

Anton Weiler

Die Christenheit und die anderen:

Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg

I. Einleitung

Die katholische Kirche hat als eine ihrer grundlegenden Überzeugungen die Aussage in ihr Glaubensbekenntnis aufgenommen, daß dieser Glaube «katholisch», das heißt «alle umfassend», ist. Niemand ist von ihrer Glaubensgemeinschaft aufgrund irgendeines Unterscheidungsprinzips ausgeschlossen. Der katholische Glaube kennt keine grundsätzlichen Außenseiter: Alle sind zum einen Glauben berufen, weil alle Kinder ein und desselben Vaters sind.

In den tatsächlichen Situationen aber war und ist es so, daß viele bekennende Glieder der katholischen Glaubensgemeinschaft waren oder sind, daß aber noch viel mehr Menschen ebenfalls aus Überzeugung nicht zu dieser Gemeinschaft gehören (wollen). Welche Haltung nahmen katholische Christen im Laufe der Geschichte gegenüber diesen Außenstehenden ein?

Augustinus (354–430) formulierte in seinem geschichtstheologischen Werk «De Civitate Dei» die Lehre von den zwei «Städten». Die Welt der Menschen teilt sich auf in zwei Gemeinschaften: die Stadt Gottes, das heißt der Menschen, die dem Geist gemäß leben wollen, und die Stadt von dieser Welt, das heißt der Menschen, die dem Fleisch gemäß leben wollen¹. Diese beiden Gemeinschaften aber sind miteinander vermischt. Gute und Böse leben ohne Unterschied bis zum Ende der Zeiten nebeneinander. Nach Augustins Meinung ist die Stadt der fleischlichen Menschen auch nicht identisch mit dem weltlichen Staat und die Stadt Gottes nicht identisch mit der Kirche. Gott allein weiß, wen er endgültig auserwählt hat und wer endgültig verloren geht.

Wie aber wird die Beziehung zwischen den beiden Gemeinschaften gesehen, wenn die Kirche und der Staat in der einen und einzigen Christenheit des Mittelalters zusammenfallen, wenn

sie beide zusammen schon jetzt die Stadt Gottes auf Erden bilden, wie Bischof Otto von Freising in seiner «Geschichte der zwei Städte»² behauptete? Wie ist dann das Verhältnis der Christen einerseits zu den Außenstehenden andererseits? Leben die «Bösen» außerhalb der Glaubensgemeinschaft und haben sie überhaupt eine Existenzberechtigung, wenn sie die Christen verfolgen? Und wie ist das Verhältnis zu den «Bösen» in den eigenen Kreisen, zu den Ketzern und Schismatikern, die sich nicht der zentralen Autorität der einen Wahrheit, der einen Kirche und des einen Reiches unterordnen wollen? Dürfen Christen Gewalt anwenden, um der Wahrheit des einen Glaubens zum Triumph zu verhelfen? Dürfen sie die Ketzer und Ungläubigen vertilgen, wenn sie sich nicht bekehren wollen?

Diese Fragen wurden zur Diskussion gestellt seit den Tagen, da die Kirchen- und Staatsgemeinschaft sich zur einen mittelalterlichen Christenheit zu entwickeln begann, also seit dem letzten Viertel des elften Jahrhunderts³. Es ist auch heute noch interessant, zu untersuchen, wie Theologen und Rechtsgelehrte im Mittelalter das Phänomen des Krieges zwischen Christen und Heiden, aber auch zwischen Christen untereinander, in religiöser, sittlicher und juridischer Hinsicht zu rechtfertigen versucht haben, und zu sehen, welche Regeln und Unterscheidungskriterien sie entworfen haben, um öffentliche Gewaltanwendung gegen den Feind in Übereinstimmung mit christlichen Grundsätzen zu bringen.

I. Die Quelle der Lehre vom gerechten Krieg

Seit den Tagen Kaiser Konstantins (ca. 280–337) herrschte die öffentliche Autorität, die Frieden, Sicherheit und Wahrung der öffentlichen Ordnung zu garantieren hatte, über ein christliches Gemeinwesen. Die Weisung des Evangeliums: «Liebet eure Feinde, tut Gutes, denen, die euch hassen» (Mt 5,44; Lk 6,27.35) konnte nicht die öffentliche Verhaltensregel sein für die staatliche Autorität, wenn die Volksgemeinschaft von außen her angegriffen und mit Gewalt in ihrer Bestandssicherheit bedroht wurde. Durfte ein Christ dann versuchen, Gewalt mit Gewalt abzuwehren, oder mußte er auch in den öffentlichen Beziehungen zwischen Staaten den Satz gelten lassen: «Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin» (Lk 6,29)? Die

evangelische Liebe zum Nächsten, die selbst auf die Liebe zu den Feinden ausgedehnt wurde, schien jedenfalls von den Christen Gewaltlosigkeit in den menschlichen Beziehungen zu fordern. Aber waren dann alle anderen menschlichen Werte wie Selbsterhaltung, Bewahrung des rechtmäßigen Eigentums, Eintreten für die Schwachen der Gewaltlosigkeit untergeordnet? Wenn man einmal annehmen muß, daß es Feinde gibt, von denen eine Bedrohung für die eigene individuelle und gemeinschaftliche Existenz ausgeht, wie muß dann ein christliches Volk, wie muß ein christlicher Fürst mit den öffentlichen Feinden umgehen? Ist die evangelische Vollkommenheit auch in den gegenseitigen Beziehungen zwischen Staaten zu verwirklichen?

Bei den Studien über diese Probleme standen den mittelalterlichen Gelehrten die Texte aus der griechisch-römischen Antike und aus der jüdisch-christlichen Tradition zur Verfügung. Elemente aus beiden Welten, aus den profanen und den «heiligen» Gesellschaftsordnungen, die sie aus der Geschichte kannten, verschmolzen sie zu einem neuen Autoritätskodex, zur Lehre vom gerechten Krieg.

Von den Römern übernahmen sie die juristische Beurteilung des Phänomens Krieg. Die wechselseitige Beziehung von Staaten war nach den Römern vergleichbar mit der zwischen Individuen. Im Fall der Rechtsbeugung konnte der geschädigte Staat Wiederherstellung seines Rechts zu erlangen suchen und, wenn nötig, die Bürger der Gegenpartei darin einbeziehen, schließlich und endlich sogar durch das Mittel kriegerischer Gewalt. Krieg war jedenfalls akzeptierbar zum Zweck der Vertreibung des Feindes oder für das Rachenehmen an ihm, bei der Verteidigung von Bundesgenossen oder um geraubtes Eigentum zurückzuholen — vorausgesetzt, daß die Anwendung von Gewalt vorher angekündigt worden war. Diese juristische Beurteilung einer Konfliktsituation wurde von den Römern harmonisiert mit der stoisch-aristokratischen Lebenseinstellung, welche Mäßigung im Handeln und Rücksicht auf die Proportionen des Konfliktes verlangte. In einem gerechten Krieg waren aber das Gefangennehmen von Bürgern, das Verwüsten des Landes des Gegners und das Plündern von Städten zugelassen. So waren das Recht zur Kriegsführung (*ius ad bellum*) und die rechtlichen Verhaltensweisen bei der Kriegsführung (*ius in bello*) allgemein anerkannt. Cice-

ro (106–43 v. Chr.) hatte dieser Lehre die ausdrücklichste und ausgefeilteste Formulierung gegeben⁴.

Die Griechen, und bei ihnen namentlich Aristoteles, erkannten den Krieg als ein Mittel an, um ihre Zivilisationsaufgabe an den «barbarischen» Völkern auszuüben, und außerdem als ein Mittel zur Selbstverteidigung⁵.

Aus dem Alten Testament kannten die mittelalterlichen Theoretiker das Auftreten des auserwählten Gottesvolkes gegen seine Feinde. Der heilige Krieg stand ja an der Wiege Israels als Nation: Auf Gottes Befehl hin wurden die Feinde vernichtet und wurde ihr Land in Beschlag genommen. Die Berichte über das Auftreten Josuas, Gideons und der Makkabäer sprachen von einer von Gott gewollten und geleiteten Kriegsführung⁶. Die Rechtfertigung ihres gewalttätigen Auftretens lag in der Tatsache begründet, daß der Krieg als etwas vorgestellt wurde, das auf Gottes Autorität hin unternommen wurde.

Das Neue Testament aber zeigt einen deutlich pazifistischen Einschlag. Das Schwert soll in der Scheide bleiben, die Rache muß Gott überlassen werden, dem Bösen soll kein Widerstand geleistet werden⁷. Die Pflicht der Obrigkeit, die Ordnung aufrechtzuerhalten und die Bösen zu bestrafen, wird anerkannt⁸, aber eine Haltung geistlicher Sanftmut gegenüber dem Feind muß den Christen beseelen, und Blutvergießen wird verworfen.

Im Reich Kaiser Konstantins aber hatte der Christ seine Bürgerpflicht zu erfüllen und konnte sich nicht in einem gesellschaftsfremden Pazifismus distanzieren. Er hatte die sittliche Pflicht, der Obrigkeit zu gehorchen, auch wenn diese den Krieg zur Verteidigung des Reiches gegen die Barbaren oder selbst gegen die Ketzer befahl. Bischof Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) verschmolz die römischen und die jüdisch-christlichen Elemente miteinander: Der Kaiser konnte in Übereinstimmung mit den ciceronianischen Grundsätzen einen gerechten Krieg führen, die Kirche aber überwachte die rechte Herzensgesinnung. Die richtige religiöse Gemütsverfassung bewahrte den Christen bei der Erfüllung seiner Pflicht in Gottes Augen rein⁹.

Augustinus (354–430) ging noch weiter in der Verschmelzung von römisch-juridischem und jüdisch-christlichem Denken. Für ihn war der Krieg ein erlaubtes Mittel zur Wiederherstellung

des Friedens und der verletzten Gerechtigkeit und auch zur Bestrafung der Bösen. Wenn diese sittlichen Zielsetzungen die Triebfeder sind, wenn also die Absicht rein ist (*recta intentio*), ist Kriegsführung zur Rächung von Unrecht rechtfertigt: «Es ist nämlich die Ungerechtigkeit der Gegenpartei, die den Weisen zwingt, gerechte Kriege zu führen.»¹⁰ Die sittliche Verantwortung für den Krieg wird getragen von der öffentlichen Autorität: Der christliche Soldat hat zu gehorchen, solange die Führung nicht ausdrücklich gegen Gottes Gebot handelt.

In dieser Betrachtungsweise ist die ciceroniansche Norm sichtlich ausgedehnt worden. Nicht nur das Zurückholen gestohlenen Gutes und die sachliche Wiederherstellung des durch den Übergriff verletzten Rechtes rechtfertigen einen Krieg; nach Augustins Ansicht ist vielmehr die Aufrechterhaltung und Verteidigung der sittlichen Ordnung und die Bestrafung der Bösen als solche ein anerkanntes Kriegsziel. Ketzerbekämpfung und Unterwerfung heidnischer Völker durch das Mittel der Gewalt sind ein sittlich gerechtfertigtes Verhalten, sofern sie nur in reiner Absicht geschehen. Mit dieser Anschauung wird die alttestamentliche Situation innerhalb des christlichen Reiches zur Geltung gebracht. Die Feinde Gottes sind die Feinde des Reiches. Die Christen haben die Pflicht, das Reich Gottes zu verteidigen und zur Geltung zu bringen. Daß die Argumentation dann leicht umgedreht werden kann und die Feinde des Reiches zu Feinden Gottes erklärt werden können, liegt auf der Hand. Die Gleichsetzung des Reiches mit dem sittlich Guten und die Abstempelung seiner Gegner zu Feinden Gottes, denen das Existenzrecht abgesprochen wird, schaffen eine weitgehende sittliche Rechtfertigung für den Krieg, insofern die Sache des Reiches mit der Sache Gottes gleichgestellt wird. Der christliche Staat lernt in alttestamentlichen Kategorien zu denken. Das neue Volk Gottes greift zu den Waffen gegen die Bösen.

III. Kreuzzüge und Inquisition

In dieser Sicht wird auch Kaiser Karl (742–814) Verteidiger der Kirche genannt. Päpste bitten um militärische Hilfe gegen die Sarazenen. Gewaltsame Bekehrung von Ketzern aber wird anfänglich noch abgelehnt, ebenfalls die Teilnahme von Klerikern am Krieg. Aber ein «*bellum Christi*»,

ein «Krieg Christi», der auf päpstliche Initiative gegen die Feinde der Kirche unternommen wird, wird schon sehr bald als durchaus möglich erachtet. 1095 predigte Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont den Kreuzzug¹¹. Der heilige Krieg hielt damit tatsächlich seinen Einzug in die Geschichte der christlichen Welt. Die Christenheit, regiert durch Papst und Kaiser, identifizierte sich selbst mit dem Reich Gottes und sicherte ihr eigenes Bestehen und ihre eigenen Rechte im Namen Gottes mit dem Schwert und rottete die Ungläubigen aus. Nur die eine Wahrheit, die eine Religion hatte Existenzrecht, und dafür wurde mit voller Hingabe gekämpft: «Gott will es!» war der Streitruf der Kreuzfahrer, und in seinem Namen wurden die Ungläubigen abgeschlachtet¹².

Nach innen spiegelt die Inquisition¹³ das harte Regime der einen Wahrheit. Abweichende Meinungen wurden in der Christenheit nicht toleriert, und die Obrigkeit führte das Schwert nach innen und außen auf Verantwortung und unter Kontrolle der Kirche. Die Priestermacht hatte in der Gesellschaft *ad intra* und *ad extra* die Vorherrschaft, und die sittlichen Urteile wurden umgesetzt in gewalttätiges Handeln im Dienste des Reiches Gottes.

Kreuzzug und Scheiterhaufen sind die scheußlichen Mittel des eigentümlichen theokratischen Rechts, das man mit der evangelischen Botschaft Jesu von Nazaret gleichzusetzen wagte. In der Gestalt des Franziskus von Assisi trat aber gleichzeitig die evangelische Inspiration der gewaltlosen Predigt der göttlichen Liebesbotschaft für alle Menschen zu Tage.

IV. Juristen und Kanonisten über den gerechten Krieg

Die mittelalterlichen weltlichen Rechtsgelehrten¹⁴ nahmen die römische Lehre über die Rechtfertigung des Krieges wieder auf, und sie behielten auch die Prinzipien der Selbstverteidigung, der Proportionalität der Gegenmaßnahmen, der Beachtung des *ius gentium* und der Pflicht, die Sache dem Richter vorzulegen, bevor zur Aktion geschritten wurde, bei.

Aber die Zerplitterung des frühmittelalterlichen Einheitsreiches in nationale Königreiche und dann die nochmalige Zersplitterung dieser Königreiche in feudale Landesherrlichkeiten, Herzogtümer und Grafschaften, die wiederum

in Einzelherrschaften aufgeteilt waren, die oft unter Gewaltanwendung nach Autonomie streben, wirkte sich auch zum Schaden der Kohäsion der Rechtsgrundsätze aus. Jeder große oder kleine König oder Fürst konnte die Regeln des römischen Rechts als auf sich selbst anwendbar betrachten und also den Verteidigungskrieg als einen ihm erlaubten Krieg ansehen, sofern er sich nur innerhalb der vorgegebenen Schranken hielt.

Von kirchenrechtlicher Seite wurde seit dem Zustandekommen des can. 1140 der *Canones-Sammlung* des Johannes Gratianus, das «*Decretum Gratiani*» genannt, ganz in der Linie der Tradition der Nachdruck auf die gute geistige Einstellung und die Pflicht zum Gehorsam gegen die Befehle der rechtmäßigen Obrigkeit gesetzt¹⁵. Die Sorge um den richtigen sittlichen Kontext der Gesinnung bei der Kriegführung war bei den Kanonisten der vorherrschende Gedanke. Als gerechtfertigt galt z. B. für Heinrich von Segusia (*Hostiensis*, ca. 1270) in jedem Fall der Krieg von Gläubigen gegen Ungläubige auf die Autorität des Papstes als des Hauptes der Christenheit hin und auch ein Krieg, der auf die Autorität des (kirchlichen) Richters hin zur Aufrechterhaltung der Ordnung unternommen wurde. Privatkriege kleiner Standesherrn betrachtete er in jedem Fall als ungerechtfertigt; ebenso den gewaltsamen Widerstand gegen einen gerechten Krieg¹⁶. Laurentius Hispanus (ca. 1210) betrachtete diejenige geistige Einstellung als richtig, die nach Wiederherstellung des Rechtes strebt, nicht aber nach Vollstreckung einer Strafe¹⁷.

So trat immer wieder die Doppeldeutigkeit im Denken über den Krieg zu Tage: Einerseits wurde die Ausübung von Gewalt unter gewissen juristischen Bedingungen akzeptiert, namentlich, wenn die kirchliche Autorität ausdrücklich auf dem Spiel steht. Andererseits wird Nachdruck gelegt auf die Reinheit der Motive und die Pflicht zum Gehorsam. Es sind sittliche Erwägungen, die den Krieg rechtfertigen können. Der Charakter der Sache, um die der Krieg sich dreht, steht dabei im Mittelpunkt des Interesses: Die Verteidigung und Erhöhung der Guten, die Zügelung der Bösen, die Schaffung von Frieden für alle, die Wiederherstellung des verletzten Rechtes werden von den Kanonisten als hohe sittliche Werte anerkannt, die Gewaltanwendung rechtfertigen können.

Diese moraltheologische Betrachtung des Kriegsgrundes, der *iusta causa*, dehnt die Kriegsmöglichkeit viel weiter aus, als dies die Regeln des römischen Rechtes zuließen. Ein hohes sittliches Ziel ist ausreichend als Rechtfertigung für Kriegshandlungen, bestimmt wenn diese, so wie die Kreuzzüge, auf kirchliche Autorität hin unternommen werden. Ein erhabener Moralismus und ein «in Gottes Namen» vollzogenes In-Regie-Nehmen der Herrschaft des Guten und der Ausrottung des Bösen verleihen der gewaltsamen Durchsetzung des eigenen Interesses unter der Maske des Allgemeinwohl und des Willens Gottes ihre eigene ideologische Kraft. Die Ungläubigen und die Ketzer hatten keine Existenzberechtigung, wenn sie sich nicht «bekehrten». Der Kreuzzug gegen die Albigenser (im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts)¹⁸ offenbart die Vermengung religiöser und politischer Motive, ebenso wie dies auch der Fall ist bei der gewaltsamen Bekehrung der Litaur¹⁹ durch die Deutschordensritter (im 14. Jahrhundert).

Ein moderner Historiker kann sich dabei fragen: Ging es um die Sache des rechten Glaubens oder um die Macht über Menschen und Länder? Die Vermengung beider Motive ist in vielen Fällen unentwirrbar. In jedem Fall gab es nur wenig Achtung für die gerechte Sache des Gegners, der seinen eigenen Glauben, seine eigene Überzeugung, seine eigene Kultur und seinen eigenen Grund und Boden verteidigen wollte. Gegen die Macht- und Wahrheitsansprüche eines theokratischen Denkes und Handelns schien kein Kraut gewachsen. Die Freiheit der Religionsausübung wurde nicht als sittlicher Wert anerkannt. Nur die Einheit im einen Glauben konnte als politisch-sittliche Norm gelten. Der Einsatz dafür rechtfertigte einen Krieg. Andersdenkende wurden nicht aus Respekt vor dem menschlichen Grundrecht der Freiheit geschont, sondern mit Gewalt zur Einheit in der Wahrheit gebracht oder andernfalls ausgerottet.

V. Thomas von Aquin

Es muß anerkannt werden, daß Thomas von Aquin (1255–1274) einen «Bekehrungskrieg» ablehnte und Kreuzzüge, insofern sie von einem bewaffneten Pilgerzug abwichen, mit Argwohn betrachtete. Aber auch in seinen Augen war der am meisten gerechtfertigte Krieg derjenige, welcher unter der Verantwortung der Kirche gegen

die Feinde der päpstlichen Autorität und der Christen unternommen wurde.

Die von Thomas von Aquin zum Standard erhobenen Kriterien für die Beurteilung eines Krieges sind folgende: 1. Die Autorität des rechtmäßigen Fürsten hat ihn befohlen; 2. der Krieg wird um einer gerechten Sache willen unternommen; 3. die Zielsetzung der Kriegsführung ist die Förderung des Guten²⁰. In diesen Kriterien sind die naturrechtliche und die christlich-sittliche Betrachtungsweise miteinander verbunden worden. Thomas erkannte mit Aristoteles die natürliche Begründung der öffentlichen Autorität der Obrigkeit. Die Obrigkeit hat die Aufgabe, der Gemeinschaft bei der Erreichung ihrer naturgemäßen Ziele zu helfen, wobei das Allgemeininteresse Vorrang vor den Einzelinteressen hat. Die Aufrechterhaltung des Friedens ist eine Grundvoraussetzung für das gute Leben der Gemeinschaft, und diese darf notfalls mit Waffengewalt geschützt werden. Dies ist eine natürliche Sache, aber auch ein Gott wohlgefälliges Werk. Nicht nur das Gottesvolk Israel, sondern auch jedes andere Volk hat von Gott das Recht empfangen, mit Waffen seine Existenz zu verteidigen, meint Aegidius Romanus (ca. 1245–1316)²¹.

Die natürliche Ordnung des aristotelischen Denkens, in welchem auch ein gesellschaftlich verantworteter Platz für den Krieg eingeräumt war, ist nach Aegidius Romanus eine durch Gott gewährleistete Ordnung. Im Namen Gottes ist damit allen sittlichen Einwänden gegen Gewaltanwendung ein Ende gemacht. F. H. Russell sagt über diese Entwicklung des Denkens: «This divinisation of the theology of the just war is the most extreme justification of warfare» — «Diese Vergöttlichung der Theologie des gerechten Krieges ist die extremste Rechtfertigung der Kriegsführung»²².

Die Folgen dieses Denktrends sind deutlich sichtbar. Jeder christliche Nationalstaat wird sich auf dieses theologisch sublimierte naturrechtliche Prinzip berufen können, um seine Kriege zu rechtfertigen²³. Die göttliche Ordnung und die nationale Ordnung fallen in diesem Denken bequem zu einer Einheit zusammen. Wer das gute Recht eines Nationalstaats oder einer nationalen Regierung anficht, fällt als Feind aus der göttlichen Ordnung heraus. Er wird als Verräter abgestempelt und für vogelfrei erklärt, aus dem Staat verbannt und auch als von Gott verlassen betrachtet. So kann es in den na-

tionalen Monarchien geschehen, aber auch in den kleinen italienischen Stadtstaaten mit den vielen Parteiungen und Fehden zwischen den Familien der Adligen und der Patrizier. Immer wieder ist die Moralisierung und Vergöttlichung des guten Rechtes einer einzelnen Partei die mächtigste Hilfe für die Mobilisierung der eigenen Anhängerschaft. Die profane Weisheit der Römer wurde dadurch verdunkelt, und ein religiöser und moralischer Fanatismus herrscht nun dort, wo ein nüchternes Urteil die rechten Proportionen in den Rechtsbeziehungen respektieren könnte. Die Staaten der Neuzeit, deren Könige behaupten, «von Gottes Gnaden» zu regieren, ja sich — noch stärker — als «Gott auf Erden»²⁴ betrachten, fanden in der Theorie und der Theologie des gerechten Krieges eine ideologische Waffe, welche Aggression und Intoleranz eher legitimiert als gemäßigt hat.

VI. Die Zersplitterung der Christenheit und die Feindbilder

Die Theorie des gerechten Krieges ist in ihrer vollkommensten Form eine moralische, religiös begründete naturrechtliche Lehre, die Normen für die Gewaltanwendung durch Staaten anbietet und juridische und gesetzesförmige Kriterien entwickelt hat, um die tatsächliche Kriegsführung in den Grenzen des sittlich Akzeptablen zu halten, so z. B. die Schonung wehrloser Bürger, Frauen und Kinder und Kleriker. Ein ganzer Komplex von Fragen aber blieb ungelöst. Wer kontrolliert mit Autorität die wechselseitigen Beziehungen der Staaten untereinander? Wer urteilt mit Autorität über die Moralität der Kriegsführung? Wer stellt die Schuld fest und identifiziert den unrechtmäßigen Aggressor? Wer befindet sich in einer so unabhängigen Position, daß er, ohne zu Kompromissen gezwungen zu sein, Gehorsam verlangen kann?

Wegen des Mangels einer international anerkannten und akzeptierten Rechtsprozedur, einer übernationalen und zu Urteilen befugten Autorität wurde im Spätmittelalter oft vorgeschlagen, daß der Papst oder der «Weltkaiser» die oberste sittliche Autorität sein sollte²⁵. Aber die Kaiserwürde wurde im vierzehnten Jahrhundert zum Spielball der deutschen Fürsten, und das Papsttum kompromittierte sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert selbst durch Kriege

mit dem Kaiser und dem König von Frankreich, in verräterischer Treulosigkeit beim Nichteinhalten von Friedensverträgen und in heimlichen Pakten mit den Türken, wenn dies zur Selbsterhaltung für notwendig gehalten wurde. Immer wieder wurde die eigene Sache mit der Sache Gottes gleichgesetzt und wurden Menschen für Fiktionen aufgeopfert.

Die eigene moralische Überlegenheit wurde propagandistisch überhöht, indem man den Gegner als den schieren Teufel schilderte. So taten es die Byzantiner mit den Christen des Westens und umgekehrt; so handelten auch die westlichen und östlichen Christen gegenüber den Muslimen, vor allem den Türken²⁶. Das Feindbild wurde in Wort und Bild konsequent verschärft, um die moralische Spannkraft innerhalb der eigenen Gefolgschaft auf der Höhe zu halten. Gegenüber den sittlichen Mißständen im eigenen Lager sah man systematisch durch die Finger, um die eigene Widerstandskraft nicht zu schwächen.

Desiderius Erasmus (1469–1536) war denn auch äußerst mißtrauisch gegenüber der sittlichen Überlegenheit der Christen über die Türken, solange er zusehen mußte, wie die christlichen Völker und Fürsten einander nach dem Leben trachteten. Die evangeliumsgemäße Gesinnung des Herzens, von der er wünschte, daß sie bei Fürsten und Soldaten, bei Päpsten, Bischöfen und Kardinälen Vorrang haben sollte, würde überall zu Frieden und Harmonie, zu Achtung vor der Freiheit und den Rechten der Menschen führen müssen. Er hielt es aber für praktisch ausgeschlossen, daß Kriege in einer evangeliumsgemäßen Ordnung überhaupt noch geführt werden könnten. Und wenn er auch die Türken ein unedles und räuberisches Volk nannte, so waren die Christen in seinen Augen um kein Haar besser. Die Bekehrung der Ungläubigen müßte denn seiner Überzeugung nach auch beginnen

mit der Ausrottung des «Türken» im eigenen Herzen²⁷.

VII. Religionsfriede und Religionskriege

Mit dieser evangelisch-humanistischen Stellungnahme erreichte Erasmus auf der Schwelle der Neuzeit eine Position, die den Feind im eigenen Inneren sucht und sich dem anderen in seiner Eigenheit respektvoll nähert. Die Umwandlung aufgeblasener moralischer Überlegenheit in evangelische Demut müßte bewirken, daß Menschen die Waffen niederlegen, und es müßte sie zu Gebet und Besserung ihres Lebens führen, um so in Gottes Augen akzeptabel zu werden. Die Theorie des gerechten Krieges ist bei Erasmus prinzipiell abgetan. Die Haltung des Dialogs mit dem anderen, auch mit dem Andersdenkenden, kündigt sich an, wie sie auch von Nikolaus von Kues in seinem Traktat über den Frieden im Glauben (*De Pace Fidei*)²⁸ gezeichnet wurde. Der Dialog zwischen Juden, Muslimen, byzantinischen und lateinischen Christen wurde im fünfzehnten Jahrhundert begonnen mit der Suche nach einem Religionsfrieden auf der Grundlage der allgemeinen «katholischen» Prinzipien, die auch in anderen Glaubenstraditionen erkannt und anerkannt wurden.

Das sechzehnte Jahrhundert aber wurde dann zur Zeit der Religionskriege, in denen Andersdenkende — Katholiken, Wiedertäufer, Hugonotten, Lutheraner, Calvinisten — von Haus und Herd vertrieben wurden. Einander bekämpfende christliche Kirchen und Fürsten nahmen jede(r) für sich die göttliche Wahrheit in Eigenregie und trieben die Gegner aus der Reichseinheit hinaus.

Es sollte noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dauern, bis die Religionsfreiheit als ein grundlegender Wert in jeder Gesellschaft und für jede Gesellschaft anerkannt werden würde²⁹.

¹ *De Civitate Dei* XIV, 1 (*Corpus Christianorum, Series Latina* 47, 48, Turnhout 1955).

² *Historia de duabus civitatibus*, ed. W. Lammers (Darmstadt 1960), mit deutscher Übersetzung.

³ J. van Laarhoven, *Recherches sur le concept «Christianitas» pendant la réforme ecclésiastique de Grégoire VII jusqu'à Bernard* (Rom 1959).

⁴ *De officiis* I (II), cap. 4,8,11–13; *De re publica* 3, cap. 23,35; Vgl. S. Albert, *Bellum iustum. Die Theorie des «gerechten Krieges» und ihre praktische Bedeutung für die aus-*

wärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit (Kallmünz 1980); Y. Garlan, *War in the Ancient World* (London 1975).

⁵ *Ethica Nicomachea*, X, 7,1177 b 4; vgl. *Politica*, 1333 b 38–1334 a 2; I, 1253 a 37; 1256 b 23–6.

⁶ Buch Josua über die Eroberung des Landes Kanaan; Buch der Richter, Kapitel 6–8 über Gideon; 1. und 2. Buch der Makkabäer.

⁷ Mt 26,52; Röm 12,19; Hebr 10,30; Mt 5,39.

⁸ Röm 13,4.

⁹ *Expositio in Lucam*, X, 53 (ad 22,36,38): Migne, PL, 15,1817; Brief an Kaiser Theodosius (346–395), Ep. 51: Migne, PL, 16, 1160 1164; De obitu Theodosii oratio: ebd. 1396–1397.

¹⁰ *De Civitate Dei*, XIX,7.

¹¹ Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935).

¹² Benoit Lacroix, *Deux le volt! La théologie d'un cri: Etudes de la civilisation médiévale (IX–XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande* (Poitiers 1974).

¹³ Eine Auswahl aus der Literatur in verschiedenen Welt-sprachen: Jean Giuraud, *L'inquisition médiévale* (Paris 1978); Bartolomé Benassar, *L'inquisition espagnole. XV–XIX siècles* (Paris 1979); Bernd Rill, *Die Inquisition und ihre Ketzer* (Puchheim 1982); Angel Alcalá y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, New York 1983 (Barcelona 1984); *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, ed. Gustav Henningsen/John Tedeschi; DeKalb (Ill.), 1986.

¹⁴ Siehe F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge 1975) 40–212.

¹⁵ Russell, aaO. 86–212.

¹⁶ Russell, aaO. 129.

¹⁷ Russell, aaO. 128.

¹⁸ F. Niel, *Albigens et Cathares: Que sais-je*, Nr. 689 (Paris 1974);

¹⁹ Th. G. Chase, *The Story of Lithuania* (New York 1946); H. Beumann, *Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im Hohen Mittelalter: Historisches Jahrbuch 72* (1953) 112–132; Manfred Hellmann, *Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes* (Darmstadt 1966); *The Lituianian State of 1529*. Translated and edited by Karl von Loewe (Leiden 1976).

²⁰ *Summa Theologiae*, IIa–IIae, q. 40, art. 1–3; Russell, aaO. 258–291.

²¹ *De regimine principum*, III, III. 23 (ed. Rom 1607, Neudruck Aalen 1967) 623f.; Russell, aaO. 266.

²² AaO. 266.

²³ Ph. Contamine, *La guerre de Cent Ans* (Paris 1972) 116.

²⁴ A. G. Weiler, *Deus in Terris. Mitteleeuwse wortels van de totalitaire ideologie* (Hilversum 1965); deutsche Übersetzung: *Deus in Terris. Mittelalterliche Wurzeln der*

totalitären Ideologie: *Acta Historiae Neerlandica* 1 (1965) 22–52.

²⁵ So z. B. Dante Alighieri, *De Monarchia* (ed. G. Vinay, Florenz 1950).

²⁶ R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* (New York 1967); J. W. Bohnstedt, *The Infidel Scourge of God. The Turkish Menace as seen by German Pamphleteers of the Reformation Era* (Philadelphia 1968).

²⁷ Desiderius Erasmus, *Utilissima Consultatio de Bello Turcis Inferendo, obiter enarratus Psalmus XXVIII*, ed. A. G. Weiler: *Opera Omnia Erasmi*, V–3 (Amsterdam 1986) 1–82.

²⁸ Nicolai de Cusa «De pace fidei, cum epistola ad Joannem de Segovia», R. Klibansky and H. Bascour (edd.), *Medieval and Renaissance Studies, Supplement 3* (London 1956).

²⁹ *Dignitatis humanae* (7. Dezember 1965).

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON G. WEILER

1927 in Voorburg, Niederlande, geboren. Studierte Philosophie und Geschichte an der Universität Nijmegen. Seit 1964 bzw. 1965 Professor für Allgemeine und Niederländische Geschichte des Mittelalters sowie für Geschichtsphilosophie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 1984 Präsident-Kurator der Katholischen Theologischen Hochschule Utrecht. Veröffentlichungen außer Zeitschriftenartikeln: Heinrich van Gorkum (1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters (*Hilversum/Einsiedeln* 1962); (gemeins. mit O. J. de Jong/L. J. Rogier/C. W. Mönnich): *Geschiedenis van de kerk in Nederland* (Utrecht 1963); *Deus in Terris. Mitteleeuwse wortels van de totalitaire ideologie* (*Hilversum* 1965); *Necrologie, Kroniek en cartularium c. a. van het fraterhuis te Doesburg (1432–1559)* (Leiden 1974); (gemeins. mit anderen Autoren:) *Christelijk bestaan in het seculaire cultuur* (Roermond 1969); (zus. mit Noël Geirnaert:) *Monasticon Windeshemense*, Teil 3: Niederlande (Brüssel 1980). *Getijden van de Eeuwige Wijsheid naar de vertaling van Geert Grote* (Barn 1984). Anschrift: Baljuwstraat 20, NL-6525 XM Nijmegen, Niederlande.