

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg.v. Konrad Huber, Ursula Rapp und Johannes Schiller

Jahrgang 18

Heft 2

2009

Schwerpunktthema: Gewalt in der Bibel I

E. Birnbaum: Hermeneutische Vorentscheidungen und ihre Folgen im Umgang mit Gewalttexten in der Bibel	73
A. Siquans: Ansätze zur Gewaltüberwindung in der Bibel. Drei alttestamentliche Beispiele	81
B. Obermayer: Fremde Herrscher und „KriegstheologInnen“. Zur Perzeption des Fremden im Gewaltdiskurs alttestamentlicher Kriegsnarrative	91
S. Fischer: Die Machtstrukturen der Gewalt in Hoheslied	109
A. Felber: Zwei Wörter mit langer Gewaltgeschichte: <i>Compelle intrare</i> (Lk 14,23)	123
V. Tropper: „Tue einer Fremden nicht Gewalt an, tue nicht der Magd Gottes Gewalt an!“ (ActThecl 26). Frühchristliches Martyrium und Realgeschichte der Gewalt	133

Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel – PzB

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich

Schriftleitung

Dr. Konrad HUBER
konrad.huber@uibk.ac.at

Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck

Dr. Ursula RAPP
ursula.rapp@aon.at

Kirchweg 12, A-6800 Feldkirch

Dr. Johannes SCHILLER
johannes.schiller@uni-graz.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

Adressen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Elisabeth BIRNBAUM
elisabeth.birnbaum@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Dr. Anneliese FELBER
anneliese.felber@uni-graz.at

Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche
Orthodoxie und Patrologie, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz

PD Dr. Stefan FISCHER
stefan.fischer@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und
Biblische Archäologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Mag. Bernd OBERMAYER
s1beober@uni-bonn.de

Alttestamentliches Seminar
Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn

Dr. Agnethe SIQUANS
agnethe.siquans@univie.ac.at

Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

MMag. Veronika TROPPER
veronika.tropper@univie.ac.at

Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: im In- und Ausland an jede Buchhandlung oder direkt an:
Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48, A-3400 Klosterneuburg
(Fax +43/2243/32938-39; email: zeitschriften@bibelwerk.at)

Abonnement-Bestellungen für die Schweiz direkt an:

Bibelpastorale Arbeitsstelle SKB, Bederstraße 76, CH-8002 Zürich

Abonnement-Preise: jährlich € 10,50 bzw. sfr 19,30 (jeweils exkl. Versandkosten)

Einzelheftpreise: € 5,40 bzw. sfr 10,- (jeweils exkl. Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan der
Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich.

Internet: <http://www.bibelwerk.at/argeass/pzb/>

© 2009 Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

ISSN 1996-0042

ZWEI WÖRTER MIT LANGER GEWALT- GESCHICHTE: *COMPELLE INTRARE* (LK 14,23)

Anneliese Felber, Graz

Abstract: Augustine interpretes Luke 14:23 (*compelle intrare*) in the light of his conflict with the Donatist movement in Roman North Africa. Therefore violence to the Donatists by the imperial authorities seems to be justified. Through the centuries scholars have used Augustine's biblical interpretation selectively as a norm against people of a different faith.

Thomas von Aquin bringt in seiner Summe¹ die klassischen Argumentationsstellen für Toleranz und Intoleranz: das „Lasset beides wachsen bis zur Ernte“ aus dem Weizen/Unkraut-Gleichnis (Mt 13,30), wodurch Gott das Letzturteil überlassen wird, und das „Nötige sie einzutreten“ aus dem Gastmahl-Gleichnis (Lk 14,23), womit körperliche Zwangsmaßnahmen gegenüber Häretikern gerechtfertigt werden. Zu Mt 13, das auch im Mittelalter als Plädoyer für die Duldung von HäretikerInnen verstanden wird, kommt das Tötungsverbot bei Johannes Chrysostomus² und der aus der Alten Kirche stammende Grundsatz im Rechtsbuch Gratians um 1140, dass Glaube nicht erzwungen werden kann.³ In seiner Antwort bringt Thomas die für die Folgezeit maßgebliche Diskussion im Umgang mit den verschiedenen Gruppen: Heiden und Juden sind nicht zum Glauben zu zwingen, dürfen aber den wahren Glauben nicht behindern. Die Häretiker sind mit körperlichen Mitteln zu nötigen zu erfüllen, was sie versprochen haben. *Compelle intrare* wird als Zwang zum Bleiben bzw. zur Rückkehr in die katholische Kirche interpretiert. Das Unkrautgleichnis steht dem nicht entgegen. Mt 13 erlaubt in augustinischer Interpretation die Anwendung von gutem Zwang, wenn es möglich ist, gut und böse zu unterscheiden,⁴ mit der Konsequenz: *non dormiat severitas disciplinae*. Rainer Forst nennt dies in seinem Buch „Toleranz im Konflikt“ das Janusgesicht christlicher Toleranz,

¹ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. II,2 q.10 a.8 (Leon. 8, 88–90), Vgl. Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (stw 1682), Frankfurt/M. 2003, 91–94.

² Vgl. Joh. Chrys., CommMt hom 46,2 (PL 58, 477).

³ Vgl. Tertullian, Apol 24,5f. (CCL 1, 134), Ad Scap 2,2 (CCL 2, 1127); Laktanz, DivInst 5,19,11 (CSEL 19, 463); Augustinus, Tract in Joh 26,2: *credere non potest nisi volens* (CCL 36, 260). Vgl. dazu Bernhard Kötting, Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (RhWAW.G 223), Opladen 1977, 21f.; Forst, Toleranz (Anm. 1) 62–64.

⁴ Vgl. Augustinus, Contra epist Parmeniani 3,2,13 (CSEL 51, 115).

dass nämlich Toleranz selbst zum Vergehen wird, wenn man nicht handelt, sobald das Unkraut identifizierbar ist.⁵

Die mittelalterlichen Theologen passen sich der üblich gewordenen Praxis der Häretikerbekämpfung an und billigen mit dem theologischen Anspruch, das Unkraut (das sind die KetzerInnen) ausmachen zu können, sogar die Hinrichtung von Ketzern. In Quaestio 11, Artikel 3 mit der Fragestellung, ob HäretikerInnen geduldet werden dürfen, vergleicht Thomas die Häretiker mit den Geldfälschern. Wenn letztere dem Tod überliefert werden, obwohl sie nur weltliche Nachteile verursachen, dann mit umso größerem Recht die, die mit Häresien zu ewiger Verdammnis führen.⁶

1. Zu Augustins Bemühen um Toleranz

Grundsätzlich bedeutet *tolerantia* im klassischen Latein nicht Duldsamkeit gegenüber andersdenkenden Menschen, sondern Ertragen von Unrecht, Leid, Ausharren in Schicksalsschlägen.⁷ Augustin (354–430) hat daraus einen gemeinschaftsstiftenden Begriff gemacht, der ein Verhalten beschreibt, das MitchristInnen in ihrer Andersheit erträgt. Toleranz verpflichtet auch zur Duldung von Schismatikern, Häretikern und Juden um der Einheit und des Friedens der Kirche willen. Augustin meidet Häretiker nicht, sondern stellt sich ihnen in Wort und Schrift, zitiert öfters 1Kor 11,19 (*oportet et haereses esse*).⁸ In der Auslegung zum 124. Psalm und der Bedeutung von Bergen würdigt er sie als große Geister und nennt als ersten Donatus.⁹

Alles, was Augustin zur Toleranz, die bei ihm den Charakter einer sozialen Grundtugend annimmt, geäußert hat, hat keine vergleichbare Nachwirkung gezeigt wie sein Gedanke der Gewaltanwendung gegenüber kirchlichen Nonkonformisten, der vielleicht am meisten auf den Gang der realen Geschichte gewirkt hat, wie es in der Literatur heißt.¹⁰ Dieses situationsbezogene Plädoyer für Zwangsausübung gab Späteren, vor allem den mittelalterlichen Kanonisten und Theologen, die Gelegenheit, aus einer situationsbezogenen Handlungsweise

⁵ Vgl. Forst, Toleranz (Anm. 1) 66.

⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theol. II,2 q.11 a.3 (Leon. 8, 100f.).

⁷ Zur Toleranzentwicklung allgemein bzw. speziell zur Wortgeschichte und Augustinus siehe Klaus Schreiner/Gerhard Besier, Toleranz, GGB 6 (1990) 445–605: 448–454.

⁸ Vgl. Herbert Grundmann, Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese, in: ders., Ausgewählte Aufsätze, 1. Religiöse Bewegungen (SMGH 25/1), Stuttgart 1976, 328–363.

⁹ Kap. 5: Nur große Menschen haben Häresien verursacht ... (CCL 40, 1839). Vgl. Grundmann, Oportet (Anm. 8) 349–351.

¹⁰ Z.B. Hans-Dietrich Kahl, Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts, ZOF 4 (1955) 161–193.360–401: 179.

eine allgemeine Handlungsmaxime kirchlicher und staatlicher Religionspolitik zu machen. In der theologischen Gesamtorientierung Augustins stellt *coge intrare* einen Fremdkörper dar, wurde aber im Mittelalter und der frühen Neuzeit mit Vorliebe aufgegriffen.

Im Kampf gegen die DonatistInnen hat Augustin mehrmals von der Bibelstelle Lk 14,23 Gebrauch gemacht. Die Donatisten, benannt nach ihrem Führer Donatus, Bischof von Karthago, bilden in Nordafrika längere Zeit ein Schisma: es geht um die Frage der Gültigkeit der Weihe durch Kleriker, die in der diokletianischen Verfolgungszeit die Heiligen Schriften ausgeliefert haben. Auf zwei Konzilien werden die Bedingungen für eine gültige Spendung des Tauf- und Weihesakraments – unabhängig von der Heiligkeit des Spenders – festgelegt (Rom 313 und Arles 314). Damit verbunden ergeben sich auch Gegensätze im Kirchenverständnis. Insgesamt spielen soziale, wirtschaftliche und ethnische¹¹ Faktoren eine Rolle. Edikte und Dekrete von Konstantin und seinen Nachfolgern versuchen die Donatisten zur Rückkehr in die katholische Kirche zu bewegen durch Verbannung der im Schisma verharrenden Bischöfe und die Übergabe ihrer Kirchen. Augustin bemüht sich in vielen Briefen¹² um friedliche Verständigung mit den Donatisten, bemüht sich um theologisch-argumentative Überzeugungsarbeit und lehnt die Anwendung staatlicher *coercitio* ab, d.h. die Anwendung von Zwangsmitteln durch den römischen Kaiser und seiner Beamten und die sofortige Aburteilung bei Unruhestiftung ohne ordentliches Prozessverfahren.¹³ Selbst als die Gewalttaten der Circumcellionen¹⁴ Überhand nehmen, befürwortet Augustin auf einer Synode in Karthago 404 lediglich den *Schutz* der KatholikInnen und der katholischen Kleriker vor den Donatisten. In diesem Sinne ergeht eine Petition an Kaiser Honorius um Anwendung der theodosianischen Häretikergesetze aus dem Jahr 392. Die staatlichen Zwangsmaßnahmen aus dem Jahr 405 gehen aber deutlich über die „Schutzbitte“ der katholischen Synode hinaus.¹⁵ Als auch diese Maßnahmen nicht greifen, wenden sich die katholischen Bischöfe an den Kaiser um ein Religionsgespräch, dem sich die Donatisten bislang verweigert hatten und das 411 stattfindet. In der Folge

¹¹ Der Gegensatz von punischer Landbevölkerung und romanisierter Oberschicht ist mitbestimmend.

¹² Z.B. Epp 23, 33f., 43f.

¹³ Vgl. Ernst L. Grasmück, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit* (BHF 22), Bonn 1964, 12.

¹⁴ Das sind Wanderarbeiter, die den terroristischen Zweig der Schismatiker darstellen, mit Plünderungen, Brandstiftungen, brutaler Gewalt bis zu Verstümmelungen, Folterungen und Morden – selbst Augustinus entging nur durch Glück einem Anschlag. Auch die Wiedertaufe von KatholikInnen wurde vollzogen.

¹⁵ Diese beinhalten: Enteignung von Kirchen, Gottesdienstverbot, Geldbußen, Prügelstrafe, Verbannung, Güterkonfiszierung, Verlust der Rechtskompetenz und Testierfähigkeit.

werden die Strafen gegen die Donatisten 412 und 414 bestätigt bzw. 415 für den Besuch donatistischer Gottesdienste sogar die Todesstrafe angedroht. Nach einer Phase heftigsten Widerstandes treten die Donatisten massenhaft zur katholischen Kirche über und lösen sich auf. Auch nach 411 mahnt Augustin zur Milde in der Anwendung der kaiserlichen Gesetze und lehnt Folter, Verstümmelungen und Todesstrafe grundsätzlich ab.¹⁶

2. Die augustinische Rechtfertigung staatlicher Zwangsmaßnahmen gegen die DonatistInnen¹⁷

Da Augustin die Donatisten in geistiger Auseinandersetzung nicht bezwingen kann, nimmt er allmählich die Hilfe des Staates gegen sie in Anspruch. Die Belege finden sich gänzlich nach 411, dem Religionsgespräch in Karthago, wo die katholische Seite triumphiert hat, z.B. in Brief 185 um 417. Einzige Ausnahme ist Brief 93¹⁸ aus dem Jahr 408 an Vincentius von Cartenna, einen Anhänger des milden Flügels der Donatisten, der sog. Rogatisten. Vincentius hatte sich bei Augustin über die Verfolgung der Donatisten beschwert. Diese waren seit 405 durch kaiserliche Erlässe zunehmend Geldstrafen, Vermögensentzug, Verbannung und Kirchenentzug ausgesetzt. In seinem Antwortschreiben billigt Augustin die Wiederherstellung der Einheit der katholischen Kirche auch unter Zuhilfenahme der Staatsgewalt, wobei er erst durch Mitbischöfe zu dieser Ansicht und Überzeugung gekommen ist. Er schreibt, dass er ursprünglich der

¹⁶ Z.B. Epp 133, 134, 139, die an Tribune gerichtet sind im Zusammenhang mit der Verurteilung von Schwerverbrechern.

¹⁷ Siehe ausführlich Timo J. Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung* (ThFr 28), Stuttgart 2005, bes. 462–509; Arne Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit. Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten* (Millennium-Studien 24), Berlin 2009, 107–152; weiters Klaus Schreiner, „Duldsamkeit“ (tolerantia) oder „Schrecken“ (terror). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustinischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Dieter Simon (Hg.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter* (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 48), Frankfurt/M. 1990, 159–210, bes. 165–175; Grasmück, *Coercitio* (Anm. 13) 168–240; Erich Fascher, Lk 14,23. Ein Beitrag zur Frage der Toleranz, *EvDia* 27 (1956) 1–16; Forst, *Toleranz* (Anm. 1) 74–78; Wolfgang Speyer, *Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche*, in: Ingo Broer/Richard Schlüter (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996, 83–106: 102–104; Kötting, *Religionsfreiheit* (Anm. 3) 38–44; Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster ²2007, 236–239; Hans Maier, *Gewalt im Christentum*, *StZ* 226 (2008) 679–692: 681–683; François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 2. Lk 9,51–14,35 (EKK 3/2), Zürich u.a. 1996, 517f.; Karl H. Chelius, *Compelle intrare*, *AugL* 1 (1986–1994) 1084f.

¹⁸ CSEL 34, 445–496; BKV 29, 333–384.

Auffassung gewesen sei, niemand dürfe zur Einheit Christi gezwungen werden. Man müsse vielmehr mit dem Wort handeln, den Irrtum auf dem Wege der Disputation bekämpfen und durch Einsicht besiegen, damit nicht aus aufrichtigen Häretikern gezwungene Katholiken würden. Durch seine Mitbischöfe und durch Beispiele des Erfolgs und durch Tatsachen sei er in seiner Ansicht bekehrt worden: Nicht nur einzelne Menschen, ganze Städte seien katholisch geworden, das alles auf Veranlassung der kaiserlichen Gesetze und der damit verbundenen Furcht.¹⁹

Die Zwangsmaßnahmen bringen quantitativ enorme Resultate, viele bedanken sich bei ihm, dass sie nun die Wahrheit erkannt haben, viele sind zu überzeugten Katholiken geworden. Der Erfolg und die Tatsachen (*exempla et res*) sprechen für die Anwendung staatlicher Gewalt und rechtfertigen ein Vorgehen mit Schrecken und Gewalt (*terror, timor*) als legitime Mittel der Besinnung und Bekehrung. Die Ohnmacht von Argumenten lässt Augustin nach der ordnenden Strafgewalt des Staates rufen.

„Es ist offenbar sehr heilsam für sie, wenn sie durch die von Gott gesetzte Obrigkeit im Zaume gehalten und gezüchtigt werden. Denn wir freuen uns schon jetzt über die Besserung vieler, die an der katholischen Einheit so festhalten, sie so verteidigen und über ihre Befreiung von ihrem früheren Irrtum so froh sind, daß wir nur staunen und ihnen nur von ganzem Herzen Glück wünschen können.“²⁰

Viele freuen sich nun, durch staatliche *correctio* von ihrem Irrtum befreit worden zu sein. Sie sagen selber: Wir wären nicht eingetreten, wenn man uns nicht gezwungen hätte (V. 18).²¹ Schrecken und Gewalt erschüttern, geben Gelegenheit zur Einsicht und Besserung, dienen der Rettung Irrender.²² Augustin geht aus vom Nutzen der Angst und der Erzwingbarkeit des Guten (*cogere ad bonum*). Die Strafe, die zur Besserung eingesetzt wird, wird als Werk der Barmherzigkeit und als Form der Liebe verstanden. Der Prozess der Besserung werde durch staatlichen Druck unterstützt. Die Lehre vom guten Zwang schränkt sowohl die Ansicht von der Nichtzwingbarkeit des Gewissens als auch das Toleranzpotenzial der Zwei-Reiche-Lehre ein.²³

Wie begründet Augustin seinen Gesinnungswandel theologisch?

„Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, daß der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: ‚Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten‘, und obwohl du liest, daß auch Saulus, der spätere Paulus, unter dem Zwange einer gewaltsamen Einwirkung Christi zur Erkenntnis und Annahme der Wahrheit

¹⁹ Vgl. Ep 93,5,16f. (BKV 29, 349–351).

²⁰ Ep 93,1,1 (BKV 29, 334).

²¹ BKV 29, 351.

²² Vgl. Ep 185,6,21 (CSEL 57, 20).

²³ Vgl. Forst, Toleranz (Anm. 1) 64.75–77.

gebracht worden ist; denn du kannst nicht glauben, daß den Menschen das Geld oder irgendein Besitz lieber ist als das Augenlicht. Von der Himmelsstimme zu Boden geschleudert, erlangte er das plötzlich verlorene Augenlicht nicht eher wieder, als bis er der heiligen Kirche einverleibt wurde. Du meinst, man dürfe dem Menschen keine Gewalt antun, um ihn von einem verderblichen Irrtume zu befreien, während du doch an den unzweideutigsten Beispielen siehst, daß Gott, der uns durch seine Liebe den allergrößten Nutzen verschafft, dieses tut.“²⁴

Augustin führt die Bekehrung des Paulus (Apg 9,3–18), das sog. Damaskuserlebnis, an unter der Perspektive des Zwanges. Wie Paulus durch Verlust des Augenlichts, durch körperliche Strafe, von Christus zur Annahme des Glaubens gezwungen wurde, so versucht es Gott bzw. die staatliche Gewalt bei den Donatisten durch Verlust des Vermögens, das weniger wertvoll als das Augenlicht einzustufen sei. Augustin zieht eine Parallele zwischen Gott und der Staatsgewalt: Gott züchtigt nur aus Liebe – daher findet Augustin nichts dabei, wenn eine gottgewollte Regierung ähnliche Methoden anwendet, zumal der Erfolg dem Ganzen Recht gibt. Das *coge intrare*²⁵ des Hausvaters in Lk 14,23 verträgt sich mit der erzieherischen „Liebe“ Gottes: „Wer kann uns mehr lieben als Gott? Und doch hört er nicht auf, bald uns mit Freundlichkeit zu belehren, bald uns heilsam in Schrecken zu setzen.“ – „Nicht jeder, der schont, ist dein Freund, nicht jeder, der schlägt, dein Feind.“²⁶ – „Sollte ich nun etwa diesen Leuten ihr Heil nicht gönnen und meine Amtsgenossen von einer derartigen väterlichen Fürsorge abhalten“, fragt Augustin an einer anderen Stelle.²⁷

Eine zweite Stelle findet sich in Brief 185 mit dem Titel *De correctione Donatistarum liber* aus dem Jahr 417:

„Wenn daher die Kirche durch die Macht, die sie von der göttlichen Gunst erhalten hat, zur gewollten Zeit mittels der Frömmigkeit und des Glaubens der Könige diejenigen zum Eintreten zwingt, denen man entlang der Wege und der Hecken begegnet, das heißt in den Häresien und Schismen, dann dürfen sich diese nicht beklagen, gezwungen zu werden, sondern sie müssen auf das achten, wozu man sie zwingt.“²⁸

Augustin vertritt die Meinung, dass die Kirche das Wohl ihrer Mitglieder besser kennt als diese selber. Ob Gewalt gut oder verwerflich sei, bestimmt sich jeweils durch das Ziel, das mit Hilfe von Gewalt erreicht werden soll. Durch eine

²⁴ Ep 93,2,5 (BKV 29, 338).

²⁵ Die Vulgata hat *compelle intrare*, die altlateinische Form ist *compelle* wie *coge*, vor allem die afrikanische ist *coge intrare*; Augustin hat den Plural *cogite intrare*. Dieser Vers wird grundsätzlich metaphorisch (um die universelle Verkündigung hervorzuheben) verstanden, kein Lk-Kommentar scheint das Verständnis des Augustinus im Sinne von Gewaltanwendung, wie er es im Kampf gegen die Donatisten entwickelt, übernommen zu haben.

²⁶ Ep 93,2,4 (BKV 29, 337).

²⁷ Ep 93,1,1 (BKV 29, 335).

²⁸ Ep 185,6,24 (CSEL 57, 23; Übers. Bovon, Lk [Anm. 17] 517f.).

Verknüpfung von göttlicher und kaiserlicher Macht legitimiert er den Zwang zum Glück. Gerade für die Gegenwart der Kirche seien Zwangsmaßnahmen legitim, weil sie über mehr Macht verfüge als die Urkirche.²⁹

Um 420 findet sich *coge intrare* im Werk gegen den Donatistenbischof Gaudentius:

„Ihr irrt, Ihr kennt die Schriften und die Macht Gottes nicht, der da sie zu Wollenden macht, während sie widerwillig gezwungen werden ... Obwohl diese gewaltsam zu dem Mahl eines so großen Familienvaters herangeführt und zum Eintreten genötigt werden, finden sie drinnen dennoch das, woher sie sich freuen können, eingetreten zu sein. ...

Die Wege freilich bezeichnen an dieser Stelle verschiedene Meinungen, die Zäune aber verkehrte Ansichten. Was wundert Ihr Euch also, wenn infolge Hungers nicht nach leiblicher, sondern nach geistlicher Speise jeder stirbt, der zu dieser Mahlzeit weder freiwillig hineingeführt noch mit Gewalt getrieben (*violenter impulsus*) hineinschreitet?“³⁰

Niemand darf aus Hunger nach der geistlichen Speise zugrundegehen, seien sie freiwillig oder gezwungenermaßen gekommen. Dieser Zwang erweist sich im Nachhinein als Grund zur Freude. Aus pastoraler Sorge um das ewige Heil des Einzelnen rechtfertigt Augustin diesen Zwang. Zugunsten des Seelenheils der Menschen befürwortet Augustin, gegen deren Willen zu handeln.

In seiner 112. Predigt erklärt Augustin, wie er bei Lk 14,23 auf Häretiker kommt: „Wer Zäune aufrichtet, scheidet und trennt. Von den Zäunen also sollen sie losgerissen werden, von den Dornen soll man sie befreien. Aber sie hängen an den Zäunen, sie wollen nicht gezwungen werden. Freiwillig, so sagen sie, wollen wir eintreten. Hat aber der Herr nicht gesagt: ‚Nötige sie hereinzukommen?‘ Zwang mag den äußeren Anstoß geben, innere Freiheit soll folgen.“³¹ Es bedarf eines Impulses! Furcht, Schrecken und Gewalt schaffen mentale Dispositionen, die zur richtigen Glaubensentscheidung führen. Zwang beseitigt Hindernisse, die der Hinwendung zum Guten im Weg stehen.

²⁹ Vgl. Ep 173,10 (CSEL 44, 647f.).

³⁰ Contra Gaudentium I,25,28 (CSEL 53, 226f.; Übers. Fascher, Lk 14,23 [Anm. 17] 10 Anm. 11f.).

³¹ Sermo 112,8 (PL 38, 647f.; Übers. Albert Schmitt, Augustinus-Predigten, Freiburg/Br. 1947, 242 [2. Sonntag nach Pfingsten zu Lk 14,16–24]): *foris inveniatur necessitas, et nascitur intus voluntas* – vgl. Urbanus Rhegius in Kap. 3.

3. Zur Wirkungsgeschichte von Augustins Interpretation zu Lk 14,23³²

Lk 14,23 findet in der Folgezeit Anwendung nicht nur auf Irrlehrer. Bischof Bruno von Querfurt gebraucht es 1008 sogar im Zusammenhang der Heidenmissionierung, bei der Bekehrung des slawischen Volkes der Lutizen (Wenden). Im Investiturstreit wird es gegen die Simonisten verwendet, von Gratian ins Dekretbuch aufgenommen und folglich Häresie mit dem Feuertod bestraft,³³ es dient zur Verfolgung häretischer Bewegungen wie der KatharerInnen und AlbigenserInnen, rechtfertigt die Inquisition und die Unterjochung der Indianer im 16. Jh.

Auf dem Basler Konzil (1431–49) wird an Augustins Exegese von Lk 14 erinnert, um den Hussiten klarzumachen, dass der Kirche das Recht des *compellere* zukomme. Der norddeutsche Reformator Urbanus Rhegius macht *coge intrare* zum konkreten Handlungsimperativ für den christlichen Fürsten.³⁴ Ketzerbekämpfung sei ein wesentlicher Bestandteil des fürstlichen Herrschafts-amtes und er zitiert Augustins *foris necessitas, intus voluntas*.³⁵ Auch Calvin bewegt sich auf dem Erbe Augustins, wenn er schreibt: „Denn wie sehr auch der Glaube eine Sache des Willens ist, so sehen wir nichtsdestotrotz, dass diese Mittel günstig sind, um die Starrköpfigkeit derjenigen zu meistern, die nie gehorchen würden, wenn kein Zwang wäre“³⁶. Mit *coge intrare* rechtfertigt er den Einsatz weltlicher Macht im Kampf gegen Häresie und Ungläubigkeit.

Luther nimmt den Satz aus Augustins Schrift gegen Parmenian – *Die ernste Strafe soll nicht schlafen, wenn die Sünde am Tag ist, und jedermann sieht, dass es ein scheußlich Ding ist* – zum Ausgangspunkt seiner Auslegung zu Mt 13 im Jahr 1544 und zitiert Augustin als Autorität für seinen Grundsatz, dass das geistliche Regiment mit Wort und Bann, die weltliche Obrigkeit aber mit Schwert und Gewalt dazu helfen möge, dass die Leute fromm und die christliche Lehre vor willkürlicher Verfälschung bewahrt werde. Mit der Strafe soll man zwar nicht eilen, sondern den Tatbestand gründlich untersuchen. Letztendlich sind staatliche Gewaltmaßnahmen gerechtfertigt.

³² Vgl. grundsätzlich Schreiner, Duldsamkeit (Anm. 17) 176–198 (zu Luther, Urbanus Rhegius, Robert Bellarmin, Erasmus); Angenendt, Toleranz (Anm. 17) 251–257; Bovon, Lk (Anm. 17) 520–522 (zu Calvin und den Hugenotten); Fascher, Lk 14,23 (Anm. 17), 11–16 (zu Grotius und Bruno von Querfurt).

³³ Vgl. die Ketzergesetze Friedrichs II. aus dem Jahr 1224; die erste Verbrennung ist für 1022/23 bezeugt. 385 gab es in Trier die erste Häretiker-Hinrichtung des Spaniers und strengen Asketen Priscillian, vor allem wegen Magieverdacht. Es gab Proteste von Ambrosius, Martin von Tours wie von Papst Siricius; vgl. Angenendt, Toleranz (Anm. 17) 250.

³⁴ Vgl. Handbüchlein eines christlichen Fürsten aus dem Jahr 1535.

³⁵ Vgl. Sermo 112,8; vgl. Anm. 31.

³⁶ Bovon, Lk (Anm. 17) 521.

150 Jahre später, nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, das den Hugenotten 1598 konfessionelle Koexistenz neben der katholischen Nationalkirche eröffnete, mussten die Reformierten für die augustinische Exegese, die noch Calvin für richtig gehalten hatte, bezahlen. 1685 wird der Kampf gegen die Protestanten mit *compelle intrare* legitimiert. Wenig später wird Augustins Brief 185 übersetzt, um zu zeigen, dass die katholische Kirche Frankreichs der Haltung der alten Kirche gegenüber den Donatisten entspricht, wenn sie Protestanten mit Gewalt zurückführt. Stimmen erheben sich in der Folge für die Freiheit der Konfessionen; Zwang, ob moralisch oder physisch, führe niemals zur Gläubigkeit.

Erasmus (15./16. Jh.) bemüht sich, Augustin als Anwalt der Toleranz nahezubringen. Im Anschluss an das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen verweist er darauf, dass Fürsten nicht schnell die Todesstrafe verhängen sollen und dass es nicht Aufgabe kirchlicher Amtsträger sei, Herrscher zum Töten von Häretikern anzuspornen, von denen keine Gefahr für die öffentliche Ordnung ausgehe. Bischöfe sollten lehren, zurechtweisen und heilen, keinesfalls strafen. Vom Verhalten Augustins zu den Donatisten leitet er eine Differenzierung ab: die Donatisten seien als *seditiosi latrones*, die die öffentliche Ordnung gestört hätten, bestraft worden, nicht als friedfertige Irrende. Abweichend von Augustin hält er es für legitim, dass Fürsten Ketzer mit dem Tode bestrafen, wenn sie durch Aufruhr den öffentlichen Frieden stören. Er nimmt eine Differenzierung vorweg, die Rechtsgelehrte im 17. Jh. treffen, nämlich die Unterscheidung zwischen dem *haereticus quietus* und dem *haereticus seditiosus*. Strafwürdig ist für Erasmus nicht der bloße Irrtum, sondern das damit verknüpfte Vergehen gegen die öffentliche Ordnung. Das versteht Erasmus als zeitgemäße Aktualisierung augustinischen Gedankenguts.

Kardinal Robert Bellarmin (16./17. Jh.) nimmt, Augustin zitierend, folgenden Standpunkt ein: „Es ist klar und einsichtig, dass Augustin der Auffassung war, es sei gerecht, wenn Häretiker getötet werden.“ Das hatte Augustin nie vertreten. Bellarmin interpretiert im Lichte des in der Zwischenzeit von der Kirche gesammelten Erfahrungsschatzes. Er kritisiert Fürsten, die Glaubensentscheidungen dem Gewissen des einzelnen überlassen, um durch die Freigabe des Bekenntnisses den öffentlichen Frieden zu sichern; gemeint sind die Fürsten, die sich auf dem Reichstag zu Speyer 1526 für Glaubensfreiheit ausgesprochen hatten.

Hugo Grotius, der Wegbereiter der historisch-kritischen Methode, bemerkt 1641 in seinen undogmatischen historisch-philologisch orientierten Bibelkommentaren, Augustin habe sich mit seiner aus Affekt entstandenen Exegese in Gegensatz zu namhaften christlichen Schriftstellern gestellt, die für Freiheit vom Zwang eingetreten seien, exegetisch sei Lk 14,23 im Sinn von „Drängen

und zudringlich Bitten“ auf Heiden und nicht auf Häretiker zu beziehen. Heiden zum Glauben zu nötigen, wäre Augustinus nie in den Sinn gekommen.

Vor allem bei den Humanisten regt sich Kritik an Augustins heilsamen Zwang, man tritt für Duldung ein. – Im 19. Jh. kommt Augustin nur noch als Begründer von Intoleranz in den Blick. Das ist auch die Zeit, wo Religionsfreiheit als Grundrecht des/r einzelnen Bürgers/in in die Verfassungen aufgenommen wird.

Eine Frage ist, ob es, abgesehen von den historischen Umständen, in Augustins theologischem Denken Vorbedingungen gibt, die die staatliche *coercitio* rechtfertigen, z.B. sein Glaube an die Vorsehung auch bezüglich der jeweiligen Herrschaftsverhältnisse und Gesetze, seine prophetische Interpretation von Geschichte und Staat, seine Vereinbarkeit von Liebe und der erzieherischen Funktion von Strafe, anthropologische und heilspädagogische Grundideen sowie das Fehlen des modernen Begriffs von Religionsfreiheit. Gewiss ist, dass Augustinus die Billigung von Zwangsmaßnahmen nicht aus seinem theologischen Denken ableitet, sondern diese im Nachhinein theologisch zu begründen versucht. Fest steht für Augustinus, dass Zwang nur die *ultima ratio* sein darf und Belehrung weiterhin stattfinden muss. Grundsätzlich vertritt Augustin eine gemäßigte Position im Vergleich zu seinen Mitbischöfen und dem zu seiner Zeit üblichen Gewaltmaß. Eine Frage ist auch, ob Augustin staatliche Zwangsmaßnahmen gebilligt hätte, wenn die Donatisten friedlich geblieben wären. Eine weitere Frage ist, ob man Augustin als geistigen Vater der Inquisition bezeichnen darf oder ob seine Argumentation auf die Idee des Heiligen Krieges und des Kreuzzuges hinziele. Auch die Autoren, die Augustins Appelle zu Toleranz hervorheben, verschweigen nicht, dass Augustin zweifellos Anhaltspunkte für diese Entwicklungen lieferte und faktisch eine Wirkungsgeschichte ausgelöst hat, die nicht abzusehen war. Durch eine selektive Rezeption der augustiniischen Schriften war all dies gerechtfertigt.³⁷

³⁷ Vgl. zum Ganzen Weissenberg, Friedenslehre (Anm. 17) 495–509, auch mit der Zuordnung der Autoren zu bestimmten Positionen.