

- Lessig, Lawrence: *Foreword: "Institutional corruption" defined*, in: J. Law Med. Ethics Journal of Law, Medicine and Ethics 41 (2013/3), 553-555
- Loder, Elizabeth - Tovey, David - Godlee, Fiona: *The Tamiflu Trials*, in: BMJ (Clinical research ed.) 348 (2014).
- Shah, Sonia: *The body hunters : testing new drugs on the world's poorest patients*. New York 2006
- Taylor, Patrick L.: *Innovation Incentives or Corrupt Conflicts of Interest? Moving Beyond Jekyll and Hyde in Regulating Biomedical Academic-Industry Relationships*, in: Yale Journal of Health Policy, Law, and Ethics 13 (2013/1), 135-197
- United Nations Commission on Crime Prevention and Criminal Justice: *Countering Fraudulent Medicines, in Particular their Trafficking*: Report for 2013
- Valverde, José Luis: *The Pharmaceuticals Industry in Trouble*, in: Pharmaceuticals Policy and Law 15 (2013/1-2), 51-69

# Gibt es ein konstantinisches Zeitalter?

## Korruption und moralischer Verfall in der Kirche

Paolo Prodi

Im vergangenen Jahr 2013 waren 1700 Jahre seit dem Erlass des sogenannten Edikts von Mailand vergangen. Aus diesem Anlass wurden Sammelbände veröffentlicht, Ausstellungen organisiert und Kongresse einberufen. Ohne hier eine Bilanz oberflächlicher Initiativen und neuer Forschungsergebnisse vorlegen zu wollen, denke ich doch, dass dieses Gedenkjahr angesichts der geschichtswissenschaftlichen Kritik Anlass geben kann zu einem ernsten Nachdenken über unsere heutigen Probleme, zur Diskussion über das Vorhandensein von Korruption und moralischem Verfall in der Kirche und über deren Beziehung zur Macht. Der Begriff bzw. das Paradigma „konstantinisches Zeitalter“, wie es in der Geschichtswissenschaft verwendet wird für die lange Zeitspanne der Geschichte der Kirche vom 4. Jahrhundert bis heute, wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erarbeitet von Theologen wie Karl Barth und anderen im Zusammenhang mit der Forderung nach einer Reform der Kirche im Sinne einer Rückkehr zu ihrer ursprünglichen „Form“. Dies geschah in Reaktion auf die „politische Theologie“ Carl Schmitts und auf totalitäre Ideologien. Diese Forderung wurde dann am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils vor allem von Marie-Dominique Chenu erneut vorgetragen.<sup>1</sup>

Die Genealogie dieses Begriffes aber kann auch viel weiter, bis ins Mittelalter zurückgehend rekonstruiert werden. In der gesamten europäischen Literatur, bei

Lorenzo Valla angefangen, wurde das Mailänder Edikt vermengt mit dem gefälschten Dokument der „Konstantinischen Schenkung“, durch die dem Papst die Herrschaft über weströmische Territorien übertragen worden sei, und dann wurden im Blick auf den Reichtum und die Korruption der kirchlichen Hierarchie, auf die Forderung der Säuberung und der Rückkehr zur evangelischen Armut unzählige Male die berühmten Verse Dantes aus der *Divina Comedia* (Inferno, 19. Gesang, Verse 115-117) wiederholt:

„*Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,  
non la tua conversion, ma quella dote  
che da te prese il primo ricco patre /*  
*Ach, Konstantin, wie viele Übel entsprangen  
nicht deinem Übertritt, nein, jener Schenkung,  
die einst der erste reiche Papst von dir empfing.*“

Dieser Verweis – der zur Zeit Dantes (als die Fälschung des Schenkungsdokumentes noch nicht bewiesen war) viel berechtigter war als später – erschien mir immer mehr zu sein denn eine historische Erinnerung: eine Flucht der Kirche als Körperschaft vor ihrer konkreten Verantwortung und vor der vertieften theologischen Besinnung auf die Bedeutung ihrer Präsenz in der Heilsgeschichte. Dies wurde dann zu einem Passepartout, mit dessen Hilfe man dem Problem der geschichtlichen Bedingtheit der kirchlichen Institutionen und ihrer Entwicklung ausweichen konnte, indem man die Kirche als Körperschaft irgendwie von der Verantwortung für das von ihr im Lauf der Jahrhunderte ausgearbeitete Machtssystem mit seiner institutionellen Organisation und dem kanonischen Recht meinte entlasten zu können.

Mir scheint, dass das Problem der „konstantinischen Wende“ sowohl aus geschichtswissenschaftlichem als auch aus theologischem Blickwinkel im Lichte der Forschungen der letzten Jahrzehnte tiefgründiger gesehen werden kann. Neueste Studien haben klar erkennen lassen, dass ein langer und vielgestaltiger Weg von der von Konstantin gewollten Duldung bis hin zu der im Jahre 381 von Theodosius verfügten Erklärung des Christentums zur Staatsreligion geführt hat. Ein erster Punkt, der klargestellt werden muss: Das sogenannte „Edikt von Mailand“ vom Jahr 313 ist gar kein Edikt, und es kam nicht aus Mailand. In Wirklichkeit handelt es sich bloß um ein *mandatum*, einen Brief mit für die Verwalter der Provinzen bestimmten Instruktionen, der verfasst wurde, um das aufgrund von Vereinbarungen der beiden Augusti Konstantin und Licinius erlassene Edikt des Galerius von 311 in die Praxis zu überführen: Dies war kein zufällig vom Himmel gefallenes Ereignis, sondern Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses von langer Dauer. Es handelt sich entsprechend dem schönen Titel eines neuen Buches von Paul Veyne<sup>2</sup> tatsächlich um eine das gesamte 4. Jahrhundert durchlaufende Entwicklung: Im Jahr 312 öffnet sich dann Konstantin, einer der beiden Mitkaiser, der christlichen Minderheit gegenüber, die damals nicht mehr als 5 bis 10 Prozent der Bevölkerung des Reiches zählte. Achtzig

Jahre später wird die heidnische Religion verboten, und im 6. Jahrhundert wird das Reich nur noch von Christen bewohnt sein, wenn es auch im 7. Jahrhundert aufgrund des Wirkens von Muhammad zur muslimischen Abspaltung (einem Schisma?) kommen wird.

Ich glaube aber, dass Veyne nicht recht hat, wenn er behauptet, das Christentum wäre ohne Konstantin eine der sieben Sekten geblieben, die im Mittelmeerraum lebten. Im Blick auf die Machtverhältnisse war die Schlacht an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312 ein Ereignis von zentraler Bedeutung: Nach einer Legende erblickte Konstantin das Kreuz zusammen mit dem aus den übereinander gelegten griechischen Buchstaben Chi und Rho gebildeten Christuszeichen; er siegte, und am folgenden Tag zog er in Rom ein. Um dieses Ereignis zu verstehen, muss man einen Blick auf die Zeit werfen, die dem vorausging.

## Auf dem Weg zur Überwindung des feindlichen Gegensatzes

Seit einiger Zeit ist die Vorstellung von einem feindlichen Gegensatz zwischen dem Christentum und den römischen Institutionen überwunden, wonach es keinerlei Osmose, sondern einzig und allein einen von Verfolgungen gezeichneten feindlichen Gegensatz gegeben habe, der allein durch die zur Zeit Konstantins erfolgte Anerkennung der christlichen Religion aufgehoben werden konnte. In Wirklichkeit ist es so, dass es der Boden der römischen Ordnung ist, auf dem das Christentum sich nährt und seine ersten Schritte tut, und eben diese Ordnung des Reiches nimmt Fermente auf, die in der Zeit des Hellenismus in der Welt des Mittelmeeres überall verbreitet sind.<sup>3</sup> Die kirchlichen Institutionen, insbesondere die Diözesen, werden organisiert auf der Grundlage der Verwaltungsstrukturen des Römischen Reiches. Dieses Phänomen aber ist nichts rein Äußerliches. Es schließt die gesamte innere Struktur der Kirche in ihrer Sprache, in ihren liturgischen Ausdrucksformen und in ihren Ideen mit ein: Es sind vor allem die Gedanken der Stoa über die Ethik, über die *virtus* und über die *fides* als Voraussetzungen des Rechtswesens, die das christliche Denken von Anfang an prägen.

Die wichtigste Verbindung zwischen beiden Bereichen scheint mir darin zu bestehen, dass der Begriff eines Naturrechts entstand (eines Begriffs, welcher der ältesten römischen Rechtstradition fremd war), und dass sich die Anfänge einer Rechtsphilosophie entwickelten; und dies geschah insbesondere in Verbindung mit der von Cicero bis zu Seneca reichenden Erfahrung der Stoa. Dies fließt zusammen in der Definition des Gaius (mit der Unterscheidung zwischen dem *ius civile* jedes einzelnen Volkes und dem allen Völkern auf Grund der Vernunft gemeinsamen *ius gentium*) und in Ulpian's berühmter Dreiergruppe von Naturrecht, Völkerrecht und Zivilrecht; dies wird zur Basis des *Corpus iuris civilis* und des gesamten künftigen Weges des westlichen Rechtes: „*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit.*“

In diesem Rahmen entwickelt sich seit dem 2. Jahrhundert bei den Kirchenvätern die Lehre von Christus als höchstem Gesetzgeber und von einem göttlichen Recht, das übereinstimmt mit dem Naturrecht. Dies hat Folgen auf der Ebene des Problems der Zuständigkeitsbereiche. Dies gilt nicht nur in negativem Sinn (weil damit der Glaube an das bevorstehende Ende der Welt, die Parusie, abnimmt), es gibt nicht nur Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Zugehörigkeit der einzelnen Mitglieder zur Gemeinschaft. Es setzt sich auch eine neue Sicht auf die Welt durch: Die kosmische, natürliche Ordnung deckt sich nicht mehr mit der politischen Ordnung, und es eröffnet sich das Problem einer Spannung, die nicht nur die Beziehung zur Politik, sondern auch zur Rechtsordnung und Rechtsverwaltung betrifft. Die Berufung auf eine Gerechtigkeit, die höher steht als die geschriebenen Gesetze, bleibt nichts Abstraktes, sondern wird konkret in einer Reihe prinzipieller Werte: in der menschlichen Person, dem Eigentum, der *fides* usw. Dies führt zu einem früher unbekanntem Prozess der Verrechtlichung der Verhaltensnormen der christlichen Gemeinschaft und der ethischen Begründung des Rechtes. Noch bevor sich die Bußpraxis entwickelt, ist dies zu bemerken im Denken der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte: Neben dem Anspruch auf den Vorrang der neuen christlichen Moral gegenüber dem römischen Recht kommt es, vor allem im Westen, zur Verwendung der Rechtssprache im Dienst der Theologie, der religiösen Begriffe und besonders in der Ekklesiologie, sei es hinsichtlich der Regeln des Glaubens, der Liturgie oder der Kirchenzucht.

Wie Jean Gaudemet zum Abschluss seines großen Freskos schreibt: „Das römische Recht ermöglicht es der christlichen Gemeinschaft, sich in der Gesellschaft zu organisieren. Diesen Dienst wird es Jahrhunderte hindurch leisten. Es wird aus der katholischen Kirche in gewissem Sinne die echtste Erbin des Römischen Reiches machen.“<sup>4</sup> Man kann diese Sicht in weiß oder in schwarz ausmalen, aber mir scheint, dass man sie nicht einfach ablehnen kann: In den letzten Jahrzehnten hat man oft auf oberflächliche Weise gedacht, man könne die Kirche reformieren, indem man sie von den Folgen einer äußeren konstantinischen Wende befreit, aber man hat nicht nachgedacht über jene mehr innere Osmose.

Die Bibel tritt als erste Quelle – angefangen vom Dekalog bis hin zu den Geboten des Evangeliums – in das juristische Universum ein. Die so erstellte Ordnung wird nicht in Frage gestellt, und es wird kein Recht zur Revolte geschaffen, aber es eröffnet sich die Möglichkeit eines Konfliktes, in dem die *iura fori* Platz machen

*Paolo Prodi* stammt aus einer Familie politisch engagierter Intellektueller und Wissenschaftler. Nach der Promotion zum Doktor der Politischen Wissenschaften vervollständigte er seine Studien an der Universität Bonn. An der Universität Trient hat er Moderne Geschichte gelehrt und war von 1972–1977 Rektor dieser Universität. Er hat außerdem an den Universitäten Rom und Bologna gelehrt. 2007 erhielt er den Alexander-von-Humboldt-Preis. Veröffentlichungen u.a.: *Il Sovrano Pontifice. Un corpo e due anime: La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982; *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents* (1997); *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat* (1997); *Il paradigma tridentino: Un'epoca nella storia della Chiesa* (2010). Anschrift: Università di Bologna, Via Zamboni 33, I-40126 Bologna, Italien. E-Mail: [paolo.prodi@unibo.it](mailto:paolo.prodi@unibo.it).

müssen für die *iura coeli*: Es werden die Voraussetzungen geschaffen für einen institutionellen Dualismus.

In der frühen Kirche konnte es keine Unterscheidung der Art geben, wie sie erst viele Jahrhunderte später entstehen wird: eine Unterscheidung zwischen einer Sphäre des Strafrechts und der Sphäre des Bußrechts, zwischen der Exkommunikation und der Absolution von der Sündenschuld. In diesen ersten Zeiten gibt es nur das Bemühen, Sünden von öffentlichem Belang, bei denen die Zugehörigkeit des Mitglieds zur Gemeinschaft auf dem Spiel steht (für die es ziemlich undifferenzierte Bezeichnungen wie Sünde, Vergehen, Delikt gibt) von anderer Schuld zu unterscheiden, um im Blick auf die Prozedur der Wiedereingliederung und der Rehabilitation die Schwere des Verstoßes messen zu können.

Abgesehen von sicherlich auch wichtigen politischen Opportunitätserwägungen und von Machtspielen, scheint mir dies die entscheidende Frage zu sein, vor die sich Konstantin im Jahre 312 gestellt sah: Es handelte sich nicht bloß um ein reines Machtkalkül, sondern darum, eine Dialektik neuen Typs zu akzeptieren, in welcher der Kaiser außerhalb der Kirche bleibt, nämlich als „*episcopus ad extra*“, der zwar seine Funktion als Oberhaupt der Christenheit ausübt, aber von außen her: Er lässt sich ja auch erst kurz vor seinem Tod taufen; vorher aber wird er schon das Konzil von Arles und das Erste Ökumenische Konzil von Nicaea gegen die neuen Häresien einberufen. Tatsächlich verzichtet er auf die göttliche Grundlegung seiner eigenen Autorität, deren er bedurft hätte, um die dem Kaiser als Gott geschuldete Verehrung fordern zu können. Er akzeptiert es, dass die politische Macht nicht direkt mit der religiösen Macht identifiziert wird, indem er anerkennt, dass er eine sakrale Würde erst vonseiten der Kirche empfängt, und damit erkennt er auch den neuen Dualismus an, der nun auf kultureller und juridischer Ebene im Entstehen begriffen ist. In diesen Rahmen ordnet Augustinus am Ende des ersten Teils seiner Schrift *De civitate Dei* (V,24 f.) die Gestalt Konstantins als des idealen Fürsten ein, dem eine Fülle von göttlichen Gunsterweisen, von Siegen und von allgemeinem Wohlstand beschert wird, der aber nie von Machtgier beherrscht war.

## Die Zeit zwischen Antike und frühem Mittelalter

In diesem Rahmen gibt es einen Konflikt zwischen Heidentum und Christentum, der im 5. Jahrhundert zwei für den Osten und den Westen völlig verschiedene Szenarien eröffnet: Im Westen nimmt die Kirche mehr und mehr die Stelle des sterbenden römischen Staates ein und wird immer mehr zum kulturellen Werkzeug für den Eintritt der barbarischen Völker in die „*romanitas*“, das ihnen Zugehörigkeit und kollektive Identität verschafft. Im Osten läuft es schließlich darauf hinaus, dass die Kirche sich mit dem Staat von Konstantinopel, mit dem christlichen Kaiserreich, identifiziert.<sup>5</sup> Wir stehen hier am Anfang einer Bewegung in zwei verschiedene Richtungen, die, wenn sie auch erst viele Jahrhunderte später als Schisma definiert werden kann, schon jetzt eine völlig verschiedene

Wegrichtung hinsichtlich der Beziehung zwischen der christlichen Gemeinschaft und der Macht impliziert.

Selbstverständlich maßen wir uns keinesfalls an, etwas Genaueres über das allgemeine Problem des Christentums als Staatsreligion im byzantinischen Reich zu sagen.<sup>6</sup> Es gibt wohl kaum ein Phänomen, über das mehr Studien erschienen sind, als über den byzantinischen Cäsaropapismus: Im Osten kann sich keinerlei Kirchenrecht in autonomem Sinne bilden, weil es der Staat ist, der die Kirche mit seinen Gesetzen und seiner Verwaltung regiert, und weil schon das Denken der Väter der Ostkirche sich in ebendiese Richtung bewegt. In der juristischen Literatur des Ostens finden wir nicht einmal den Begriff „kanonisches Recht“. Selbstverständlich müsste Genaueres über die je nach Zeit und Raum unterschiedlichen Entwicklungen gesagt werden: Es ist noch nicht alles entschieden mit dem im Jahre 380 in Thessalonike erlassenen Edikt des Theodosius, das „alle Völker des Reiches zur Annahme des Glaubens des Apostels Petrus“ verpflichtet, und der damit eingeschlagene Weg wird nicht frei sein von Verzögerungen, die auch in der Gesetzgebung Niederschlag finden; der Prozess aber wird unaufhaltsam weitergehen.

Hier geht es nicht bloß um ein Problem der Zahlen, sondern der Kultur. Um das Jahr 400 kann Augustinus in einer Reflexion über die positive Seite der menschlichen Lebensgeschichte jenseits der Todesgrenze behaupten, dass die Autorität des Glaubens sich über die ganze Welt ausweitet (*Confessiones* VI, 11, 19):

*„Was dann, wenn der Schnitt des Todes mit eins aller Fühlung, aller Sorge Schluss und Ende machte? [...] Nein, weit gefehlt, es wäre so! Es ist nicht ohne Grund, ohne Sinn, dass die erhabene Macht und Würde des christlichen Glaubens in aller Welt verbreitet ist; nie geschähe aus göttlicher Fügung so Großes und Herrliches für uns, wäre mit dem Tod des Leibes auch das Leben der Seele aus ...“*

## Der Dualismus der Macht

Neueste Studien haben begonnen, den bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts zurückgelegten Weg zu beleuchten, angefangen von der Promulgation des *Codex Theodosianus* im Jahre 439, der erklärte, der Zweck des Staates sei es, die christliche Religion zu verteidigen, bis hin zu den Gesetzen, die den Dekreten der Konzilien von Ephesus und Chalkedon den Rang staatlichen Rechts verliehen und die Unterdrückung der Häresie organisierten.<sup>7</sup> So beginnt ein Jahrhundert, das dazu führt, dass in den *Codex Justinianus* unter dem Titel „De Summa Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat“ als erster Artikel – sozusagen als oberste Verfassungsnorm – die berühmte Weisung eingefügt wird:

*„Wir wollen, dass alle dank unserer Liebe zu ihnen unserer Herrschaft unterworfenen Nationen jener Religion treu ergeben bleiben, die dem Apostel Petrus übermittelt wurde und die er persönlich den Römern übermittelt hat und die dann von Papst Damasus und von Petrus, dem Bischof von Alexandrien, einer Person apostolischer*

*Heiligkeit, treu bewahrt worden ist. Dies müssen wir glauben gemäß der Lehre der Apostel und gemäß dem Evangelium in der Einheit der göttlichen Natur von Vater, Sohn und Heiligem Geist, die gleich sind in der Majestät und in der Heiligen Dreifaltigkeit. Wir ordnen an, dass diejenigen, welche die Behauptungen dieses Gesetzes nicht verletzen, katholische Christen genannt werden sollen. Die anderen betrachten wir als Menschen ohne Einsicht, und wir ordnen an, dass sie als Häretiker mit der Strafe der Infamie verfolgt werden sollen, und ihren Versammlungen werden wir nicht den Namen Kirche zuerkennen. Sie müssen zuerst der göttlichen Rache übergeben werden und dann von uns mit den Strafmaßnahmen verfolgt werden, die zu verhängen uns der Himmlische Richter bevollmächtigt hat.“<sup>8</sup>*

Tatsächlich haben wir es hier mit einem Bruch zu tun, der mit der Christianisierung des Reiches und mit dem Konflikt des 4. Jahrhunderts auch auf juridischer Ebene nach und nach zu Tage tritt. Im Osten wird die Kirche dadurch, dass sie Staatsreligion wird und der Kaiser seine Gesetze im Namen Gottes und Christi erlässt, dem Imperium einverleibt. Auch die zunehmende rechtliche Regelung des Lebens der Kirche wird nun zu einem Teil der staatlichen Gesetzgebung.<sup>9</sup> Andererseits muss nun auch jede auf das Naturrecht bezogene Äußerung auf die monolithische Form eines Verordnungswesens zurückgeführt werden, das seinen Gipfel im Imperator als dem Garanten dieser Koinzidenz von menschlichem und göttlichem Gesetz hat.

Im Westen ist die Entwicklung völlig verschieden. In allen Handbüchern der Kirchengeschichte wird erinnert an den berühmten Brief von Papst Gelasius an Kaiser Anastasius I. (494) über das Verhältnis zwischen der *potestas* der Kaiser und der *auctoritas* der römischen Päpste als die erste Bildung einer Theorie des für den Westen typischen Dualismus: „Zweierlei Art, o Kaiser, sind die Formen der Macht, mit denen vor allem diese Welt regiert wird, die heilige Auctoritas der Päpste und die königliche Potestas ...“

Nach einem weiteren Jahrhundert kann man in Papst Gregor dem Großen, in seinen Briefen und in seinem Traktat *Moralia in Job* schon den Begründer des Dualismus auf der Ebene der Jurisdiktion sehen.<sup>10</sup> Ich meine sagen zu können, dass nun auf der Grundlage der Theologie des Augustinus, des Prestiges des Papstes, des Vakuums bezüglich weltlicher Macht und der Moralthologie Gregors ein Gottesrecht als pädagogisches Instrument für die Völker des werdenden neuen Europa entsteht. Im Gegensatz zu dem, was man allgemein glaubt, gibt es hier keine Überordnung eines kirchlichen heiligen Rechts über ein weltliches Recht, sondern das Nebeneinander eines sich auf die Heilige Schrift gründenden Gottesrechts einerseits und eines neu entstehenden römisch-barbarischen Rechts andererseits. Die menschliche Gerechtigkeit ist Frucht der Sünde und besitzt innerlich nicht die Fähigkeit, die Gesellschaft umzugestalten, sondern nur die Fähigkeit, Gewaltanwendung durch Gewaltanwendung im Gleichgewicht zu halten, ein Gleichgewicht wieder herzustellen zwischen den Rechten einzelner und den Rechten verletzter Gruppen, und zwar durch Akte der Rückerstattung, der Wiedergutmachung oder entsprechender Bestrafung.

Wir können hier nicht die gesamte Geschichte der Beziehung zwischen politischer Macht und religiöser Macht im christlichen Westen zurückverfolgen: Da gibt es den institutionellen Dualismus, der sich vom 11. Jahrhundert an mit dem Investiturstreit zwischen Päpsten und Kaisern entwickelt, den konfessionellen Pluralismus, der im 16. Jahrhundert mit der Reformation beginnt, den Prozess der Säkularisierung in den letzten Jahrhunderten. Ich möchte hier keiner schönfärberischen Sicht Vorschub leisten: In der westlichen Christenheit des Mittelalters gab es die Kreuzzüge und die an den Katharern begangenen Massaker, die Inquisition, die Religionskriege; aber immer hat man festgehalten am Dualismus der Macht und dem Unterschied zwischen der Ebene des Gewissens und der Ebene des positiven Gesetzes.

Aus dem, was hier gesagt wurde, kann man aber auch eine neue Betrachtungsweise lernen, die helfen kann, die Probleme von heute zu verstehen.<sup>11</sup> Es geht dabei nicht darum, „christliche Wurzeln“, die von der Säkularisierung und vom Prozess der Modernisierung verdrängt wurden, wieder freizulegen, sondern den Dualismus des Westens, die zwischen heiliger Macht und politischer Macht bestehende Dialektik, als historischen Prozess zu begreifen.

Abgesehen von einigen Ausnahmen wird die Moderne in der weltlichen oder konfessionellen Geschichtsschreibung vorwiegend als Ergebnis der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (mit einigen Vorboten in den vorangehenden Jahrhunderten) gesehen, was einherging mit einem Prozess der Säkularisierung und der Ausschaltung des Heiligen aus der Geschichte: Unterschiedlich ist nur die am Ende dieser Betrachtung stehende positive oder negative Bewertung; die Definition des zur Moderne führenden historischen Prozesses durch beide Parteien aber ist offensichtlich identisch. Wenn ich ein Modell dieser beiden offensichtlich gegensätzlichen Positionen entwerfen sollte, würde ich sagen, dass die aus dem klassischen Text des Hugo Grotius wieder hervorgeholte berühmte Formulierung „*etsi Deus non daretur*“ dazu neigt, mit der entgegengesetzten Formulierung „*veluti si Deus daretur*“ zusammenzufallen: Es sind dies spiegelbildliche Lösungsvorschläge, die aber tatsächlich das angestrebte Ziel verfehlen, denn sie beruhen auf der irrigen Vorstellung der Koinzidenz des Gottesgesetzes und des Vernunftgesetzes als ein für allemal vollendeter Errungenschaft.

Das heutige Problem ist bestimmt durch den Eintritt in ein Zeitalter, in dem die Andersartigkeit, der Dualismus zwischen politischer Macht und heiliger Macht nicht mehr verständlich formuliert werden kann, weder in einem System einer Christenheit nach Art der mittelalterlichen Gesellschaft noch in einer Beziehung von Staat und Kirche, wie sie in den Jahrhunderten der Moderne verwirklicht wurde, weil eben die territoriale „Souveränität“ weltlicher oder geistlicher Art verloren gegangen ist.<sup>12</sup>

## Mythische Theologie und staatliche Theologie

Kehren wir zurück zu den Gedanken des Augustinus über die Geschichte: In Perioden der Stabilität und des Vertrauens in die politischen und gesellschaftli-



chen Strukturen konnten innerhalb der Tradition und des Denkens des westlichen Christentums die Bezugspunkte vielfältig und unterschiedlich sein, die Krise jedoch, die unsere Welt nun von innen her erfasst hat, nötigt uns, uns zu messen mit jenem Denker, der sich auf der Wasserscheide zwischen der Zeit der Klassik und der Christenheit befand und der sich in der Krise der alten Ordnung erstmals dem Problem der Beziehung zwischen Heilsgeschichte und menschlicher Geschichte gestellt hat.

Wir wollen ausgehen von der Klassifizierung der Erkenntnisweisen, die Augustinus im 6. Buch von *De civitate Dei* vorgelegt hat. Er fußt dabei auf Werken des Marcus Terentius Varro, *De antiquitate rerum divinarum* und *De antiquitate rerum humanarum*. Diese verlorengegangenen Werke waren einige Jahrzehnte vor Christi Geburt verfasst worden, und zwar mit der Zielsetzung, die Kulturgeschichte Roms bis hin zu ihrer Blütezeit zu rekonstruieren. Augustinus nimmt diese Arbeit einige Jahrhunderte später wieder auf, nämlich nach der Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahre 410, als das ganze Gebäude der römischen Kultur in eine vollständige Krise geraten war. Was von Göttern und Menschen gesagt werden kann, ist nach Varro in drei Teilwissenschaften enthalten: in der mythischen Theologie, in der physischen oder natürlichen Theologie und in der staatlichen Theologie. Die mythische Theologie besingt die Taten der alten Götter in Epen und Theaterstücken usw. Für Augustinus gibt es eine enge Verbindung zwischen dieser mythischen Theologie und der staatlichen Theologie, weil die erstgenannte in die Kultur der Stadt und in die Politik überführt wird und so in eine Form von Wissen umgeformt wird, das dem Zweck dient, das politische Gemeinwesen zu erhalten, oder anders gesagt, das zur „Ideologie“ wird. Der Kult und die theatrale Darstellung der Taten der Götter werden so zu einem integralen Bestandteil des Lebens der Stadt, der Riten des politischen Gemeinwesens.

Der Symbiose dieser beiden Theologien setzt Augustinus die von ihm bevorzugte physische oder natürliche Theologie entgegen, weil diese unmittelbar mit der Vernunft verbunden ist: Sie lehrt die Vernunft, nachzudenken über das, was natürlicherweise evident ist, nachzudenken über die historischen Prozesse. In der natürlichen Theologie kann Augustinus zufolge die neue Kultur entstehen, die fähig ist, einen Dialog mit der Vernunft und mit der christlichen Offenbarung zu führen, wobei der grundlegende Dualismus zwischen der religiösen Sphäre und der Sphäre der Macht respektiert wird. Die ersten Bücher von *De civitate Dei* sind, wie allgemein bekannt ist, vor allem zu dem Zweck verfasst worden, die gegen die Christen erhobene Anklage zu widerlegen, sie seien schuld am Fall des römischen Imperiums. Die monolithische Sicht der Geschichte macht nun Platz für eine dualistische und dialektische Auffassung, die schon am Anfang des Werkes dargelegt wird und die dazu bestimmt ist, Heilsgeschichte und menschliche Geschichte bis zum Ende der Welt zu verflechten und jeden Einheitszwang aufzuheben<sup>13</sup>:

„Diese Erwiderungen [...] mag der pilgernde Staat Christi des Königs den Feinden entgegenhalten: Sie sollen sich stets vor Augen halten, dass unter ihren Feinden auch

*künftige Mitbürger verborgen sind, damit sie es wenigstens bei diesen nicht für vergebliche Geduld halten, ihre Anfeindungen zu ertragen, bis aus ihnen Gläubige werden; wie ja auch hinwieder der Gottesstaat, solange er hienieden pilgert, bei sich solche aus den Feinden birgt, die verbunden sind mit ihm durch die Gemeinschaft der Sakramente, aber doch nicht mit ihm teilnehmen an dem ewigen Lose der Heiligen. [...] Denn die beiden Staaten sind in dieser Welt so lange ineinander verschlungen, bis sie durch das letzte Gericht getrennt werden.“*

Die Aufgabe des Historikers ist es also nicht, das Gute vom Bösen zu trennen, und noch weniger ist es seine Aufgabe, die beiden Staaten gegeneinander zu stellen. Auch die Gemeinschaft der Christen, die Kirche, hat innerhalb ihres sakramentalen Gefüges das Böse in sich: Die beiden Staaten kohabitieren und koexistieren, ohne dass sie in den historischen Institutionen identifiziert werden könnten.

In dieser Situation kann der Historiker nur mit Fragmenten arbeiten, ohne ein umfassendes Urteil fällen zu können: Die Geschichtswissenschaft ist Bemühen um eine Erkenntnis, die gewissermaßen parallel zur theologischen Erkenntnis geschieht, aber da gibt es keinen Raum für eine politische Theologie, die verschweift wäre mit der Geschichte und die dem Zweck diene, einen alles umfassenden Gesamtplan zu entwerfen (auch nicht, so möchten wir hinzufügen, in der säkularisierten Fassung von Hegels Staat oder der Klassen von Karl Marx). In den vom Historiker aufgelesenen Fragmenten sind Heilsgeschichte und menschliche Geschichte tief innerlich und untrennbar miteinander verbunden, und er muss versuchen, sie in ihrer Endlichkeit und Konkretheit zu verstehen, und zwar mit jener Radikalität und jener Distanz, die ihm möglich sind, weil er die theologische Erkenntnis auf einer anderen Ebene angesiedelt hat; so wie der Christ, wie schon der Autor des Briefes an Diognet sagt, derjenige ist, der die Gesetze des Staates umso ernster befolgt, als er sie ja nur um solcher Zwecke willen befolgt, die höherwertig sind als die des Staates.

## Ende des konstantinischen Zeitalters?

Wenn man sich mit den politischen Theologien des 20. Jahrhunderts befassen will, kann der Begriff „konstantinisches Zeitalter“ von Nutzen sein. Aus ekklesiologischer und historischer Sicht wurde dieser Begriff instrumentalisiert, um die Vorstellung zu stützen, wenn die Kirche zur reinen Lehre des Evangeliums zurückkehren wolle, genüge es, das konstantinische Zeitalter hinter sich zu lassen, ohne dass sie sich dem Problem stellte, dass sie selbst eine menschliche Gesellschaft – im Sinne des augustinischen Denkens – ist, in deren leiblicher Verfassung auch das Böse seinen Platz hat.

In den Konflikten der auf das II. Vaticanum folgenden Jahre habe ich immer misstrauisch reagiert, wenn Anklagen gegen die „konstantinische Kirche“ laut wurden, wobei diese mit besonderer Härte geäußert wurden, wenn es um das

soziale Engagement für die Armen und um die Revolution ging: Nicht weil ich nicht auch überzeugt gewesen wäre von der Notwendigkeit einer Erneuerung; aber es schien mir, dass man das komplizierte Problem der Krise der Kirche nicht verstünde, wenn man Konstantin oder der von ihm eröffneten Symbiose mit der politischen Macht – die dann mit verschiedenen Änderungen bis heute weiterentwickelt wurde und die, wenn man sich nur dazu entschliesse, rückgängig gemacht werden könne – die ganze Schuld zuschöbe. Mir scheint, dass diese Sicht im Grunde genommen die These der konservativsten Traditionalisten gestützt hat, die diese Tendenzen der Gefahr der Verwandlung des Christentums in eine Ideologie geziehen haben. Auf diesem Altar wurde dann die prophetische Komponente der Kirche geopfert zugunsten der Bestrebungen entweder progressistisch-horizontaler oder aber konservativ-vertikaler *pressure groups*: Das Wortpaar Kirche-des-Volkes/hierarchische Kirche gewinnt hier Vorrang vor dem Wortpaar Kirche-als-Institution/Kirche-der-Prophetie!<sup>4</sup> Es gibt aber nicht eine Mutter Kirche und daneben eine Stiefmutter Kirche: Die Kirche, das sind wir, und Korruption und moralischer Verfall sind nicht ein von außen kommendes Übel. Wenn wir uns dessen bewusst werden, hat das Konsequenzen für die Weise, wie wir dem Problem der Strukturreform begegnen müssen, nämlich entsprechend der historischen Entstehung der Gesellschaft im Dualismus und in der unvermeidlichen doppelten Zugehörigkeit des Christen, wie sie in den bekannten Sätzen des Briefes an Diognet zum Ausdruck kommt. Die Verflechtung und der Zusammenstoß mit der politischen Macht, welche das Leben der Kirche jahrhundertlang geprägt haben und ihr in Fleisch und Blut übergegangen sind, müssen historisch verstanden werden, um so auch die neuen Orte der Macht erkennen zu können, die sich derzeit in der globalisierten Gesellschaft bilden und die sich in den letzten fünfzig Jahren vollständig verändert haben.

Nach dem großen und tragischen Pontifikat Pauls VI., der versucht hat, die Reform der Strukturen in die Wege zu leiten, insbesondere durch die Einrichtung des Bischofsrates – wenn dieser auch in seiner Tätigkeit behindert wurde durch die Reaktion der Kurie und die ängstlichen Sorgen, so könne der petrinische Primat gefährdet werden – und nach dem charismatischen Pontifikat Johannes Pauls II. hat Joseph Ratzinger mit seiner Abdankung das Problem auf die stärkstmögliche Weise neu aufgeworfen. Und dann ist ein Papst nicht nur vom Rande der Welt, sondern auch aus den „*interiora*“, dem „innersten Kern“ der Kirche, gekommen.

<sup>1</sup> Vgl. G. M. Zamagni, *Fine dell'era costantiniana. Retrospectiva genealogica di un concetto critico*, Bologna 2012

<sup>2</sup> Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (313-394)*, Paris 2007 (deutsche Ausgabe: *Als unsere Welt christlich wurde: Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, München 2011).

<sup>3</sup> Jean Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1979; Peter Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“*, München 1995; eine Synthese bringt Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori a moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 1990, Kap. I.

<sup>4</sup> Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église*, 230.

<sup>5</sup> Die Einführung in Arnaldo Momiglianos Beitrag in dem von ihm herausgegebenen Buch *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Turin 1968.

<sup>6</sup> Für eine Synthese vgl. Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*.

<sup>7</sup> Elio Dove, „*Ius principale*“ e „*Catolica lex*“. *Dal Teodosiano agli editti su Calcedonia*, Neapel 1955.

<sup>8</sup> *Corpus Iuris civilis*, 3 Bände, Berlin 1872-1895, II: Paul Krüger (Hg.), *Codex Iustinianus*, S. 6 (I,1,1).

<sup>9</sup> Girolamo Crifò, *La Chiesa e l'Impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano*, in: E. Dal Cavolo - R. Uglione (Hg.), *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, Rom 1997, 171-202.

<sup>10</sup> Girolamo Arnaldi, *Gregorio Magno e la giustizia*, in: *La giustizia nell'alto medioevo* (secc. V-VIII), Sammelband mit den Beiträgen zur 42. Studienwoche der Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo 1994 in Spoleto, 57-102. Siehe auch den Band über die 44. Studienwoche, 1996.

<sup>11</sup> Paolo Prodi, *Cristianesimo e potere*, Bologna 2012, 225.

<sup>12</sup> Paolo Prodi, *La sovranità divisa. Uno sguardo storico sulla genesi dello ius publicum europaeum*, Bologna 2003 (Antrittsvorlesung zum Akademischen Jahr 2002-2003 an der Universität Bologna).

<sup>13</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, Buch I, Kapitel 35.

<sup>14</sup> Vgl. Paolo Prodi, *Profezia vs utopia*, Bologna 2013.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

# Wo sind die Opfer?

Gianluca Montaldi

„Gerechtigkeit für die Gerechtigkeit! [...] Wir können nur so lange wissen, bis wir einsehen wollen, dass unser Wissen trügerisch ist:

In diesem ungleichen Kampf hat die Wahrscheinlichkeit immer das letzte Wort.“

Vladimir Jankélévitch<sup>1</sup>

Wo sind die Opfer? Diese Frage weist hin auf das zentrale Thema dieses Artikels. Eine erste Zielsetzung besteht tatsächlich darin, zu unterstreichen, wie sich die Rede von Korruption ändert, wenn man ins Spiel bringt, dass es da Opfer gibt, und wenn man ihre Stimme zu Gehör bringt. Tatsächlich aber spricht man, wenn man Korruption zu definieren versucht, im Allgemeinen von dem, der besticht, und von dem, der sich bestechen lässt<sup>2</sup>, als den beiden Beteiligten. Das Opfer dagegen, um das es eigentlich geht, weil es die durch die Bestechung angerichteten Schäden erleidet, ist ganz woanders. Hier wollen wir es zum Thema machen.