lesen (in Widerstand und Ergebung findet sich ein ähnliches Verständnis vom Gewissen). In den letzten Tagen, in denen wohl auch die Abschiedsbriefe entstanden, las er jedoch wiederholt die Biografie

fer-Biografie, die er wohl (neben der Bibel) zuletzt in den Händen hatte, las er wiederholt: „Wir wollen der Buße nicht entfliehen. Unsere Handlung muß als Sühneakt verstanden werden. Christen wünschen nicht, der Buße oder dem Chaos zu entgehen, wenn Gottes Wille es über uns bringen will. Wir müssen dies Gericht als Christen annehmen." (Oskar Hammelsbeck, Bonhoeffer zitierend).[91] So ist wohl auch das Feuer, in dem Oskar Brüsewitz sich opferte, Inbegriff für das Vertilgen von „Trug und Schein"[92]. Es lässt sich als ein „Schuld ausbrennen" und dabei „Gott herbeirufen" deuten.[93] Es gibt einige Aspekte individueller Schuld von Oskar Brüsewitz: Misshandlung der ersten Frau, Zechprellerei, geschönte Angaben im Lebenslauf, insbesondere im Zusammenhang mit seiner Flucht aus Westdeutschland, Abgabe des behinderten Sohns in ein Kinderheim, verbale Verletzungen von Nichtgemeindegliedern, Ungeduld und Jähzorn ... Ich glaube, das war alles Thema, aber hinzu kam der fehlende Erfolg als Evangelist und die Anfeindung als Christ. Die Anfechtungen waren gewaltig. Es ging um das Personsein – um das Christsein, doch nicht im Sinne einer individuellen Selbstbestimmung und -erhaltung, sondern im Sich-selbst-Überschreiten.[94] Wollte Oskar Brüsewitz sich selbst erlösen? Sicher wollte er nicht Opfer sein, sondern eher agieren: „Losgehen" und „Stürmen". Dafür übertrat er auch das Suizid-Verbot.[95] „Aus der Not heraus das Un-

Dietrich Bonhoeffers in: *Benedicta Maria Kempner*, Priester vor Hitlers Tribunalen, Leipzig 1969, 29–35. Die Buchumschlagklappe steckte auf Seite 30f.

91 *Kempner*, Priester (Anm. 90), 30f.

92 „O komm, du Geist der Wahrheit, und kehre bei uns ein, verbreite Licht und Klarheit, verbanne Trug und Schein. Gieß aus dein heilig Feuer, rühr Herz und Lippen an, dass jeglicher getreuer den Herrn bekennen kann." (Philipp Spitta – 1827/1833). Dieses Lied war eines der Bekenntnislieder des kirchlichen Widerstands in der DDR (vgl. die symbolische Verwendung des Liedes bei den Friedensgebeten in Leipzig insbesondere am 24.10.1988 oder den Protestbrief der Regionalgruppe Thüringen des Arbeitskreises Solidarische Kirche vom 20.01.1989, veröffentlicht in: *Joachim Goertz* [Hg.], Die Solidarische Kirche in der DDR, Berlin 1999, 226). In diesem Sinne hat *Klaus Berger* geschrieben: „Wie verzweifelt muss ein Pfarrer über seine Mitmenschen sein, wenn er das Feuer des Gerichts auf sich zieht, es stellvertretend auf sich selbst anwendet?" (Jesus, München 2004, 348).

93 „O. Brüsewitz musste sich verbrennen, denn als lebende Fackel war er nicht nur ein letztes Mal der seinem Auftrag und seinem Herrn treu ergebene Zeuge, sondern erhielt auch Anteil an der kathartischen Wirkung des heiligen Feuerelements, das alle Schuld ausbrennt und die Seele für die Reise in den Himmel frei macht. Der im Grunde verschämte und selbstunsichere O. Brüsewitz stellte sich ein letztes Mal ‚unverschämt' in aller Öffentlichkeit dar und brannte zugleich die brennende Scham über sein Versagen und seine Schuld mit Feuer aus." (*Christian Braune*, Feuerzeichen. Warum Menschen sich anzünden, Göttingen 2005, 111f).

94 „Wen die Fülle Gottes erfasst hat, der verliert die Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung, der gewinnt die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung, der erfährt die Wirklichkeit einer Selbsterhaltung durch Selbstverlust." (*Manfred Josuttis*, Unsere Volkskirche und die Gemeinde der Heiligen. Erinnerungen an die Zukunft der Kirche, Gütersloh 1997, 63).

95 Brüsewitz hatte sich schon sein Grab in der „Selbstmörder-Ecke" (!) des Friedhofs vorbereitet.

gewollte gewollt erscheinen lassen. Wie schmerzhaft. Schmerzhaft, weil man die Frage stellen muss: Hat es dessen bedurft?“[96]

2. Damit komme ich zum Aspekt: der Gewissensschulung durch Oskar Brüsewitz.

Nach dem Erschrecken über das Selbstopfer verstanden viele Christen sein Feuerzeichen als Anfrage an ihren Glauben. Probst Bäumer sagte zu seiner Beerdigung: „Die Fragen, vor die uns unser Bruder mit seiner Entscheidung, die er für sich getroffen hat, stellt, werden wir nicht so schnell beantworten oder gar abschütteln können, Fragen, die uns in unserer geistlichen, in unserer kirchlichen, in unserer politischen und in unserer menschlichen Existenz aufgeschreckt haben. Wir müssen vor der dunklen Grenze, die uns gesetzt ist, die uns auch durch dieses Sterben gesetzt ist, halt machen. Das stellt alle unsere Beurteilungen, unsere Rückfragen, unsere Vorwürfe, unsere Sorgen, unsere Angst und selbst unser Gewissen unter eine Vorläufigkeit, über die wir nicht hinaus können.“[97] Der Vorsitzende des DDR-Ministerrats, Horst Sindermann soll am 3. September 1976 gesagt haben: „Oskar Brüsewitz traf den Nerv.“[98] Dies galt nicht nur für den Staat, der seine Differenzierungspolitik ausbaute und eine Kirchenspaltung bzw. das Entstehung einer „sozialismusfeindlichen Bekennenden Kirche“ befürchtete.[99] Mit unglaublicher Energie fand 1976/77 an vielen Orten und in vielen Ebenen der Kirche eine Debatte über das Bekenntnis und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche statt. In seinen Erinnerungen schreibt Albrecht Schönherr, dass das Gespräch auf der Bundessynode 1977 zum „Brüsewitz-Geschehen“ „in seiner Wahrhaftigkeit und Brüderlichkeit“ „zu den wichtigsten Erlebnissen“ seiner Amtszeit gehörte.[100] Im Zentrum stand die Frage, ob Friede wirklicher Friede ist und mit welcher Wahrhaftigkeit geschwiegen, gebetet, mit den Herrschenden gesprochen und dem Atheisten das Evangelium verkündet wird. So wurde das Zeichen von Zeitz zugleich zu einer Offenbarung und die darin ausgelöste Schärfung des Gewissens bzw. des Hörens auf Jesus Christus führte zur Bekenntnisfrage. Dabei bleibt festzuhalten, dass zum Feuersäulenmarsch von Zeitz die „Ambivalenz und Gebrochenheit christlichen Zeugnisses“ in der Diktatur gehört.[101] Wenn Brüsewitz von einem „scheinbar tiefen Frieden“ sprach, wo doch „Krieg“ ist, so ist auch dies mehrdeutig. Stellte er das resignierte Einrichten in der Diktatur (= „Krieg“) in Frage oder eine theologische „correctness“, die die Gottesfeind-

---

96 *Richter*, Das Unfassbare (Anm. 60), 73.

97 Abgedruckt in: *Schultze*, Signal (Anm. 43), 193–195, 194

98 *Siegfried Bräuer*, Die Selbstverbrennung von Pfarrer Brüsewitz in den zentralkirchlichen Quellen, in: *Schultze*, Signal (Anm. 43), 75–85, 85.

99 *Rudolf Mau*, Eingebunden in den Realsozialismus?, Göttingen 1994, 68.

100 *Albrecht Schönherr*, …aber die Zeit war nicht verloren, Berlin 1993, 392.

101 Vgl. *Anke Silomon*, Oskar Brüsewitz (1929–1976) in: *Karl-Joseph Hummer / Christoph Strohm* (Hg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2000, 439–458, 458.

schaft in der Welt wegredete.[102] War Brüsewitz ein Apokalyptiker? Wenn Apokalypse Offenbarung, Enthüllung, Sichtbarwerdung der Güte Gottes ist, die uns und unsere Welt bloßstellte und ihren Mangel an Güte offenbart, dann ja. Bei ihm ist das Gericht uns zum Heil. Apokalyptiker stellen die Nähe des Reiches Gottes, das ist die Nähe Jesu Christ, und der damit verbundene Herrschaftswechsel ins Zentrum ihrer Wahrnehmung und Verkündigung.[103] In diesem Sinne stellt die Auseinandersetzung mit Oskar Brüsewitz zugleich eine Verbindung her zwischen dem „Versuch, in der Wahrheit zu leben" und dem 1. Gebot. Nimmt man beide Aspekte zusammen, so zeigt sich die Beziehung zu Luthers Verständnis des Gewissen. Er hatte in Worms davon gesprochen, dass das „Gewissen, in Gottes Wort gefangen" ist. Letztlich wird das Gewissen von den Anklagen und Zwängen der Welt nur befreit, „indem es Jesus Christus ganz gehört."[104]

## 5. Neuinterpretation der Gewissensproblematik in den evangelischen Kirchen der DDR

Ich wage eine eigene Interpretation des Gewissens, mit dessen Hilfe ich die Pointe ostdeutscher evangelischer Gewissensbildung in den letzten Jahren der DDR erläutern möchte: Nach Erkenntnissen der Neurobiologie und des Alltags speichert der Körper bzw. das Gehirn Erfahrungen, die das eigene Werturteil unbewusst beeinflussen. Der physische Ort ist wohl das limbische System.[105] Es gibt jedoch Entscheidungen, wo offensichtlich die Körpervorgaben nicht ausreichen und es zu einem bewussten Abwägen kommt. Damit beginnt ein Gedankenspiel, wo Vernunft („Was geschieht, wenn…") und Wertgefühl („Gewissen") wie ein Beraterstab bzw. „innerer Gerichtshof" (Röm 2,14ff.) auftreten. Der Vater der Neukantianer und der modernen evangelischen Theologie, Friedrich W. Schleiermacher, hat den Ort der Entscheidungsfindung, der noch vor dem Wollen und Denken liegt, als „unmittelbares Selbstbewusstsein" bezeichnet und gezeigt, dass sich Willensfreiheit rational nur begründen lässt in dem „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit". Willlensfreiheit und dieses „Ge-

[102] Edelbert Richter schrieb wenig später: Die lutherischen Kirchen sind „geneigt, die Liebe Gottes von Seiner Freiheit und Gerechtigkeit zu trennen und sie so zur nachsichtigen Bestätigung bestehender Zwangsverhältnisse herabzuwürdigen." (*Edelbert Richter*, Christentum und Demokratie in Deutschland, Leipzig/Weimar 1991, 51) Ein Vorgang der heute mit Worten wie „Selbstsäkularisierung" (Wolfgang Huber) oder „theologischen Beliebigkeit und der religiösen Verharmlosung" (Manfred Josuttis) kritisiert wird.

[103] Als Brüsewitz in Weißensee aufgefordert wurde, sich an einer DDR-„Wahl" zu beteiligen, soll er gesagt haben: „Ich habe schon gewählt: Jesus Christus."

[104] *Gerhard Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis, in: EKD-Texte 8 , Hannover 1984, 2–11, 6.

[105] *Gerhard Roth*, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt a. M. 2001.

fühl“ sind die Voraussetzung dafür, dass wir von Gewissen sprechen können. Doch die Interpretation der Willensfindung und einer Tat ist nie abgeschlossen.[106] Sie gründet in der unaufhebbaren Differenz von Tat und Person. Das Subjekt wird wohl als Täter auf seine Taten angesprochen, aber als Person ist er unverfügbar und verweist über sich hinaus auf Gott. Auch ist jede Interpretation einer Tat sprachgebunden. Die Sprache und ihre Selbstbezüge sind von der Interpretation nicht zu trennen. Nicht von ungefähr trauen deshalb Christen dem menschlichen Wort und Gottes Wort viel zu. In diesem Sinn ist Gewissensfreiheit eschatologisch und jeder innere Gerichtsprozess ist offen für den Geist Gottes.[107]

In den letzten Jahren der DDR wurden folgende Aspekte der Gewissensschulung wichtig:

1. Sprachfindung für die individuelle Differenz zur durchherrschten Gesellschaft.
2. Sprachfindung für Gottes Willen und dem Öffentlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens.
3. Würdigung des Einzelnen gegen alle Gruppendynamiken.
4. Geistlichen und materiellen Schutzraum schaffen, für den, der bedroht ist, auch wenn seine Motive und Ziele in der Gemeinde nicht verstanden oder gar geteilt werden.

5.1 Als der Theologe und Schriftsteller Ulrich Schacht 1976 nach vier Jahren politischer Haft von der Bundesrepublik freigekauft wurde, schrieb er einen Essay unter dem Titel „Gewissen ist Macht“. Dort heißt es: „Betroffen-Sein-Können ist die Voraussetzung für das, was wir ‚ein Gewissen haben‘ nennen, das Immanuel Kant einmal als ‚wundersames Vermögen‘ des Menschen bezeichnete. Es ist genau dieses ‚wundersame Vermögen‘ ‚Gewissen‘, das gewissenlose Reiche entlarvt und – noch im scheinbaren Sieg über den einzelnen Gewissens-Täter – zusammenbrechen lässt.“[108] Betroffen-Sein, war seit Ende der 1970er Jahre ein Schlüsselwort für eine eigenständige und kritische Sicht auf die DDR. In Gottesdiensten und Friedensgebeten wurden seit den 1970er Jahren „Zeugnisse der Betroffenheit“ zu Tabubrechern und beim konziliaren Prozesses 1987–89 wurden mehr als 40.000 „Zeugnisse der Betroffenheit“ an

---

[106] Vgl. *Johannes Michael Dittmer*, Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden, Berlin/New York 2001, insbesondere 524–553. I. Kant hatte wohl berechtigt das „Gewissen hinter dem Gewissen“ bestritten (Metaphysik der Sitten, Akademie-Textausgabe, Bd. 6, 1907, 401), doch aufgrund des hermeneutischen Zirkels bleibt die Idee virulent.

[107] Werner Krusche, der sich für eine stärkere Würdigung der charismatischen Bewegung in der Kirche engagierte und dann von Oskar Brüsewitz überrascht wurde, hat in den letzten Jahren der DDR intensiv über das Verhältnis von Charisma und Institution nachgedacht. Für ihn stand es in Parallele zu Offenbarung und Dialog. Einen Vortrag zu diesem Spannungsfeld beendete er mit dem Satz: „Kinder Gottes, seid offen für die Überraschungen des Heiligen Geistes“. (Die Kirche im Spannungsfeld von Charisma und Institution, in: Evangelische Theologie 49 [1/1989] 20–38, 38).

[108] *Ulrich Schacht*, Gewissen ist Macht, München 1992, 33f.

den Vorbereitungskreis der Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in der DDR geschrieben.[109] Ist die erste Form des „Betroffenseins“ mit Sprachlosigkeit verbunden, so führte das Benennen der Betroffenheit zur Sprachfindung. Oskar Brüsewitz machte „betroffen“ (vgl. Magdeburger Wort vom 21.08.1976). Das Wort „Betroffensein“ wurde zur Differenzvokabel, zur Differenz zwischen der Wahrnehmung „von oben“ und „von unten“. Es hielt die Differenz von Ergehen und Person wach und wies einen Pfad zur Subjektivität bzw. Freiheit.

In diesen Kontext gehört auch ein weiteres Wort: „Bekennen“.

5.2 Im September 1976 sagte Bischof Krusche: „Wenn ich es richtig verstehe, so hat unser Bruder Brüsewitz mit seinem Flammentod seiner Kirche die Frage ins Gewissen brennen wollen: Seid ihr nicht die Kirche des Herrn, der gesagt hat: ‚Ich bin gekommen ein Feuer anzuzünden auf Erden [...]! Oder habt ihr euren Frieden mit der Welt gemacht?’ Die Frage an uns, die er uns stellen wollte, ist ganz sicher die: ‚Warum brennt Ihr so wenig, warum seid Ihr so kalt? Warum lässt es Euch kalt, wenn Menschen verloren gehen.“[110] Ich höre daraus das Insistieren auf das Ansagen des Reiches Gottes und auf das christliche Bekenntnis. Das Bekenntnis zum Dreieinen Gott bearbeitet ebenfalls eine Differenz, die Differenz zwischen dem Reich Gottes und der Welt. In kirchlichen Gremien wurde insbesondere in den 1980er Jahren vermehrt um Bekenntnisse gerungen („Bekennen in der Friedensfrage“ 1983, „Absage an Prinzip und Praxis der Abgrenzung“ 1987). Die große Gefahr war dabei die Moralisierung des Glaubens. Umso wertvoller war die Etablierung neuer Andachtsformen (insbesondere Friedens- und Taizé-Andachten)[111] und Kirchentage, die seit Mitte der 1970er Jahre deutlicher in den öffentlichen Raum drangen. So wurde auf vielfältiger Weise versucht eine Beziehung von Straße und Altar, von Glaube und Weltgestaltung herzustellen, für die sich Oskar Brüsewitz eingesetzt hatte.

5.3 Die Versuche einer ethischen Orientierung aus dem Glauben waren verbunden mit einer Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft Jesu Christi. Ulrich Woronowicz, einer der markanten SED-Kritiker unter den evangelischen Pfarrern schrieb in den 1980er Jahren über die sich entwickelnde ethische Orientierung in der DDR: „Der Mensch steht mit seinem Gewissen gar nicht mehr allein vor Gott, sondern ist Teil der Gruppe und handelt, wie es dort

---

[109] *Christof Ziemer*, Der konziliare Prozeß in den Farben der DDR. Die politische Einordnung und Bedeutung der Ökumenischen Versammlung der Christen und Kirchen in der DDR für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: *Deutscher Bundestag* (Hg.), Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, Band VI/2, 1430–1635.

[110] *Schultze*, Berichte (Anm. 76), 272.

[111] Für die Frühzeit erhellend ist zum Beispiel die Naumburger Andacht von Christian Radeke zu Psalm 94,17 am 10.06.1977 „Wäre Jahwä nicht meine Hilfe – beinah würde mein Gewissen im Reich des Schweigens wohnen.“, in: *Tautz / Radeke*, „Warte nicht“ (Anm 54), 119–121, 119.

gefordert wird. Dementsprechend ändert sich auch sein Wert, er ‚zählt' nicht mehr als Individuum sondern nur noch als Gruppenmitglied."[112] Er kritisierte damit die ideologische Vereinnahmung des Individuums in der Diktatur aber zugleich auch die Gruppenideologien, die sich im kirchlichen Kontext etablierten. Gerhard Ebeling stellte zeitgleich in der Bundesrepublik fest: „Es ist tief beunruhigend, daß auch in der Christenheit vielfach politische Überzeugungen faktisch die Rolle des Credo einnehmen, von dem her das Handeln seine unmittelbare Rechtfertigung erhält und als das eigentlich Rettende und Heilsnotwendige erscheint."[113] Aus diesem Grund bedurfte die Würdigung der liberalen Pointe der Menschenrechte in den Kirchen eines langen Wegs. Und mit Worten Ulrich Woronowicz': Das Böse „ist nie durch äußere Abschreckung oder Beschwörung zu vertreiben. Nur das Schärfen des Gewissens ist das geeignete Gegenmittel".[114] Am 13. August 1986 kreuzigte sich der Theologiestudent Reinhard Lampe symbolisch an einem Fenster eines Hauses direkt an der Mauer in Berlin. Er hatte kurz zuvor in einem Brief erklärt: „Menschenrechte sind kein Luxus. Ihre Inanspruchnahme ist so lebensnotwendig wie Essen und Trinken. [...] Wir müssen die Jüngeren in diesem Land ermutigen, endlich rundheraus ihre rechtmäßige freie Bewegungsmöglichkeit einzufordern; wir dürfen, ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen, unserem Herrn öffentlich unsere Eingegrenztheit klagen."[115]

5.4 Aus diesem Grund war ein herausragendes Thema, ob, wann und wo der einzelne Christ Solidarität übt und die Kirche Asyl gewährt. Auf der Synode der Kirchenprovinz Sachsen, in der die Konsequenzen des Feuerzeichens von Oskar Brüsewitz im Zentrum standen, forderte Friedrich Schorlemmer, dass die Kirche „Schutzzone für politisch Andersdenkende" wird.[116] Eine Aufgabe, die in der Diktatur kaum zu leisten ist und doch lebensnotwendig blieb. Dabei korrespondierte die Praxis des Türen-Öffnen mit der des Ins-Gebet-Nehmen. Die positive Rolle der Kirche bei und für die friedliche Revolution ist vor allen denen zu verdanken, die den Bedrohten den heiligen Ort (er)öffneten. Dabei waren Menschen, die sich in der Kirche für solche Schutzräume einsetzten, nicht nur außerkirchlicher Kritik augesetzt. Sogar Brüder und Schwestern konnten abfällig sagen, das sind „Brüsewitz-Geschädigte".[117]

---

[112] *Ulrich Woronowicz*, Sozialismus als Heilslehre [1984], Bergisch Gladbach 2000, 181.

[113] *Ebeling*, Gewissen (Anm. 104), 10.

[114] *Woronowicz*, Sozialismus (Anm. 112), 84.

[115] *Carsten Dippel*, „Menschenrechte sind kein Luxus" Ausreise als Problem der Evangelischen Kirche in der DDR, in: Deutschland Archiv 4 (2003) 639–650, 646f; s.a. Die Stimme im Kopf, in: Der Spiegel 1/1997 (15.01.1997), 90.

[116] Vgl. SED-Bericht in *Schultze*, Signal (Anm. 43), 327.

[117] So eine Äußerung eines Propstes über Nachbarkollegen von Pfarrer Brüsewitz, die sich 1980 gegen die Inhaftierung von Ausreisern nach einer Selbsttötung in der Haft wandten (*Grashoff*, „In einem Anfall" [Anm. 59], 366f).

Die Kirchen Jesu Christi waren in der DDR zugleich so etwas wie das gesellschaftliche Gewissen. Das sie dies blieben und wurden, dafür ist Oskar Brüsewitz zu danken. Für mich zählt Oskar Brüsewitz deshalb – bei aller Missdeutbarkeit und Ambivalenz – zu den Märtyrern Jesu Christi.[118]

*Zusammenfassung*: Kaum ein Geschehen in der DDR fand gegensätzlichere Bewertungen in der DDR, wie die Selbstverbrennung von Pfarrer Brüsewitz. Glaubens- und Gewissensfreiheit und Diktatur schließen sich faktisch aus. 1949–1989 nutzen die Kirchen diese Freiheitsartikel zur Begrenzung staatlicher Willkür, doch da die Herrschenden nur Mitwirkungs- und nicht Grundrechte kannten, veränderte sich auch das kirchliche Freiheitsverständnis. 1976, die SED war auf der Höhe ihrer Macht, traf das Signal von Zeitz den Nerv aller Verantwortlichen im Lande. Es entstand eine (Jugend)Bewegung, die in aller Öffentlichkeit versuchte, „in der Wahrheit zu leben" (Vaclav Havel). Zugleich wurden die Kirchen deutlicher als Gewissen der Gesellschaft wahrgenommen. Dies geschah unter den Stichworten „Betroffenheit" und „Bekennen" und führte zu einer besonderen Nähe von Altar und Straße.

*Abstract*: Hardly any event met with more contrasting assessments in the GDR than the self-immolation of pastor Brüsewitz. Freedom with respect to one's faith and conscience and dictatorial rule *de facto* exclude one another. From 1949 to 1989 the churches used these articles concerning freedom to limit governmental arbitrariness, but since those in power were only familiar with rights of participation and not basic civil rights, the ecclesiastical understanding of freedom also changed. In 1976 the Socialist Unity Party of Germany (SED) was at the height of its power, and the signal from the town of Zeitz touched the nerve of all those responsible in the country. A (youth) movement emerged which tried „to live in the truth" (Vaclav Havel) in public view. At the same time the churches were more clearly perceived as the conscience of society. This occurred under the keywords „concernment" and „confession" and resulted in a particular closeness of altar and street.

[118] Das hatten im September 1976 die beiden damaligen Weimarer Pfarrer Ehrhart Neubert und Erich Kranz auf folgende Formel gebracht: „Brüsewitz' Tod ist eine Ermutigung für alle, die mit dem Einsatz ihrer gesamten Existenz in der Kirche für die Menschen arbeiten." (Selbstvergewisserungspapier, in: *Müller-Enbergs*, Fanal [Anm. 43], 257–259, 259).

# Bibelstellenregister

## Altes Testament


*Gen*
1–3 325

*Ex*
1,13–14 161

*Lev*
18,18 258
19,15 61
20,21 258, 260

*Dtn*
10,17 61
16,19 61
20,10–12 161
25,5 258

*Tob*
4,16 19

*Ps*
2,1–2 52
48,13–21 124
62,12 61
94,17 396

*Spr*
24,11 169, 176
24,12 61

*Koh*
3 378
24,31 126

*Weish*
11,22 147

*Sir*
35,13 61
35,16 61

*Jer*
38,33 59

*Joel*
3,5 67

*Am*
9,12 67


## Neues Testament


*Mt*
5–7 25
5,13–16 360
5,20 25
6,24 14, 76
7,1 228
7,12 19
7,13f 14
10,16 95
11,28 391
13,24–30 222, 228
16,25 80
18,15ff 214
19 127, 132
22,40 184
25 179
25,14–30 25
26,59–63 79
28,18 169

*Mk*
12,17 63
13,11–13 54
14,68 65
14,70 65
14,71 65
15,34 388
16,5 169

*Lk*
2,34 388
4 69
4,23 69
4,38–40 69
5,31 69
5,40–42 68
9,58 387
10,3 95
10,24 388
10,25–37 25
12,9 54
12,11–12 54
14,23 177
16,9–13 76
17,33 80
18,27 377
21,12 54
21,13 54
21,12–17 54
21,15 54
21,17 54
22,32 53
22,34 54
22,56 52
22,57 52, 54
22,58 52
22,60 52
22,61 54
22,62 52
22,66 52

23,13 54
23,35 54
24,20 54

*Joh*
1 283
7,39 127
16,2 96
16,7 127
20 127
20,30 127

*Apg*
1,22 53
2,4 52, 53
2,19 53
2,21 52, 67
2,29 53
2,38 54, 67
2,43 53
3–5 52
3,6 52, 53, 67
3,11 53
3,11–4,2 53
3,12 52, 53
3,13 53
3,13–15 53
3,15 54
3,16 52, 53, 67
3,17 54
4,1 53
4,2 52
4,3 53
4,5 52, 54
4,5–22 53
4,7 52–54, 67
4,8 52–54
4,9–10 52
4,10 53, 54, 67
4,12 52, 54, 67
4,13 52, 53
4,16 53
4,17 52, 54, 67
4,17–18 52, 53
4,18 54, 67
4,19 54
4,20 52
4,22 53
4,23 53
4,25–26 52
4,25–29 53
4,26 54
4,27 52, 53
4,27–28 53
4,29 53
4,30 53, 67
4,31 52, 53
4,33 53
5,12 53
5,13 54
5,17 53
5,18 53
5,20 71
5,20–25 53
5,21 52
5,25 52
5,27–40 53
5,28 52–54, 67
5,29 14, 51, 54, 71, 132, 134, 364
5,30–32 53
5,31 54
5,32 51, 52, 54, 59
5,33 52
5,38–39 55
5,40 53, 54, 67
5,41 54, 67
5,42 53
7,55 53
7,56 70
7,59 67
8,3 96
8,12 67
8,16 54, 67
9,1–5 96
9,14 67
9,21 67
9,27 67
9,28 67
10,26 69
10,43 67
10,48 54, 67
12,20–23 68
12,22 68
14,15 69, 71
15,2 67
15,14 67
15,17 67
15,26 67
16,18 67
17,22 70
18,2 68
18,3 67
18,11 67
18,12 57, 67
18,14 67
18,14–15 66
18,15 66
18,16 67
18,17 67
19,5 54, 67
19,13 67
19,17 67
21,13 67
22,16 67
23,1 55
23,29 67
24,16 55
25,8 68
25,9 67
25,10 67
25,11 68
25,16 68
25,17–20 67
26,3 67
26,9 67
27,7–8 69
27,10 51, 70
27,11 70
27,21 51, 70
27,22–24 70
27,23–24 70
27,26 69, 70
28 69
28,1 69
28,1–9 69
28,1–10 69
28,2 69
28,4 69
28,6 69, 70
28,7 69
28,7–9 69
28,9 69
28,11 69

*Röm*
1,3–4 56
1,4 81
1,8–17 62
1,18–2,29 62
1,20–23 60
2 62
2,1 60, 61
2,1–16 60–62
2,2–3 60
2,3 60, 61
2,4 60
2,5 61
2,6 61
2,7 61
2,8 60, 61
2,9 60, 61
2,10 61
2,11 61

2,12 61
2,12–15 61
2,14–15 59
2,14–16 242
2,14ff 394
2,15 60–62, 81
2,16 60, 61
2,27 61
2,28–29 62
2,29 60, 61
3,1–4,25 62
3,30 58
3,40 81
5,1–8,39 62
9,1 59
9,1–11,36 62
12–16 61
12,1–15,13 62
12,19 61
13 51, 55, 57–59, 62
13,1 55, 56, 60, 71, 80, 102
13,1–7 55, 58, 62
13,1–10 60, 62
13,2 55, 60
13,3 61, 62
13,3–4 61
13,4 60
13,4–5 61
13,5 55, 59
13,7 61, 102
13,8–10 59, 61
13,10 61
14,10b 381
14,10–13 55
14,23 190
15,14–33 62
16,3 57

*1 Kor*
1,1 67
1,2 65
1,10 65
1,13 65
4,5 62
6,1–11 55
7 132
14,8 271
15,9 95

*2 Kor*
3,2–3 59

*Gal*
1,13–14 95
5,6 19

*Phil*
2,4 101

*1 Tim*
1,5 249
2,1–2 63

*1 Petr*
2,13 63
2,13–17 63
2,14 63
2,17 63
2,18–20 63
2,19 63
2,21–24 63
3,14–17 63
3,16 63
3,18 63
4,1 63
4,14 65
4,15–16 65
4,15–19 63

*Tit*
3,1–2 63

# Personenregister


Abaelardus, Petrus 296
Accrocca, Felice 111, 112
Acklin Zimmermann, Béatrice 367
Acton, John E. Edward 275, 276, 280, 282
Adam 163, 184, 326–328
Adam, Karl 307
Adenauer, Konrad 384
Adler, Benjamin 31
Aegidius Romanus 145–155
Agricola, Johann(es) 204, 210, 211
Agrippa 67, 68, 70
Ahbel-Rappe, Sara 31
Alain d'Auvergne 140
Aleander, Hieronymus 192, 193
Alexander VI. 158
Alfons von Ligouri 305
Alvarez Cineira, David 57
Ambrosius (Mäzen des Origenes) 74, 79
Ambrosius von Mailand 83–93, 124
Amsdorf, Nikolaus von 212, 216
Andics, Hellmuth 357–361
Andresen, Carl 75, 219
Annen, Franz 367
Antigone 13, 26, 54, 81
Antoninus von Florenz 170
Anytos 31–50, 104
Äpinus, Johannes 206
Apollo(n) 34, 56, 70
Aquila 57, 62
Arcos, Miguel 164
Arendt, Hannah 47–50
Aristoteles 22, 134, 135, 157, 159, 173, 175, 176, 180, 183–185
Arlington, Alice 264
Arnold, Claus 273, 306, 309–312, 322, 323
Arthofer, Leopold 355
Ast, Georg Anton Friedrich 32–34
Atahualpa 164
Aubert, Roger 273
Aud(e)ley, Thomas 245, 264
Auerbach, Thomas 383
Augstein, Franziska 48
Augstein, Ursula 48
Augustin(us) 18–20, 26, 27, 89, 92, 124, 128, 146, 165, 176, 177, 253, 254, 285
Augustinus von Ancona 170
Augustus 55, 56, 60, 64

Bainton, Roland 221, 228
Balcoyiannopoulou, Irene 121
Baldinger, Franz 355–357
Bammel, Christina-Maria 327
Báñez, Domingo 174
Barge, Hermann 195
Barnabas 69
Barth, Karl 374
Bartoli, Marco 120
Bastable, James D. 282
Bastiaensen, A.A.R. 98, 105
Baudé, Guillame 226
Baumann, Uwe 255–257, 260
Baumeister, Theofried 95–107
Bäumer, Probst 393
Bausi, Alessandro 105, 106
Beatty, Chester 10%
Beaufort, Margret 255
Bechinger, Walter 334
Becker, Bruno 221, 224, 231, 239, 241
Becker, Carl 100
Becker, Werner 22
Bédarida, Renée 343
Bedouelle, Guy 320
Belda Plans, Juan 174
Bellius, Martin (Castellio) 222, 223
Beltrán de Heredia, Vicente 164
Benedikt XII. 143
Benedikt XVI. 360
Benrath, Gustav A. 219
Beonio-Brocchieri Fumagalli, Maria Teresa 134, 135
Berengar von Landorra 121
Berengar von Tours 148
Beretta, Francesco 309
Berger, David 123
Berger, Klaus 392
Berger, Peter 119
Berger, René 42
Berglar, Peter 246
Bergmeier, Roland 62
Bernhart, Joseph 307, 316
Berning, Vincent 279
Berrigan, Daniel 356
Bertrand, Pierre 134
Beyer, Michael 198
Bèze, Théodore de (Beza) 226, 232, 233, 239
Biagioli, Ilaria 310, 319
Biemer, Günter 272, 273, 275, 280, 311

Bienert, Wolfgang 226
Biermann, Wolf 382, 385
Bigaroni, Marino 111
Biget, Jean-Luis 115
Bischof, Franz Xaver 271–286
Bleistein, Roman 339
Blondel, Maurice 303
Blühdorn, Jürgen 46
Blühm, Reinmund 377
Blume, Horst-Dieter 104
Boccali, Giovanni 111, 112
Bogaert, Pierre 226
Bohrer, Karl Heinz 34
Böhmer, Johann Friedrich 92
Boleyn, Anna (Anne) 245, 257–261
Boleyn, Mary 258, 260
Bolkovac, Paul 339, 341
Bonaventura von Bagnoregio 116
Bonagratia von Bergamo 115
Bonhoeffer, Dietrich 218, 325–337, 372, 374, 375, 389, 392
Bonifatius VIII. (Bonifaz VIII.) 121, 134, 136, 140, 141, 144–146, 148, 154
Boockmann, Hartmut 88
Bormann, Lukas 56
Borret, Marcel 74–77, 81
Borrhaus, Martin 223, 226, 239
Borth, Wilhelm 192
Boshof, Egon 93
Botermann, Helga 57
Boudens, Robrecht 281, 285
Boureau, Alain 115
Bozzaro, Claudia 48
Bracali, Marco 221
Braecklein, Ingo 372
Brandmüller, Walter 307
Brandt, Hartwin 88
Bräuer, Siegfried 393
Braune, Christian 392
Brecht, Martin 193
Brenz, Johannes 205, 208
Bretschneider, Carolus Gottlieb 206
Brewer, J.S. 259
Bricout, Joseph 313
Bridgett, T. E. 254, 262, 263
Briguglia, Gianluca 136–138
Britannicus 57
Brox, Norbert 99
Brunn, Frank Martin 287
Brunn, Friedrich 298
Brüsewitz, Christa 384
Brüsewitz, Esther 383
Brüsewitz, Oskar 369–398
Brüsewitz-Fecht, Renate 391
Bucer, Martin 205
Büchel, Daniel 162, 163
Bucher, Rainer 303
Büchner, Karl 56, 184
Bugenhagen, Johannes 207, 213
Buisson, Ferdinand 221
Bultmann, Rudolf 248
Bund, Jacob 315
Burkhardt, Gabriele 255
Burkhardt, Helmut 374
Burns, Charles 272
Burr, David 111, 113, 115, 116, 118–120
Busch Nielsen, Kirsten 327
Buschmann, Gerd 98
Busse, Ulrich 58
Byron, Brian 247, 254, 255, 260, 262, 264

Cabedo, Juan 161
Cajetan, Thomas Vio de 162, 166, 171, 176, 180
Calpurnius Siculus 56
Calvin, Jean 221, 222, 226, 227, 238, 239, 241
Campenhausen, H. von 99
Canning, Joseph 136
Cano, Melchor 172, 174
Cantimori, Delio 221, 241
Carfora, Anna 96
Cartier, Jacques 163
Cäsar 70
Cassius Dio 56, 64
Castañeda Delgado, Paulino 157, 182
Castellio, Sebastian 221–243
Chadwick, Henry 75, 79, 83, 84, 106
Chaillet, Pierre 343
Chalamet, Christophe 304
Chalybaeus, Albert 215
Chambers, Raymond W. 252, 253, 259, 261
Chapuis, Eustace 259
Chaurand, Jacques 225
Chibi, Andrew A. 257–261
Childerich 172
Christoph, Joachim E. 371
Ciappa, Rosanna 311
Cicero, Marcus Tullius 62, 174, 184,
Clareno, Angelo 111–115, 118
Claudius 55, 57, 58, 64, 68
Claudius Lysias 67
Clemens V. 123, 142
Clemens VII. 173, 258, 262
Clemens von Alexandrien 104
Clodius Culcianus 105, 106
Colet, John 253, 255
Colonna, Jakob 112
Colonna, Sciarra 146
Conforti, Patrizia 121–144

Congar, Yves M. J. 182, 323
Conzelmann, H. 99
Conzemius, Victor 272, 275, 276, 280, 282, 285, 361, 365
Córdoba, Pedro de 160, 162
Cordovieni, Mariano Felice 305
Cormier, Hyacinthe-Marie 320
Cornall, Thomas 271, 281
Cornelius 68
Cortés, Hernán 161, 171, 176
Corti, Axel 357, 358, 361
Courtenay, William J. 140, 142, 148
Cramer, Winfrid 105
Cranach, Lukas 193
Cranmer, Thomas 245, 259, 260, 262
Cremascoli, Giuseppe 143
Cromwell, Thomas 245, 261, 264
Cruciger, Kaspar 207

Da Silva, Gilberto 287–302
Dähn, Horst 377
Daim, Wilfried 358, 359, 367
Daniel, E. Randolph 111
Danielsmeyer, Werner 370
Dassmann, Ernst 98
David 56, 84, 90
Dechamps, Victor Auguste 271, 273
Decius 74, 106
Dehandschutter, Boudewijn 98
Déjan-Olieu, Pierre 115
Delgado Gómez, Angel 171
Delgado, Mariano 10, 157–187, 311, 352
Delgado, Paulino Castañeda 157, 182
Delp, Alfred 339–349
Demandt, Alexander 191
Demke, Christoph 373, 374
Denzinger, Heinrich 129, 185, 306, 320
Derrett, J. Duncan M. 265, 266
Derwa, Marcelle 221
Descartes, René 221
Desel, Jochen 379, 386, 387
Dessain, Charles Stephen 271, 280, 281, 284
Deuerlein, Ernst 380
Dibelius, Otto 371
Dido 284
Dietrich, Christian 369–398
Dietrich, Kirsten 385
Dillmann, Michael 320
Dilthey, Wilhelm 45
Dingel, Irene 205, 206, 208–210, 212, 214, 216
Diokletian 105
Dionysius Areopagita 125, 127
Dippel, Carsten 397
Dittmer, Johannes Michael 395
Dölger, Franz 307
Döllinger, Ignaz von 271–286, 306
Domitian 63–66, 70
Dondaine, Antoine 140, 141
Döring, Klaus 104
Dormeyer, Detlev 66
Dorsch, Emil 314, 315
Duchesne, Louis 309, 311
Duff, Anthony 40
Dumouch, Arnaud 143
Dunbabin, Jean 136
Dungs, Susanne 334
Durandus von Saint-Pourçain 121–144
Dyson, R. W. 146

Eastman, John R. 111
Ebeling, Gerhard 190, 191, 336, 394, 397
Ebner, Martin 55, 66
Ecken, Johann von der 193–195
Eduard IV. 234
Eduard VI. 228
Eichhorn, Carl 297
Eichmann, Adolf 47
Eisenfeld, Bernd 376
Eisenfeld, Peter 376
Elliott, Neil 58, 60, 62
Elter, Julius 195
Emery, Gilles 121, 124, 126–128
Emmen, Aquilino 118
Emmenegger-Sieber, Gregor 73–82, 96
Engammare, Max 225
Engelbrecht, Jörg 205
Enßlin, Willhelm 91
Epiktet 54, 104
Erasmus 178, 221, 247, 252, 255, 264
Erbe, Michael 239
Erdmann, Karl Dietrich 88
Erler, Michael 31, 33
Esser, Thomas 318
Estienne, Henri 226, 233
Eusebius von Cäsarea 84, 99
Eutropius 74
Ezechiel 237

Falcke, Heino 373, 378, 389
Farina, John 317
Farnese, Ottavio 163
Faust, Eberhard 56
Faustus 19
Feist, Elizabeth 230
Feld, Helmut 149
Feldmann, Christian 246, 354, 355, 359, 360
Felici, Lucia 239
Felici, Sergio 88
Felicitas 78

Felix 67
Fernández Alvarez, Manuel 164
Fernández de Enciso, Martín 161
Fernández-Santamaría, Antonio 157
Fessard, Gaston 343
Feßler, Joseph 284
Festus 67
Fichte, Johann Gottlieb 32
Ficino, Marsilius 254
Fink, Gerhard 70
Finnis, John 40
Fischer-Fabian, Siegfried 246, 247
Fisher, John 255, 258, 266
Fix, Karl-Heinz 201
Flacius Illyricus, Matthias (Lauterwar, Christian; Waremundus, Johannes) 203–220
Flattinger, Stefanie 366
Flavius Josephus 64, 235
Fließer, Joseph 353, 360
Flood, David 118
Foerster, Friedrich Wilhelm 304
Fonck, Leopold 319
Fonk, Peter 298
Förster, Andreas 377
Fortescue, John 253
Fournier, Jacques 143
Fox, Edward 259
Frank, Günter 157
Fränkel, Hans-Joachim 375
Franz I. 163
Franz, Thomas 317
Franziskus 111–114, 149
Freisler, Roland 345, 346
Freudenberger, Rudolf 65
Fricke, Karl-Wilhelm 384
Frickel, Thomas 386
Friebel, Thomas 371
Fried, Johannes 92
Friedman, Russell L. 121
Friedmann, Jonas 41
Friedrich der Weise 192
Friedrich Wilhelm III. 287–292, 296, 302
Friedrich, Johannes 57, 58
Fries, Heinrich 275
Frischmuth, Bärbel 34
Froböß, Georg 288
Frühwirth, Andreas 307, 314, 316
Fuchs, Jürgen 384
Fuchs, Ottmar 66
Fuhrmann, Horst 272, 278
Fuhrmann, Manfred 74

Gál, Gedeon 118
Galerius 105
Galindo, Florencio 66
Gallicet Calvetti, Carla 221
Gallio 66–68
Gallus, Nikolaus 214, 216, 217
Gamaliel 54
Gams, Pius 276
Gandillac, Maurice de 126
Gardiner, Stephen 259
Garin, Eugenio 251
Geck, Albrecht 280
Geißler, Heinrich 217
Gelmi, Joseph 319
Gemünden, Petra von 59, 69
Georg von Sachsen 198
Gerber, Uwe 334
Germanicus 100, 102
Gestrich, Andreas 370
Gibert, Pierre 225
Gilly, Carlos 221, 239
Gilmont, Jean-François 226
Gladstone, William Ewart 281, 282, 284
Goeters, J. F. Gerhard 287, 288, 290, 292
Goethe, Johann Wolfgang 336
Goertz, Joachim 392
Gogarten, Friedrich 331
Goldast, Melchior 151
Gollwitzer, Helmut 370
Gomesz-Heras, José 323
Göring, Herrmann 334
Gotthard, Axel 200
Goya, Francisco 180
Grabmann, Martin 114
Graf, Friedrich Wilhelm 197
Graf, Gerhard 201
Grashoff, Udo 383, 384, 397
Gray, Floyd 31
Gregor der Große 124, 278
Gregor VII. 92, 147
Gregor XVI. 304
Gregorio, Gil 161
Gremmels, Christian 332, 334, 336
Grenzmann, Ludger 157
Grill, Rupert 307
Grisebach, Eberhard 329
Groß-Albenhausen, Kirsten 74, 85, 88
Groys, Boris 40
Grunert, Frank 183
Guardini, Romano 42
Gueunier, Nicole 225
Guggisberg, Hans Rudolf 221, 222, 225, 229, 230, 239
Guillaume de Paris 142
Günther, Gottfried 379, 384, 386, 387, 391
Guyot, Peter 96

Haase, Norbert 364

Habermehl, Peter 78
Habsburg, Karl von 361
Hadrian 65
Hadrian VI. 173, 252
Hage, W. 226
Hagmann, Stuart 378
Haller, Karin 362
Hallett, P. E. 253
Hammelsbeck, Oskar 392
Hanisch, Ernst 364
Hanke, Lewis 158
Hardenberg, Karl August Fürst von 290
Häring, Bernhard 246, 305
Harnack, Adolf von 285, 286, 311
Harnack, Axel von 286
Harpsfield, Nic(h)olas 254, 261, 264, 265
Hartmann, Wilfred 92
Hartweg, Frédéric 374, 375
Hartwig, C. 55
Hase, Hans Christoph von 218, 328
Hasenfuß, Josef 316
Hasler, Bernhard 322
Hasse, Hans-Peter 216
Hauerwas, Stanley 49
Hauptmann, Peter 293
Hausberger, Karl 273, 307, 316, 317
Hauschild, Wolf-Dieter 205, 285, 288–292, 311
Hauschildt, Friedrich 301
Hausrath, Adolf 193
Havel, Vaclav 374, 375, 398
Haye, Thomas 157
Hecker, Isaac Thomas 317
Heer, Friedrich 357
Hefele, Carl Joseph von 285, 306, 322
Hegel, Georg W.F. 31–34, 36–38, 41, 45, 50, 164
Heidegger, Martin 329, 330, 340
Heijden, Maarten van den 111
Heil, Christoph 303
Hein, Rudolf B. 245–267
Heinrich IV. 92
Heinrich VIII 245–267
Heinrich, Hans Peter 253, 254, 259–263, 265
Helding, Michael 204
Hellegouarch, Joseph 74
Hengstenberg, H. E. 340
Henkel, Nikolaus 157
Henkys, Reinhard 373, 374
Henri de Valois 227–229, 231
Herbers, Klaus 92
Herodes 52, 102
Herodot 226
Herring, George 280
Herrmann, Gottfried 287
Herrmann, Johannes 207, 219
Herrmann, Wilhelm 304, 305
Hervaeus Natalis (Hervé de Nédellec) 121–144
Herzer, Jens 63
Hidber, Bruno 273
Hieronymus 124
Hilarianus 78
Hilarius Pictaviensis 130
Hildebrandt, Franz-Reinhold 301
Hildebrandt, Joachim 386, 390
Hintikka, Jaakko 40
Hirsch, Emanuel 189, 190, 201
Hitler, Adolf 14, 15, 49, 325, 334, 337, 357, 365, 392
Hödl, Ludwig 114, 136
Hoffmann, Carl A. 201
Hoffmann, Ernst 42, 201
Holl, Adolf 357
Holl, Karl 201, 294, 331
Homann, Eckhard 146
Honecker, Erich 380
Honnefelder, Ludger 295
Hopf, Friedrich W. 300
Hoping, Helmut 129, 185
Höppner, Reinhard 384
Horsley, Richard A. 58
Horst, Ulrich 116, 129, 157, 172
Hösle, Vitorio 160
Houtin, Albert 310
Huber, Wolfgang 394
Hühn, Lore 48
Hulst, Maurice d' 309
Hümmeler, Hans 364, 365
Hummer, Karl-Joseph 393
Hund, Johannes 208
Hünermann, Peter 129, 185, 306, 320, 323
Hus, Jan 82

Iacoangeli, Roberto 88
Iannarone, Reginaldo Agostino 164
Imkamp, Wilhelm 307
Innozenz IV. 169, 170
Iribarren, Isabel 121, 143, 144
Isabella von Kastilien (Isabel) 159, 164, 257
Isensee, Josef 13

Jacob, Günter 189, 298, 372
Jacobi, Friedrich Heinrich 32
Jägerstätter, Franz 14, 15, 351–368
Jägerstätter, Franziska 360, 364–367
Jägerstätter, Rosalia 365
Jakob von Lausanne 123
Jakob von Metz 124
James, William 35

Jaspers, Karl 49
Jesu(s) 24–26, 37, 43, 51–54, 58, 63, 66–68, 71, 75, 78, 79, 95, 96, 101, 102, 125, 127, 128, 150, 152, 179, 294, 301, 311, 314, 319, 335, 336, 339, 366, 378, 381, 391–394, 396, 398
Johann Friedrich der Ältere 206, 213
Johannes (Apostel) 51–53
Johannes Chrysostomus 84
Johannes de Polliaco 136
Johannes Paul II. 23, 26
Johannes von Neapel 122, 123
Johannes XXII. 115, 123, 143, 149, 150
John a Wood 263
Josuttis, Manfred 392, 394
Judas 128, 206
Judex, Matthias 217
Julius II. 258
Jung, Martin 305
Jürgens, Henning P. 203–220
Jürgensen, Kurt 88
Justenhoven, Hans-Gerd 157
Justin der Märtyrer 103, 104

Kaegi, Werner 221, 222
Kamtekar, Rachana 31
Kant, Immanuel 31, 32, 36, 41, 42, 48, 395
Karl V. 160–165, 171, 173, 183, 189, 193, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 258
Karl von Valois 143
Karobath, Josef 354, 355, 360
Käsemann, Ernst 57
Kasten, Helmut 97
Katharina von Aragon 256–260, 262
Katscher, Friedrich 358
Kaufmann, Ekkehard 193
Kaufmann, Thomas 157, 208–210, 215
Kaye, Joel 142
Keller, Hans-Erich 226
Kellner, Eduard Gustav 288
Kelsen, Hans 352
Kelsos 73–82, 96
Kempner, Benedicta Maria 392
Keresztes, Paul 65
Kessel, Eberhard 193
Kezbere, Ilze 69
Kiefl, Franz Xaver 307, 308, 314, 315
Kienast, Dietmar 64
Kierkegaard, Søren 34, 37, 40
Kirchschläger, Walter 69
Kirn, Paul 193
Kittsteiner, Heinz Dieter 41, 83, 84
Kiunke, Martin 288, 293, 294
Klän, Werner 287, 288, 293, 294, 296–301
Klapzynski, Gregor 308
Klauck, Hans-Josef 68
Klaus von der Flüe 353
Klausnitzer, Wolfgang 275
Klein, Richard 96
Kleinburg, Georgius (Castellio) 222
Kleinert, Paul 195
Klier, Freya 379, 387, 391
Knöpfler, Maria 272
Kobell, Luise von 277
Koch, Hugo 308
Koch, Josef 121–124, 133, 143, 144
Koch, Ludwig 319
Koch, Wilhelm 307
Koetschau, Paul 75
Kohl, Hans 216
Köhler, Oskar 285
Kohn, Jerome 48
Kohnle, Armin 189–202, 205
Kolb, Frank 87
Kolb, Robert 212, 216
Komerstadt, Georg von 206, 207
Komonchak, Joseph 323
König, Franz 353
Konstantin der Große 84, 105
Kortekaas, G.A.A. 105, 106
Kosch, Wilhem 277
Koschorke, Klaus 158, 159
Koselleck, Reinhard 353, 354
Kötting, Bernhard 101
Krampitz, Karsten 379, 380, 382, 384, 385
Kranz, Erich 398
Krauter, Stefan 55–57, 60
Kreil, Werner 357
Kremer, Jacob 69
Kreon 81
Kress, Hartmut 299
Kreutzberg, Heinrich 360, 364
Kreyssig, Lothar 371
Kristeller, Paul Oskar 250
Krötke, Wolf 372
Krüger, Elmar 146, 147
Krüger, Friedhelm 190, 191
Krummacher, Friedrich Wilhelm 371
Krusche, Werner 373, 380, 385, 387, 388, 391, 395, 396
Kügler, Joachim 56
Kühn, Johannes 199
Kühn, Werner 71
Kuhrt, Eberhard 376
Kunze, Rainer 376
Kurschat, Andreas 389
Kuske, Martin 335

Lagrange, Marie-Joseph 307, 318–322, 324
Lambert, Malcolm D. 116

Lambertini, Roberto 111–120, 140
Lampe, Reinhard 397
Lanata, G. 105
Landersdorfer, Anton 277
Langlois, Claude 310, 319
Laplanche, François 309–311, 319
Larcher, Gerhard 303
Laros, Matthias 22, 304, 305, 324
Las Casas, Bartolomé de 157, 159–162, 172, 173, 178–187
Latimer, William 255
Latk, Klaus Reiner 380
Laube, Stefan 201
Lauriola, Giovanni 140
Laux, Stephan 205
Lawinky, Thomas 383
Lec, Stanislaw Jerzy 369
Lecler, Joseph 222
Lee, Edward 259
Leeb, Rudolf 361
Lefevre d'Etalpes 226
Lehmann, Max 193
Leich, Werner 374
Lenz, J. 340
Leo I. 130, 228
Leo X. 259
Leo XIII. 285, 319
Leppin, Hartmut 83–93
Leppin, Volker 10, 83, 145–155, 194, 196, 200, 206
Lettieri, Gaetano 228
Leymarie, Michel 31
Lichtenberg, Bernhard 362
Liebing, Heinz 226, 229, 231, 233, 235
Lies, Jan Martin 208
Linacre, Thomas 255
Lindner, Bernd 383
Livingstone, Elizabeth A. 103
Livius 54, 66, 70, 71
Lochner, Siegfried 361–363
Loewe, Hartmut 380
Lohse, Bernhard 189–191, 196, 197, 201, 219, 294, 299
Lohse, Eduard 57
Loisy, Alfred 303, 307–313, 317–319, 321, 323, 324
Lona, Horacio E. 74–77, 79, 96
Loose, Helmuth N. 247
López, Gregorio 161
Lorenzen, Käte 277
Losada, Ángel 157, 173, 174, 177, 178
Losito, Giacomo 309–312, 323
Lotter, Michael 210, 213, 214, 216
Lowe, Elisabeth 125, 126, 131, 133
Lubac, Henri de 343
Lucan 56
Ludz, Ursula 48
Ludwig der Bayer 151, 159
Ludwig der Fromme 92, 93
Ludwig IX. 145
Ludwig, Frieder 158, 159
Luhmann, Niklas 17
Luise von Preußen 292
Lukas 52–54, 56, 57, 65–71
Lukes, Steven 33
Lütgendorf, Karl 357, 358
Luther, Martin 18, 152, 178, 189–202, 210, 212, 214, 217, 219, 229, 234, 259, 298–300, 327, 329, 336, 374
Lutterell, John 148, 149
Lutz-Bachmann, Matthias 157, 186
Luz, Ulrich 26

Machoczek, Ursula 206
MacLynn, Neil B. 85, 88
Madigan, Kevin J. 119
Maier, Anneliese 121
Maislinger, Andreas 354, 355
Major, Georg 207
Major, Johannes 159, 180
Makuch, Wasil 390
Malvenda, Pedro 204
Mann, Friedhelm 104
Manning, Edward 271, 273, 278, 282
Manselli, Raoul 114, 168
Mantl, Wolfgang 352
Maravall, José Antonio 183
Marc Aurel (Mark Aurel) 74, 96
Margaretha von Parma 163
Marianne (Schwägerin von Friedrich Wilhem III.) 296
Marius, Richard 253, 255, 261, 262, 264
Markus 320
Marlé, René 303
Marongiu, Antonio 182
Marquard, Odo 354
Marschler, Thomas 123
Marshall, John W. 58
Martial 64
Martin, Olivier 134
Martin, Raymond M. 122
Martina, Giacomo 273
Mary Tudor 257
Matěsić, Josip 209
Matter, E. Ann 142
Matthäus 25, 26, 320
Matthew, Henry Colin Gray 282
Matthias 128
Mau, Rudolf 287, 288, 290, 292, 370, 372, 393

Mausbach, Joseph 307
Maximus 84, 85, 91
Mayr, Rudolf 365
Mazo Karras, Ruth 142
Méchoulan, Henri 239
Meckel, Dietmar 379
Meckel, Ursula 388
Medici, Julius 173, 259
Medina, Miguel Angel 160
Mehlhausen, Joachim 205, 379
Meinhold, Gottfried 384
Meissner, Rudolf 194, 195
Meister Eckhart 148
Melanchthon, Philipp 203–220, 300
Melas, Evi 34
Merton, Thomas 356
Merzyn, Friedrich 370
Metzler, Josef 158
Metzner, Rainer 63
Miethke, Jürgen 111, 146, 149
Milán-Zaibert, Elzabeth 34
Mistral, Gabriela 185
Mitzenheim, Moritz 371–373
Moeller, Bernd 193, 194, 201, 276
Mokrosch, Reinhold 336
Molthagen, Joachim 65
Montagnes, Bernard 318–320
Montesino, Antón 160
Montfort, Basilius (Castellio) 222
Moore, Donald J. 356
Moos, Reinhard 351
Morales Padrón, Francisco 173
Morgain, Stéphane-Marie 136
Moritz von Sachsen 206, 207, 211, 219
Morus, Thomas (auch More, Moore) 13, 26, 245–267, 365
Moses 225, 237, 320
Müller, Anselm W. 40
Müller, Hanfried 372
Müller, Karl 195, 287
Müller-Enbergs, Helmut 379, 385, 398
Munier, Charles 104

Naldini, Mario 104
Nelson, Leonhard 34, 45
Nenning, Günther 357
Nero 56–58, 63, 65, 68, 70, 96
Nerva 64
Neuber, Karl 358
Neubert, Ehrhart 273, 378, 398
Neufeld, Karl Heinz 311, 339–349
Neuhold, David 10, 351–368
Neumaier, Otto 33
Neuner, Peter 272, 303, 311
Neuser, Wilhelm H. 288, 292
Newman, John Henry 22, 26, 27, 271–286, 304, 311
Neymeyr, Ulrich 103
Nickel, Rainer 96
Nicoletti, Michele 303
Niedhart, Gottfried 370
Nietzsche, Friedrich 42, 44, 45, 78
Nigg, Walter 246, 247
Niketes 102
Nikolaus III. 116, 149, 150
Nipperdey, Thomas 289–291
Nissen, Ulrik 327
Norfolk (Herzog von; Adressat Newmans) 22, 281, 282, 285
Nowak, Kurt 291, 385

O'Brien, David J. 317
O'Meara, Dominic 31
Oexle, Otto Gerhard 136
Offler, H. S. 151, 152
Olivétan, Pierre Robert 226
Olivi, Petrus Johannes 111, 113–120
Olson, Oliver K. 209
Onnasch, Martin 377, 379, 391
Oporinus, J. 222, 225, 226, 235
Orbán, A. P. 98
Origenes 73–82, 96
Orosius 57
Oseguera, Joan de 165
Osiander, Andreas 205, 208
Ovid, Publius Naso 56, 69, 70

Pabst, Walter 389
Paciocco, Roberto 111
Pagden, Anthony 157, 159, 161
Pagel, Gerd 384
Palach, Jan 390
Palacios Rubios, López de 161
Panegyricus 64, 70, 71
Paolazzi, Carlo 113
Pappe, Otto 386
Pascal, Blaise 304
Pasnau, Robert 111
Patera 75, 78
Pattin, Adriaan 137
Paul III. 162, 169
Paul VI. 305, 358
Paulus 55–63, 67, 69–71, 81, 87, 95, 96, 232, 234
Paz, Matías de 161
Peckham, Johannes 116
Pélagaud, Elysée 79
Pelinka, Anton 360
Peñafiel, Jerónimo de 162
Pereña, Luciano 164

Pérez Fernández, Isacio 178, 179
Perpetua 78, 81
Pesch, Rudolf 55, 67
Peters, Christian 205
Petrácek, Tomáš 320, 322
Petrarca, Francesco 251
Petrus 51–54, 59, 63, 65, 66, 68, 128, 135, 137, 145, 158, 275
Petrus de Palude (Peter of Palude, Pierre de la Palud) 121–123, 136
Petrus Lombardus 126
Pettelkau, Egon 371
Pflug, Julius von 204, 211, 212
Phileas 105, 106
Philebos 43
Philipp Arabs 84
Philipp der Schöne 121, 136, 140, 142, 143, 145
Philipp II. 158, 162
Philipp IV. 134
Philipp VI. 134, 143
Philo 59, 64
Pichler, Karl 75
Pico della Mirandola, Giovanni 251–254, 264
Pietschmann, Horst 177
Pilatus 52
Pils, Susanne Claudine 361
Pio, Alberto 178
Piron, Sylvain 111, 114, 115, 119
Pius V. 162
Pius IX. 273–275, 281, 304, 322
Pius X. 311, 312, 319, 320, 322
Pius XI. 306, 323
Pizarro, Francisco 161, 164, 178
Plath, Uwe 222
Platon 33–37, 39, 40, 42–45, 48, 54, 74, 103, 104
Plinius der Jüngere 64–66, 70, 71, 97, 98
Plümacher, Eckhard 54
Plummer, Alfred 281, 285
Plutarch 104
Pöhlmann, Wolfgang 57, 58
Poidinger, Günther 358
Pole, Reginald 259, 264
Polykarp 98, 99, 101–103
Polyneikes 81
Pomponazzi, Pietro 172
Popkin, Richard 221, 239
Potestà, Gian Luca 112
Poulat, Emile 309, 310
Preger, Wilhelm 209
Preuß, Hans 196
Prévost, André 247
Priska 57, 62
Protagoras 33, 35
Protarchos 43
Przywara, Erich 285

Quezada, Jaime 185
Quintus 100, 102

Rabe, Horst 203, 204
Radeke, Christian 382, 383, 396
Rampolla del Tindaro, Mariano 319
Rauhut, Michael 377
Rausch, Heinz 182, 222
Rauschen, Gerhard 104
Rebart, Thomas 217, 218
Reichert, Angelika 65
Reichert, Benedictus Maria 122
Reimann, Brigitte 376
Reiner, Hans 83
Reinhard, Wolfgang 163, 177, 186
Reinhardt, Volker 163
Reinisch, Franz 360, 362
Renaud d'Aubigny 141
Rendtorff, Trutz 372
Reusch, Franz Heinrich 278
Reuter, Fritz 189, 192, 198
Reuter, Hans-Richard 327
Reynolds, Ernest Edwin 253, 255, 259–262
Rhau, Georg 216–218
Rich, Richard 265, 266
Richard, François de la Vergne 312
Richter, Alexander 384, 387, 393
Richter, Edelbert 394
Ricuperati, Giovanni 239
Ridley, Jasper 255–259, 262
Riedl, Alfons 15, 356, 364
Ries, Markus 285
Ritter, Adolf Martin 96
Ritter, Werner H. 56
Rival, Paul 255, 257, 258
Roberts, Thomas 356
Rödinger, Christian 208, 210, 212–215
Roest, Bert 111
Rogers, John 209, 261–265
Rogge, Joachim 298
Romain, Raymond 141
Ronchey, Silvia 98
Roper, Margaret 263, 264
Roper, William 253–255, 259, 260, 263, 264, 266
Rosenberg, Veit 34
Rossini, Orietta 111
Rossum, Wilhelm Marinus van 310
Roth, Gerhard 394
Rothe, Aribert 379
Rotondò, Antonio 239

Roubaud, Jacques 225
Ruff, Mark E. 361
Rufin(us) 87, 89
Rüter, Martin 326

Sabrow, Martin 389
Salomo(n) 53, 237
Saltin, Günther 339
Salvadori, Stefania 221–243
Sartiaux, Félix 310
Sasse, Hermann 300
Sattoli, Francesco 318
Sauer, Victor 309
Schabel, Chris 121
Schacht, Ulrich 395
Schaezler, Constantin von (Schäzler, Constantin von) 278, 279, 316, 323
Schäfer, Bernd 370
Schaper, Edzard 82
Schatz, Klaus 274, 275, 279, 284
Schau, Günter 382
Scheele, Paul-Werner 316
Scheffczyk, Leo 323
Scheibel, Johann Gottfried 289, 291, 293, 294, 299, 302
Scheiber, Lutz 384
Scheible, Heinz 206, 210, 219
Schell, Herman 307, 316–318, 321, 324
Schepers, Judith 314, 318, 320
Scherr, Georg von 277–279, 286
Scheuer, Manfred 352, 353, 360, 365–368
Schilling, Heinz 201
Schilling, Johannes 193
Schilling, Walter 377
Schirmer, Ruth 264
Schirmer, Walter F. 264
Schlager-Weidinger, Thomas 352
Schlegel, Karl Wilhem Friedrich 32, 34
Schleiermacher, Friedrich W. 290, 297, 394
Schlink, Eduard 299, 300
Schmidt, Eberhard 387
Schmidt, Karl Matthias 51–71
Schmitt, Charles B. 250
Schmutzler, Georg-Siegfried 374
Schneider, Gerhard 53
Schneider, Hans-Otto 208
Schneider, Reinhold 73, 82, 292
Schnelle, Udo 56
Schnitzer, Joseph 314, 317
Schockenhoff, Eberhard 13–27, 55, 294, 295–298, 362, 363
Scholl, Sophie 246
Schöllgen, Georg 98, 307
Scholten, Clemens 98
Scholz, Richard 146
Schönborn, Christoph 353
Schönfeld, Andreas 137
Schönherr, Albrecht 372, 374, 375, 388, 393
Schorlemmer, Friedrich 397
Schorn-Schütte, Luise 205
Schragl, Friedrich 284
Schreiber, Stefan 55, 58, 59, 62, 63
Schröder, Richard 384
Schüller, Bruno 248
Schulte, Günther 205
Schulte, Johann Friedrich von 284, 285
Schultze, Harald 379–381, 383–385, 388–391, 393, 396, 397
Schulz, M. W. 376
Schulze, Rudolf 387
Schumacher, Eckhard 34
Schwabeneder, Josef 15, 356, 364
Schwarz, Ludwig 361
Schwarz, Reinhard 199
Schwedt, Herman H. 305, 308
Schweidler, Erich 380
Schwier, Helmut 64
Scott, James C. 58
Seckler, Max 307, 323
Seeger, Pete 378
Seelmann, Kurt 183
Seidel Menchi, Silvana 222
Seiler, Jörg 304
Seiterich, E. 340
Selge, Kurt-Victor 189, 193, 194, 197
Semeria, Giovanni 319
Seneca, Lucius Annaeus 56, 59, 60
Senestrey, Ignatius 273
Sepúlveda, Juan Ginés de 157, 172–187
Servet, Michael 222, 231, 239, 241–243
Sextus Aurelius Victor 74
Sgraja, Franz 372
Sharp, Gene 384
Shields, Christopher 40
Sicken, Bernhard 205
Sickenberger, Otto 303, 304
Siebenrock, Roman 272, 275, 285
Sievernich, Michael 157, 172, 181
Sikes, Jeffery G. 151
Silomon, Anke 393
Simeon (Lady, Adressatin Döllingers) 281
Simoncioli, Feliciano 118
Simonutti, Luisa 239
Sindermann, Horst 393
Siwiec, Ryszard 390
Skupien Dekens, Carine 225, 235
Smolinsky, Heribert 201
Sohn-Kronthaler, Michaela 303
Sokrates (Socrates) 13, 14, 16, 31–50, 54, 87, 104, 106, 246

Solère, Jean-Luc 124
Soosten, Joachim von 325
Sophokles 54, 81
Soto, Domingo de 172, 173, 182, 185, 204
Sozomenus 87
Speer, Albert 49
Speer, Andreas 157
Speigl, Jakob 65
Sperl, Gerfried 357
Spinoza, Baruch 39
Spitta, Philipp 392
Sprute, Jürgen 40
Staats, Reinhart 328
Stamm-Kuhlmann, Thomas 288, 292, 293, 296
Starkey, Thomas 259
Steck, Odil Hannes 95
Steffensky, Fulbert 356
Steichele, Anton von 279
Stein, Edith 340
Stein, Karl Freiherr vom 290
Stekeler-Weithofer, Primin 34
Stella, Prospero T. 123
Stephanus 342
Stierle, Karlheinz 354
Stirner, Max 34
Stock, Wolfgang 379
Stokesley, John 257, 259
Stolpe, Manfred 380
Stoltenberg, Gerhard 88
Strasser, Isa 358, 365
Stritzky, Maria Barbara von 105
Strohm, Christoph 393
Stüben, Joachim 157
Stuhlmacher, Peter 57, 58
Suárez, Francisco 183
Sueton 56–58, 64, 68
Swiderski, Edward 31

Tabarroni, Andrea 116
Tacitus 56–58, 64, 96
Tautz, Lothar 379, 382, 383, 396
Tennemann, Wilhelm Gottlieb 36
Tertullian 78, 100, 101
Theil, Jürgen 382
Theißen, Gerd 55, 59
Theobald, Michael 61
Theodoret 87, 281
Theodosius der Große 83–93
Thibaudet, Albert 31
Thomas Chambers, Bettye 226
Thomas von Aquin 20, 21, 26, 27, 111, 116, 121–127, 135, 137, 138, 144, 146, 162, 190, 247, 253, 263, 285, 305, 306, 323, 362
Thraede, Klaus 65
Tierney, Brian 130, 131, 136, 151
Tietz, Christiane 325–337
Tillmann, Fritz 307
Timann, Johann 208
Timotheus 232
Tiwald, Markus 95
Todeschini, Giacomo 116
Todorov, Tzvetan 158
Tödt, Ilse 326, 327, 335
Toovey, James 311
Trajan 63–66, 71, 97
Trincia, Luciano 319
Troeltsch, Ernst 45, 197
Trottmann, Christian 143
Tunstall, Cuthbert 259, 264

Ubertino von Casale 112, 115
Uhl, Heidemarie 354
Uhrig, Christian 105
Ulbricht, Walter 373
Ullathorne, William Bernard 272, 280, 284
Ulrich, Bernd 370

Vaatz, Arnold 382
Valdés, Fernando de 174
Valentinian II. 84
Valkhoff, Marius 223, 224
Van den Eijnden, Jan 116
Van der Woude, Sape 221, 222, 239
Vanderjagt, Arie Johan 134, 135
Vasoli, Cesare 227
Vaughan Hitchock, Elsie 253, 254
Vecchio, Antonio 88
Vehus, Hieronymus 198
Velsius, Justus 239
Verner, Paul 375
Vernon, Mark 33
Vernooij, Joop 310
Vespasian 235
Viciano, Albert 281
Vidal, Jean-Marie 143
Vidal, Marciano 305
Vigouroux, Fulcrand 309, 319
Vijgen, Jörgen 123
Villa, Dana R. 48
Vincencius 177
Vitoria, Francisco de 157, 163–173, 176, 178, 182, 183, 185–187
Vives, Jean Louis 255
Vocelka, Karl 361
Voderholzer, Rudolf 352, 366
Vollnhals, Clemens 382
Voltaire 78

Wagner, Kristina 59

Waldenfels, Hans 181
Wallerstein, Immanuel 157, 185, 186
Walter, Hans 213
Walter, Peter 305
Walz, Angelus 307
Wangemann, Hermann Theodor 288
Wappler, Klaus 289, 291, 296, 297
Wartenberg, Günther 198, 201, 205, 207, 211, 214–216, 219
Wartenberg, Roxane 206
Waschbüsch, Andreas 209, 210
Weber, Christoph 306, 313
Weinfurter, Stefan 92
Weinhardt, Joachim 304
Weinzierl, Kurt 357
Weiß, Albert Maria 321, 322, 324
Weiß, Otto 303–324
Weissenrieder, Annette 69
Weitlauff, Manfred 272, 285, 304, 307
Welzel, Hans 46
Wendt, Friederike 69
Wenz, Gunther 272, 311
Wey, Joseph 153
Widl, Maria 66
Wiegand, Friedrich D. 322
Wieland, Franz Sales 313–316, 321, 324
Wieland, Konstantin 313–316, 324
Wiesner, Marco 379
Wigand, Johannes 217
Wilckens, Ulrich 57, 58
Wilhelm von Nogaret 146
Wilhelm von Ockham 111, 135, 145–155
Winkelbauer, Thomas 361
Winter, Christian 201
Winter, Friedrich 301
Wittneben, Eva Luise 115
Wlosok, Antoine 97
Wohlfeil, Rainer 191, 193
Wohlmuth, Josef 274
Wolbert, Werner 46
Wolf, Christa 376
Wolf, Hubert 291, 306, 308, 318, 320, 323
Wolf, Jean-Claude 31–50
Wolgast, Eike 205
Wolsey, Thomas 256, 257
Wolter, Hans 198
Woronowicz, Ulrich 398, 399
Wrede, Adolf 194
Wurm, Alois 307

Xenophon 43

Zachuber, Gerhard 387
Zahn, Gordon 356–358, 360, 364, 366
Zambarbieri, Annibale 319
Zanini, Italo Roberto 319
Zapletal, Vincent 320, 322
Zecchini, Giuseppe 84
Zerfaß, Rolf 66
Ziebarth, Dieter 379, 380, 384, 385
Ziemer, Christof 396
Zschoch, Hellmut 201, 202

# Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

*Baumeister, Theofried*: geb. 1941, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, seit Ende 2009 emeritiert.

*Bischof, Franz Xaver*: geb. 1955, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

*Conforti, Patrizia*: geb. 1968, Dr. phil., Lic. theol., Assistentin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

*da Silva, Gilberto*: geb. 1965, Dr. theol., Professor für Historische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, Deutschland.

*Delgado, Mariano*: geb. 1955, Dr. phil., Dr. theol., Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

*Dietrich, Christian*: geb. 1965, Dr. theol., Pfarrer in Nohra bei Weimar.

*Emmenegger-Sieber, Gregor*: geb. 1972, Dr. theol., Lehr- und Forschungsrat für lateinische Patristik und alte Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

*Hein, Rudolf B.*: geb. 1967, Dr. theol., Habilitand und Dozent am Lehrstuhl für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

*Jürgens, Henning P.*: geb. 1965, Dr. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Geschichte, Mainz, Abt. Abendländische Religionsgeschichte.

*Kohnle, Armin*: geb. 1960, Dr. theol., Direktor am Institut für Kirchengeschichte an der Theologische Fakultät der Universität Leipzig.

*Lambertini, Roberto*: geb. 1958, Laureato in Filosofia, Dottore di ricerca in storia medievale, professore di Storia Medievale presso l'Università degli Studi di Macerata.

*Leppin, Hartmut*: geb. 1963, Dr. phil., Professor für Alte Geschichte an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.

*Leppin, Volker*: geb. 1966, Dr. theol., Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

*Neuhold, David*: geb. 1976, Mag. theol., Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Neuere und Mittlere Kirchengeschichte, Universität Freiburg/Schweiz.

*Neufeld, Karl Heinz*: geb. 1939, Dr. phil., Dr. theol., em. Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

*Salvadori, Stefania*: geb. 1981, Dr. phil., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz.

*Schmidt, Karl Matthias*: geb. 1970, Dr. theol., Oberassistent am Departement für Biblische Studien der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

*Schockenhoff, Eberhard*: geb. 1953, Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

*Tietz, Christiane*: geb. 1967, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz.

*Weiß, Otto*: geb. 1934, Dr. phil., ehemaliges Mitglied des Istituto Storico Redentorista in Rom.

*Wolf, Jean-Claude*: geb. 1953, Dr. phil., Professor für Ethik und politische Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz.