

Gewaltpathologien in der Christentumsgeschichte und ihre Überwindung – Überlegungen im Anschluss an die „Regensburger Rede“ von Papst Benedikt XVI.

von Mariano Delgado*
Universität Freiburg, Schweiz

In der Regensburger Rede vom 12. September 2006¹ zitierte Papst Benedikt XVI. bekanntlich den gelehrten byzantinischen Kaiser Manuel II. Palaeologos, der wohl 1391 sich, wie der Papst betont, „in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen [muslimischen] Gesprächspartner“ wandte: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“. Die Empörung über dieses Zitat war in der islamischen Welt so groß, dass Benedikt XVI. dem offiziellen Text seiner Rede diese Anmerkung beifügte: „Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefasst worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, dass der Leser meines Textes sofort erkennen kann, dass dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer großen Religion gebührt. Bei der Zitation des Texts von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinzuführen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.“

Bei einer Diskussion über das Gewaltpotential der Religionen wären christliche Vertreter schlecht beraten, wenn sie sich mit einem beherrschenden Ton daran beteiligten. Mit dem Kirchen- und Religionshistoriker Ernst Benz ist festzuhalten: „Weder der Islam noch der Buddhismus noch der Hinduismus haben auch nur entfernt so viele Menschen um ihres Glaubens willen getötet wie die christlichen Kirchen.“² Künstler wie der Mexikaner José Clemente Orozco haben dieses Bewusstsein sehr drastisch ausgedrückt: Wenn Christus zurückkäme, würde er als erstes das Kreuz zerstören, weil Christen unter diesem Zeichen eine Spur der Gewalt in der Geschichte hinterlassen haben („Christus zerstört sein Kreuz“ – Öl auf Leinwand). Aus der Christentumsgeschichte kann man aber lernen, wie bestimmte Gewaltpathologien mit Hilfe der theologisch-philosophischen Vernunft und der säkularen Rechts- und Staatsentwicklung überwunden worden sind. Und diese selbstkritische Sicht können und sollen Christen in den interreligiösen Gewaltdiskurs selbstbewusst einbringen.

Krieg nach biblischer Vorlage

Dass man sich auf die Bibel nicht zur Rechtfertigung von aggressiver Gewalt berufen kann, ist heute Konsens in der christlichen Exegese. Aber es war nicht immer so. Im 16. Jahrhundert

¹ http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

² Ernst Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5), Wiesbaden 1961, S. 64.

bemühte der Humanist Juan Ginés de Sepúlveda das Argument des Unglaubens oder des Götzendienstes der Indianer, um ihre kriegerische Eroberung zu rechtfertigen. Krieg aufgrund der Religionsverschiedenheit war ein Novum in der Kirchengeschichte. Daher verwies er auf die Bibel, vor allem auf das Buch Deuteronomium. Er glaubte, dass gewisse Bewohner des Gelobten Landes „ihrer Gottlosigkeit willen“ von Gott vertilgt wurden, wie es in Dtn 9,4 heisst. Und er meinte auch, dass andere Völker, die sich nicht in solchem Ausmass versündigt hatten, „aufgrund ihres Unglaubens und des Götzendienstes“ dem treuen Volk der Juden durch Krieg unterworfen wurden.

Die von Gott selbst bewirkte oder von ihm zugelassene Zerstörung der Völker Palästinas durch die hebräischen Heerscharen kann aus der Bibel nicht entfernt werden. Die „Blutrünstigkeit“ des eifersüchtigen Gottes bei dem Exodus und der Landnahme ist für viele liberale Zeitgenossen heute ein Grund, Kirche und Synagoge den Rücken zu kehren. Aufgrund dieser Texte vertritt Jan Assmann bekanntlich die These, dass der Monotheismus notwendig zu Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt führe. Moderne Theologen versuchen diese Texte zu relativieren, indem sie mit einer historisch-kritischen Lektüre darauf hinweisen, dass etwa die altisraelitische Landnahme viel weniger gewaltsam war, als berichtet wird, ja, dass viele Gewaltstellen der literarischen Gattung der nationalen Legendenbildung und des Mythos angehören. Oder sie halten sie, so Erich Zenger und Othmar Keel, für Ausdruck eines „unreifen, nicht wirklichen Monotheismus“. Dieser komme dann im Deuterocesaja vor und sei als Völker verbindend zu charakterisieren. Das Ganze sei Teil der religionshistorischen „Entwicklung“ im Gottesgedanken.

Bartolomé de Las Casas konnte damals auf diese Erkenntnisse moderner Exegese nicht zurückgreifen; und dennoch verrät seine Antwort auf die Argumente Sepúlvedas, dass man das Unbehagen an den Blutbädern im Namen Jahwes auch mit den Mitteln der damaligen, eher allegorischen Bibelauslegung auffangen konnte: Die – entweder von Gott selbst ausgeführte oder von ihm angestiftete – unverhältnismässige Gewalt gegen die Ägypter und die Kanaanäer war für Las Casas eine rätselhafte, der Vernunft und der Theorie des gerechten Krieges widersprechende Tat des allmächtigen Gottes, über die wir, wie er mit Augustinus meinte, staunen, aber die wir keineswegs nachahmen sollten (*admirari, sed non imitari*).

Willkürlicher Krieg aus Gier nach Macht

Eroberungskriege zur Gewinnung von Lebensraum oder aus Gier nach Macht waren stets verpönt – und doch sind die meisten Kriege damals wie heute aus diesem Grund geführt worden. Die Theorie des „gerechten Krieges“ geht von der grundsätzlichen Betrachtung des Krieges als „Übel“ aus und versucht, den Krieg der Willkürlichkeit zu entziehen, ihn einzudämmen, nicht zu fördern: Ohne ein sicher feststehendes, schwerwiegendes und von Dauer erlittenes Unrecht ist ein Krieg nicht gerechtfertigt – so Augustinus, der auf die stoische Lehre vom gerechten Krieg zurückgriff. Thomas von Aquin brachte die drei Kriterien für einen gerechten Krieg, die sich bei Augustinus verstreut finden, in die von da an übliche Reihenfolge: *legitime Autorität, gerechter Grund und rechte Intention*. Wenn ein Unrechtstäter oder Aggressor und andere, die zur Nachahmung neigen, nur so von weiteren Sünden abgeschreckt werden können, muss das Übel eines Krieges in Kauf genommen werden.

Im 16. Jh. haben die Theologen und Juristen von Salamanca (vor allem Francisco de Vitoria) weitere Kriterien für den gerechten Krieg eingeschärft: Verhältnismässigkeit der kriegerischen Aktion (*proportionalitas*) und Aussicht auf Erfolg, d.h. auf eine bessere Situation danach als vorher; letztes Mittel (*ultima ratio*), um dem Schaden ein Ende zu bereiten, nachdem sie sich alle

anderen Mittel als undurchführbar oder wirkungslos erwiesen haben; und dass im Krieg sowie im Umgang mit den Besiegten und Gefangenen auch das Recht bzw. das sittliche Gesetz weiterhin gilt (*ius in bello*), so dass nicht alles erlaubt ist. Dieses letzte Prinzip, auf dem Boden des Christentums entstanden, hat zu den Genfern Konventionen geführt.

Krieg zur Glaubensverbreitung

In der Kirchengeschichte finden wir auch die Konstruktion eines „Missionsrechts“. Darunter verstand man im Mittelalter das Recht auf die Sicherung der Glaubenspredigt auf der ganzen Welt – also das Recht der Glaubensboten zur Verkündigung des Evangeliums, und sei es unter dem Schutz christlicher Waffen, nicht das Recht, Andersgläubige zum Anhören der Predigt oder zur Bekehrung zu zwingen. Im Zusammenhang mit der Eroberung und Evangelisierung der Neuen Welt spielte die Sicherung dieses Missionsrechts auch eine wichtige Rolle bei der Rechtfertigung einer schrittweisen Inbesitznahme indianischer Territorien.

An die Reziprozität, d.h. an das Recht anderer Religionen zur Mission in christlichen Ländern dachte man nicht. So wurde daraus eine Einbahnstrasse zur christlichen Evangelisierung und Eroberung der Welt. In seinem Dekretalkommentar bekräftigte Papst Innozenz IV. 1243 die Verpflichtung der Heiden zur Zulassung christlicher Missionare, zugleich aber verneinte er, dass christliche Herrscher ihrerseits verpflichtet wären, etwa Verkünder des „betrügerischen“ Islam zuzulassen: „Man darf über jene nicht in gleicher Weise urteilen wie über uns, da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist.“³

Die katholische Kirche dachte noch am Vorabend des II. Vaticanums in den Koordinaten des „Missionsrechts“. Denn 1948 wurde in *La Civiltà Cattolica* die Meinung vertreten, dass Religionsfreiheit nur der wahren Religion, d.h. dem katholischen Glauben, zustehe. Beim Konzil löste sich die Kirche auch von dieser Pathologie ab. Sie ist seitdem bekanntlich eine eifrige Verteidigerin der Religionsfreiheit, die Johannes Paul II. Voraussetzung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern, immer wieder nannte. Diese Pathologie konnte aber, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde klargestellt hat, erst mit Hilfe der philosophischen Vernunft und der säkularen Rechts- und Staatsentwicklung auf dem zweiten Weg überwunden werden, d.h. nach Aufhebung der Verschmelzung von Staat und Kirche im *Ancien Régime*.

Krieg zur Ketzerbekämpfung

Ähnliches gilt für den Abschied von der gewaltsamen Ketzerbekämpfung bis zur „Auslöschung“ der Ketzer im Flammentod für Zeit und Ewigkeit. Das Ketzerrecht – das letztlich eine paradoxe Übernahme des heidnischen römischen Rechts gegenüber den Verweigerern des Kaiserkultes durch die Kirche darstellt, obwohl die Christen zu den bevorzugten Opfern gehörten – geriet erst im 16. Jahrhundert wirklich in die Krise. Ausschlaggebend waren dabei der Genfer Prozess gegen den Spanier Miguel Servet und dessen Hinrichtung am 27. Oktober 1553.

Nachdem Servet 1553 in Vienne sein reifes Werk *Restitutio christianismi* in einer Auflage von 1000 Exemplaren gedruckt hatte und darin seine Hauptthese bekräftigte, man müsse vom

³ Wilhelm G. Grewe, *Fontes Historiae Iuris Gentium / Quellen zur Geschichte des Völkerrechts*. Bd. 1, Berlin/New York 1988, S. 350.

dogmatischen Trinitätsglauben Abschied nehmen und das Christentum auf die ursprüngliche biblische Grundlage zurückführen, machte ihm der Bischof von Vienne den Inquisitionsprozess. Servet ergriff am 13. August 1553 die Flucht nach Genf, nicht ahnend, dass er damit vom Regen in die Traufe kam. Calvin entdeckte ihn beim Sonntagsgottesdienst und liess ihn sofort verhaften und der Häresie gegen das Trinitätsdogma und die Gottheit Jesu Christi anklagen. Besonders interessant ist, dass während des Prozesses Servets Haltung zu den Juden, dem Koran und den Muslimen eine besondere Rolle spielte. Ob er vielleicht jüdischer Herkunft sei, warum er den Koran gelesen habe und ob er nicht wüsste, dass seine Thesen für Juden und Türken vorteilhaft seien, weil er die Gottheit Christi mit ihren Argumenten zu widerlegen versuche. Vor der Verurteilung liess sich Calvin die Unterstützung der anderen reformierten Kirchen der Schweiz zusichern, so dass Servets Hinrichtung nach der „mimetischen Theorie“ von René Girard als „Gründungsmord“ des Schweizer Protestantismus zu sehen wäre.

Servets Tod entfachte die erste (vor)moderne Toleranzdebatte um die Meinungsfreiheit in religiösen Dingen. Ob es also rechtens sei, Ketzer mit dem Tod zu bestrafen. Während des Genfer Prozesses hatte Servet selbst zu verstehen gegeben, dass seine Rückführung des Christentums auf die biblische Grundlage einen Abschied von der konstantinischen Wende und dem politischen Augustinismus des Mittelalters bedeutet. Dass die Kirche befugt sei, Ketzer mit dem Tod zu bestrafen und das zeitliche Schwert das Todesurteil auszuführen habe, sei eine neue Erfindung, „die die Apostel und Jünger der alten Kirche nicht kannten“.⁴

Gerade diese Argumentationslinie vertrat nun der in Basel lebende Savoyarde Sebastian Castellio. Er brachte seine Empörung zum Ausdruck, dass ein Mensch wegen seiner Religion getötet wurde, was nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen dem Willen Gottes widerspricht. In einer 1554 verfassten Streitschrift gegen Calvin, die allerdings erst 1612 in den Niederlanden veröffentlicht werden konnte, schrieb Castellio jenen denkwürdigen Satz, der in die Geschichte der Toleranz eingegangen ist: „Einen Menschen töten heisst nicht, eine Lehre verteidigen, sondern einen Menschen töten“.⁵ Aber der Abschied vom Ketzerrecht war unter den Bedingungen des *Ancien Régime* nicht möglich.

Wachsam bleiben

In der Christentumsgeschichte sind einige Gewaltpathologien mühsam überwunden worden. Religionen und Ideologien können aber weiterhin in Gewalt umschlagen, weil diese in der Natur des Menschen, in der Anthropologie wurzelt. Vergessen wir nicht, dass nach dem biblischen Narrativ die Menschheitsgeschichte eine verwundete, „kainitische“ Natur hat. Daher mutet sie wie eine „Höllmaschine“ an, um es mit Adornos *Minima Moralia* zu sagen. Zwischen der Steinschleuder der Vorzeit und den anonymen Massenvernichtungswaffen per Knopfdruck unserer Zeit gibt es zweifelsohne einen technischen Fortschritt – aber auch einen moralischen?

Kant ahnte, dass der Fortschritt hin zur Idee der Menschheit „gerade an der Natur des Menschen scheitern könnte“. Denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“.⁶ Nicht zuletzt aus diesem Grund konnte der Prozess der Zivilisation das Gewaltproblem nicht lösen. Die Erfahrung zeigt auch, dass die politischen Religionen der Moderne (Revolutionen, Nationalismus, Nationalsozialismus, Faschismus,

⁴ Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*. Vol. 1, Madrid 1986, S. 913.

⁵ Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung. Hg. Hans R. Guggisberg, Stuttgart 1984, S. 88.

⁶ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Werkausgabe hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. XI), Frankfurt am Main 1981, S. 31–50, hier S. 41.

Kommunismus) sogar gewalttätiger als die Kirchen- und Religionsgeschichte waren, so dass neue Gewaltpathologien entstanden sind – und entstehen werden. Wir werden mit ihnen leben müssen, denn das von Joachim von Fiore erträumte Zeitalter des Geistes ist nicht in Sicht. Aber mit jeder dialogischen Anstrengung zur Entlarvung der Gewaltpathologien von „unreifen“ Religionen und totalitären Ideologien – etwa durch Austausch über die Methoden der Auslegung von Heiligen Schriften und über die wesentlichen Werte und Normen in den Religionen und Kulturen – kommen wir einem verhältnismässig friedlichen Zusammenleben auf Erden näher.

**Der Autor ist Prof. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Direktor des Instituts für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog an der Universität Freiburg, Schweiz.*