

»Tolerantia«

Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus

VON KLAUS SCHREINER

Wer sich über historische Entstehungsbedingungen, Wegbereiter und Vorkämpfer moderner Toleranz Gedanken macht, dem fällt zum Mittelalter gemeinhin nichts ein – weder ein Autor, der als Anwalt gegenseitiger Duldsamkeit hervortrat, noch eine Konfliktregelung, die im Geist der Toleranz Ausgleich und Versöhnung stiftete. Die überlieferten Tatsachen – gewaltsame Heidenbekämpfung, Ketzerprozesse, Ketzerkriege und Ketzerverbrennungen, Judenausweisungen und Judenmassaker – sprechen eine eindeutige Sprache. Sie bekunden, an Maßstäben von heute gemessen, militanten Wertfundamentalismus, nicht ein Recht auf Andersheit und Differenz.

Eine Kirche, die mit unversöhnlicher Ausschließlichkeit auf der Heilsnotwendigkeit ihrer Lehre, ihres Kultes und ihres Rechtes beharrte, schloß das gleichberechtigte Nebeneinander unterschiedlicher Heilswege aus. Herrschaftsträger, die sich weltlicher Zwangs- und Strafmittel bedienten, um Rechtgläubigkeit zum Garanten gesellschaftlicher Eintracht zu machen, erzeugten Furcht und Schrecken, nicht einen Geist freundschaftlicher Solidarität, der Vorurteile gegenüber Andersglaubenden abbaute und widerlegte.

Das folgende, bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gefällte Urteil dürfte auch heute noch breite Zustimmung finden: »Der Grundsatz der Toleranz, welcher seine Berechtigung in der Gewissensfreiheit hat, gehört der neueren Zeit an. Das Mittelalter kannte keine Toleranz und alle, die von der herrschenden päpstlichen Kirche abwichen, verfielen der Inquisition und wurden als Ketzer verfolgt und vertilgt«¹⁾.

1) So in: Brockhaus. Allgemeine deutsche Realencyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon, 9. Aufl., Bd. 14, Leipzig 1847, S. 327. – Dadurch, betonten liberale Staatstheoretiker des 19. Jahrhunderts, daß Augustinus dem Staat das Recht und die Pflicht »zur Unterdrückung des falschen Glaubens durch weltliches Zwangsmittel« zuschrieb, habe er »eine Theorie aufgestellt, die, wenn sie auch in der Wendung durch seinen frommen, menschenliebenden Geist gemildert wurde, doch den Keim des ganzen Systems des geistlichen Despotismus, der Intoleranz und der Verfolgungssucht bis zu dem Inquisitionsgericht enthielt« (Artikel »Bekenntnisfreiheit«, in: Deutsches Staats-Wörterbuch, hrsg. von I. C. BLUNTSCHLI, Stuttgart und Leipzig 1857, Bd. 1, S. 769). – Dank für kritische Lektüre des Manuskripts schulde ich Herrn Michael Hohlstein, Bielefeld. Wertvolle Hilfen bei der Ermittlung einschlägiger Textstellen mit Hilfe von CD-Rom verdanke ich der Redaktion des Augustinus-Lexikons, Würzburg, und Herrn Hubertus Lutterbach, Münster.

In der Tat: »Das Mittelalter kannte keine Toleranz im neuzeitlichen Sinne«²⁾. Dem ist zuzustimmen. Von mittelalterlichen Individuen, Gruppen und Gesellschaften Einstellungen und Handlungen zu erwarten, die vom Geist moderner Denk- und Glaubensfreiheit geprägt waren, wäre anachronistisch. Tatsache ist jedoch, daß mittelalterliche Autoren mit dem Hauptwort *tolerantia* und dem Zeitwort *tolerare* Einstellungen und Verhaltensweisen beschrieben, die mit der Duldung kultureller und religiöser Andersheit zu tun hatten. Kommt es darauf an, sich über die Reichweite mittelalterlicher Toleranzbereitschaft ein klares Bild zu verschaffen, bleibt zu prüfen, welche zeitgebundenen Einstellungen, Normen und Erfahrungen diese in der Zeit des Mittelalters entwickelte und benutzte Begrifflichkeit zum Ausdruck brachte.

Antworten auf eine solche Fragestellung sollen gesucht und erarbeitet werden am Beispiel von Augustins Toleranzverständnis und dessen Rezeption in religions- und sozialgeschichtlichen Kontexten des Mittelalters. Unbestritten bleibt, daß das Toleranzkonzept des nordafrikanischen Kirchenvaters Judenverfolgungen und Ketzerverbrennungen in der Zeit des Mittelalters nicht verhindern konnte. Das Scheitern oder die bruchstückhafte Verwirklichung eines Konzepts sind aber kein Einwand gegen seine Plausibilität und Geltung. Augustins Begriff von Toleranz enthielt Denk- und Handlungsmöglichkeiten, die, wären sie aufgegriffen und verwirklicht worden, zu einer gewaltfreieren Praxis der Kirche gegenüber Andersglaubenden hätten führen können. Sich mit Augustins Toleranzkonzept – seiner Begründung, seinen situationsbezogenen Imperativen und langfristigen Wirkungen – eingehender zu befassen, kommt deshalb dem Versuch gleich, den Beitrag spätantiker und mittelalterlicher Theologen zu einer Ethik gegenseitiger Duldsamkeit kenntlich zu machen.

BEDEUTUNGSWANDEL: VOM ERTRAGEN VON LEIDEN ZUR DULDUNG DES NÄCHSTEN

Der Begriff Toleranz als Bezeichnung für Beziehungen zwischen Menschen ist eine Hervorbringung altchristlicher Latinität. Im klassischen Latein bezieht sich *tolerantia* vornehmlich auf *dura et aspera*, auf das Ertragen von Unrecht, Folter und Gewalt, auf die Mühsal »schmutziger Zwangsarbeit« (*munera sordida*), auf das Erleiden von Schmerzen und Gefahren, das Ausharren in Hungersnöten, in Naturkatastrophen und militärischen Niederlagen, nicht aber auf Duldsamkeit gegenüber andersdenkenden Menschen³⁾. Um

2) František GRAUS, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, 2. durchgesehene Aufl. (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86), Göttingen 1987, S. 277. Graus trifft diese Feststellung im Hinblick auf das »Verhältnis zwischen Christen und Juden«. Der »beiderseitige Anspruch, allein den ›richtigen Glauben‹ zu besitzen«, habe »zu feindseligem Mißtrauen auf beiden Seiten führen« müssen.

3) Vgl. dazu Klaus SCHREINER, Artikel ›Toleranz‹, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Otto BRUNNER, Werner CONZE und Reinhart KOSELLECK, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 450f.

menschenfreundliche Beziehungen zwischen Personen zu beschreiben und einzufordern, bedient sich das klassische Latein anderer Begriffe. Lateinische Autoren benutzen *humanitas*, *clementia* oder *pietas*, um auszudrücken, daß sich Menschen ohne Vorurteile, wohlwollend und mitfühlend begegnen sollen. Daß Mitmenschen und Mitbürger den Charakter einer Last annehmen können, die in liebender Gesinnung getragen werden muß, kommt in dieser Begrifflichkeit nicht zum Ausdruck.

Bischof Cyprian von Karthago (200/20–258), ein Autor, der auch in seiner theologischen Schriftstellerei ein »Mann der Praxis« blieb⁴⁾, machte aus *tolerantia* einen Kernbegriff christlicher Sozialethik. Zwischen Geduld und Liebe, die nach dem Apostel Paulus alles erträgt (1 Kor. 13,7), erblickte er einen engen Zusammenhang. Geduld (*tolerantia*), die zu liebendem Verhalten verpflichtet ist, begriff er als »Fundament des Friedens« (*fundamentum pacis*) und »Band der Eintracht« (*vinculum concordiae*). Die Einheit der christlichen Gemeinde, betonte er, zerbreche, wenn Christen, die im Glauben an Christus Brüder geworden seien, sich nicht »in gegenseitiger Geduld (*mutua tolerantia*)« ertragen. Gleichmut (*aequanimitas*), der sich »im Ertragen der Juden« (*in Iudaeis tolerandis*) bewähre, trage dazu bei, Ungläubige für den christlichen Glauben zu gewinnen. Ungeduld (*impatientia*) bringe innerhalb der Kirche Häretiker hervor und verführe die Widersacher des wahren christlichen Glaubens zu abgrundtiefem Haß gegen den Frieden und die Liebe Christi⁵⁾.

Durch die sogenannte »konstantinische Wende« ergaben sich für die christliche Kirche neue Rahmenbedingungen ihrer Existenz und ihres Wirkens. Kirchenspaltungen betrafen seitdem nicht allein die Einheit der Kirche sondern zugleich den Frieden des Staates. Sorge für Rechtgläubigkeit wurde zu einer politischen Angelegenheit. Zudem konnte die Kirche die Machtmittel des Staates in Anspruch nehmen, um innerkirchliche Konflikte nach ihren Vorstellungen und Interessen zu lösen. Und nicht zuletzt: Der absolute Wahrheitsanspruch der Kirche war mit der relativistischen Toleranz, die der antike Staat gegenüber allen Gottheiten und Religionsgemeinschaften gepflegt hatte, nicht mehr zu vereinbaren.

Der Widerspruch zwischen theologisch gebotener Glaubensfreiheit und staatlicher Gewaltanwendung im Interesse kirchlicher Einheit und politischer Integration kommt im Denken und Handeln Augustins unverhüllt zum Ausdruck. Augustinus ermutigte nicht nur zur *tolerantia*. Er rechtfertigte auch die Anwendung von Gewalt gegenüber Ketzern, wenn mit Hilfe toleranter Handlungsgrundsätze Gewaltbereitschaft nicht mehr gebremst, verhärtete Fronten nicht mehr aufgebrochen werden konnten⁶⁾. In den Briefen und

4) Berthold ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 3. Aufl., Freiburg 1951, S. 144.

5) SCHREINER, *Toleranz* (wie Anm. 3), S. 451f.

6) Vgl. dazu grundsätzlich Klaus SCHREINER, »Duldsamkeit« (*tolerantia*) oder »Schrecken« (*terror*). Reaktionsformen auf Abweichungen von der religiösen Norm, untersucht und dargestellt am Beispiel des augustianischen Toleranz- und Gewaltkonzeptes und dessen Rezeption im Mittelalter und in der frühen Neu-

Schriften des Kirchenvaters findet sich beides: sowohl Belege für christlich motivierte Toleranz als auch Zeugnisse für unduldsamen Rigorismus. Im folgenden geht es um Augustins Rolle als Anwalt von Duldsamkeit, die es Christen zur Pflicht macht, Andersdenkende und Andersglaubende im Geiste liebender Gesinnung zu ertragen.

In der Gedankenwelt Augustins besitzt *tolerantia* den Charakter einer sozialen Grundtugend, die für den Zusammenhalt der christlichen Gemeinden eine unabdingbare Voraussetzung darstellt. Den Sprachgebrauch der alten Kirche brachte Augustinus auf eine knappe Formel, als er schrieb, *patientia, sustinentia* und *tolerantia* seien verschiedenartige Bezeichnungen für die gleiche Sache (*sive patientia sive sustinentia sive tolerantia nominetur, pluribus vocabulis eandem rem significat*)⁷⁾. Die Notwendigkeit, Geduld (*tolerantia*) zu üben, ergibt sich nach Auffassung Augustins aus der Grundverfassung des Menschen, der in dieser Welt keine feste Bleibe hat⁸⁾. Als endliches, sündhaftes Geschöpf bedarf der Mensch der *tolerantia* seiner Mitmenschen. Friedenstiftende Geduld (*tolerantia pacifica*) verbürgt, daß wir uns gegenseitig in Liebe ertragen. Weil Liebe, wie der Apostel Paulus versichert, alles erträgt (*quia caritas omnia tolerat*; 1 Kor. 13,7), sollen wir *cum tolerantia* selbst die Sünden anderer ertragen⁹⁾.

Geschuldet wird *tolerantia* gleichermaßen den Armen und Reichen, den Gesunden und Kranken, den Gefangenen und Freien, denen, die auf Pilgerschaft, und denen, die zu Hause sind¹⁰⁾. Im kirchlichen und weltlichen Gemeinschaftsleben bewährt sich die *vis tolerantiae* als Band der Einheit. Das setzt jedoch voraus, daß wir gewillt sind, in und außerhalb der Kirche auch die Schlechten (*mali*) zu ertragen. Die *malorum tolerantia* ist deshalb ein Bestandteil vollkommener, ungeteilter Liebe. Der Einheit wegen sind Schismen zu dulden (*tolerare*), damit das, was getrennt ist, nicht durch Unversöhnlichkeit völlig zerstört wird¹¹⁾. Weil die Einheit der Kirche ein höheres Gut darstellt als schismatische Trennung, komme es darauf an, diejenigen, die in ihrem Denken von der offiziellen Norm abweichen (*diversa sentientes*), in Geduld zu ertragen¹²⁾. Christen sollen sich an dem Apostel Paulus, dem *falsorum fratrum tolerator*, ein Beispiel nehmen und sich von »falschen Brüdern« nicht aus Überheblichkeit trennen, sondern *per tolerantiam* mit ihnen vereint bleiben¹³⁾.

zeit, in: Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter, hg. von Dieter SIMON (= Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 48), Frankfurt a. M. 1990, S. 159–210.

7) Augustinus, Sermo Lambot 4, in: Migne PL Suppl. 2, Sp. 759.

8) Ebd. Sp. 761: *Tolerantia ergo necessaria est in hoc saeculo pauperibus, divitibus, sanis, aegrotantibus, captivis, liberis, peregrinantibus, in sua patria constitutis; necessaria est tolerantia, quia omnes peregrinantur in mundo.*

9) Ders., Sermones 4, 16. 19, in: Migne PL 38, Sp. 44.

10) Vgl. Anm. 8.

11) Ad catholicos epistola contra Donatistas vulgo de unitate ecclesiae 1,5 (Nr. 9), in: Migne PL 43, Sp. 398; Ders., Epist. 44,11, in: Migne PL 33, Sp. 179.

12) Ders., De baptismo 7, 103, in: Migne PL 43, Sp. 244.

13) Ders., Contra litteras Petilianus 2, 76 (Nr. 170), in: Ebd. Sp. 311; epist. 208, 2, in: Migne PL 33, Sp. 951.

Augustinus machte aus *tolerantia* einen gemeinschaftsstiftenden und gemeinschaftserhaltenden Handlungsbegriff. Mit *tolerantia* beschrieb der Kirchenvater ein von Motiven christlicher *caritas* geprägtes Verhalten, das Mitchristen in ihrer Andersheit erträgt. Als Norm kirchlichen Gemeinschaftslebens verpflichtet Toleranz zur Friedenswahrung – auch gegenüber Häretikern und Schismatikern.

DULDSAMKEIT ALS ANTWORT AUF DIE HERAUSFORDERUNG DURCH FALSCHER BRÜDER,
HÄRETIKER UND FEINDE DER CHRISTEN

»Die machtvoll über den ganzen Erdkreis verbreitete katholische Kirche«, schreibt Augustinus in seinem Traktat ›De vera religione‹, »bedient sich aller Irrenden, sofern sie einsehen wollen, zu deren eigenem Vorteil und zu ihrer Heilung. Und sie benützt die Heiden als Material für ihr Wirken, die Häretiker zur Erprobung ihrer Lehre, die Schismatiker als Beweismittel für ihre Beständigkeit und die Juden zum Vergleich ihrer Schönheit«. Mit fleischlich gesinnten Christen, die die Kirche duldet (*tolerat*), verhält es sich nicht anders. Sie dienen »als Mahnung zu erhöhter Umsicht; erzeugen sie eine Spaltung, dann nützen sie uns zur Übung unserer Geduld (*ad exercitationem nostrae patientiae*), gründen sie eine neue Irrlehre, dann sind sie der Prüfstein für unsere Vernunft und Einsicht«¹⁴⁾.

In seinem ›Gottes-Staat‹ vertrat der nordafrikanische Kirchenvater die Auffassung, daß selbst Häretiker, die sich nicht mehr auf die Bahn der gesunden und richtigen Lehre zurückbringen lassen, »den wahren, katholischen Gliedern Christi durch ihr boshaftes Verhalten« von Nutzen sind, weil sich Gott auch der Bösen zu bedienen vermag, um Gutes und Heilsames auf den Weg zu bringen. An diese Einsicht und Erfahrung anknüpfend, fährt Augustinus fort: Alle Feinde der Kirche, die Macht haben, um ihr Wunden zu schlagen, erproben ihre Geduld (*exercent eius patientiam*). Beschränkt sich deren Gegnerschaft auf die Verbreitung falscher Lehren, stärken sie ihre Weisheit (*exercent eius sapientiam*). Dem fügte er hinzu: Weil Christen verpflichtet sind, ihre Feinde zu lieben, kräftigen diese ihr Wohlwollen, ja sogar ihr praktisches Wohltun (*exercent eius benevolentiam, aut etiam beneficentiam*)¹⁵⁾.

Augustins Überlegungen gehen auf einen Gedanken des Apostels Paulus zurück, den dieser in seinem Brief an die Gemeinde von Korinth zur Sprache gebracht hatte (1 Kor. 11,19). Der Apostel war der Überzeugung, daß Häresien und Häretiker, Ketzer und Ketzereien sein müssen, damit innerhalb der Gemeinde die Rechtschaffenen, Zuverlässigen und Erprobten offenbar werden. Was Paulus meint, ist eindeutig: Sich durch Häretiker herausgefordert zu fühlen, gibt Gelegenheit, konkurrierende Lehrmeinungen eingehender zu prüfen und schlüssiger zu widerlegen. Gegner zu haben, nötigt zur Suche nach Argumenten, die der eigenen Auffassung ein höheres Maß an Überzeugungskraft ge-

14) Ders., De vera religione VI, 10, in: CC SL 32, p. IV, 1, Turnholti 1962, S. 194f.

15) Ders., De civitate Dei XVIII, 51, in: CC SL 48, S. 649.

ben. An anderer Stelle seines ›Gottes-Staates‹ brachte Augustinus denselben Gedanken folgendermaßen zum Ausdruck: »Denn vieles, was zum katholischen Glauben gehört, wird sorgsamer beachtet, klarer verstanden und eindringlicher geäußert, gepredigt, wenn es durch die schlaue Unruhe der Ketzer in Frage gestellt wird und gegen sie zu verteidigen ist, so daß die von ihnen aufgeworfene Frage zum Anlaß des Lernens wird«¹⁶⁾. Sich mit Ketzern auseinandersetzen zu müssen, sollte die Kirche als Chance verstärkten Nachdenkens nutzen, nicht aber als Gelegenheit zu verächtlicher und gehässiger Abgrenzung gegenüber Andersdenkenden.

Augustins Grundsätze über den duldsamen Umgang mit Häretikern haben nicht Geschichte gemacht. Sie konnten nicht verhindern, daß Könige und Kaiser Gesetze erließen, die unbeugsamen Häretikern den Tod androhten. Einer Untersuchung wert bleibt allemal die Frage, von wem, in welcher Absicht und in welchen Kontexten Augustins Plädoyer für toleranten Umgang mit Ketzern zitiert und als Argument verwendet wurde.

Zu Anfang des 12. Jahrhunderts nimmt der Verfasser der ›Glossa ordinaria‹, eines in der Exegetenschule von Laon entstandenen Bibelkommentars, Bezug auf die bereits zitierte Stelle aus dem ›Gottes-Staat‹ des Augustinus. Mit geringfügigen Veränderungen gibt sie der Verfasser folgendermaßen wieder: »Alle Feinde der Kirche, seien sie durch Irrtum verblendet oder durch Bosheit verderbt, nützen der Kirche (*prosunt ecclesiae*), sie wirken (gegen ihren Willen) für die Kirche; denn wenn sie diese mit Gewalt körperlich bekämpfen, üben und stärken sie ihre Geduld (*exercent eius patientiam*), wenn sie aber durch falsche Lehre (*male sentiendo*) sie [die Kirche] befeinden, üben und stärken sie ihre Weisheit«¹⁷⁾. Das Auslegungsinteresse des Verfassers der ›Glossa ordinaria‹ ist evident. Die Aufforderung zum freundschaftlichen Dialog mit Ketzern hat er erheblich gedämpft. Seinen Lesern erläutert er eindringlich, weshalb Ketzer zu meiden seien und weshalb man mit ihnen nicht lange disputieren sollte: Durch Disputationen würden sie nämlich lernen, ihre Irrlehre um so besser zu verfechten; Disputationen würden ihnen zudem Gelegenheit geben, sich Ideen und Geistesblitze ihrer Diskussionspartner anzueignen¹⁸⁾. Dialektik als Weg zu einem besseren Verständnis der Bibel beanspruchten die Scholastiker als ihre Erzungenschaft, die sie mit niemandem teilen wollten. Disputationen sollten Ketzern keine Gelegenheit geben, von ihren christlichen Gegnern Methoden der Bibelauslegung zu lernen, die sie kirchenfeindlicher Schriftauslegung nutzbar machten.

Petrus Lombardus (1095–1160), der Pariser Theologe und Bischof, zitierte in seiner Erklärung der Paulus-Briefe die aus Augustins ›Gottes-Staat‹ stammenden Sätze der ›Glossa ordinaria‹. Diese ergänzte er durch den bereits erwähnten Augustinus-Satz aus ›De civitate

16) Ders., *De civitate Dei* XVI, 2, in: CC SL 48, S. 499. Übersetzung nach Herbert GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Biblexegese*, in: DERS., *Ausgewählte Aufsätze, Teil 1: Religiöse Bewegungen (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25, 1)*, Stuttgart 1976, S. 348.

17) GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse* (wie Anm. 16), S. 354.

18) Ebd.

Dei XVI, 51, in dem es heißt: »Die vom Gegner aufgeworfene Frage wird zum Anlaß des Lernens; denn vieles, was zum rechten Glauben gehört, wird sorgsamer bedacht, klarer erkannt, nachdrücklicher gelehrt, wenn es gegen Ketzler verteidigt werden muß, die es in verschlagener Unruhe aufrühren.« Dem fügte der Lombarde von sich aus hinzu: »Deshalb läßt es die göttliche Vorsehung zu, daß es viele Ketzler gibt, damit sie uns herausfordern und in Frage stellen, was wir noch nicht wissen, so daß wir unsere Trägheit abschütteln und die Heiligen Schriften verstehen lernen. Denn viele sind zu faul zum Fragen, wenn sie nicht von den Ketzern belästigt und insultiert, aus dem Schlaf gerüttelt werden«¹⁹⁾.

Der Kommentar des Petrus Lombardus zeigt, wie sehr der Aufschwung der jungen dialektisch-scholastischen Wissenschaft »durch die unausweichliche Aufgabe der Auseinandersetzung mit Irrlehren angespornt, weitergetrieben, geklärt und bereichert wurde«²⁰⁾. Der Pariser Theologe ist sich bewußt, daß die Auseinandersetzung mit Ketzern Lernprozesse in Gang bringt, die helfen, »die theologische Wahrheit klarer von der Irrlehre zu unterscheiden, schärfer zu formulieren und gegen Mißdeutung zu sichern«²¹⁾.

In der Person des Augustinus fand Petrus Lombardus einen Gewährsmann, der, ausgestattet mit der Autorität eines Kirchenvaters, ohne allegorische Ausflüchte bekräftigt hatte, was im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus über die Notwendigkeit und den Nutzen von Häretikern nachgelesen werden konnte. Gott, erklärte Augustinus in seinem »Enchiridion«, wendet die Bosheit der Ketzler zum Guten der rechtgläubigen Christen. Gott habe Ketzern eine doppelte Aufgabe zugeordnet: Sie sollen einmal zur größeren Erklärung der christlichen Glaubenswahrheiten beitragen; zum anderen sollen sie die kirchen- und glaubenstreuen Frommen auf die Probe stellen und läutern wie Gold im Ofen²²⁾.

Der Regularkanoniker Anselm von Havelberg († vor 1158) argumentierte im Geiste Augustins, als er die Auffassung vertrat: Häresie, die ausgehalten und geduldet wird, stärkt die Duldungsbereitschaft der Kirche. Erprobte Duldungsbereitschaft sei kein Erweis von Schwäche, sondern ein Beweis sittlicher Kraft und religiöser Stärke. Als die Kirche der Märtyrer verfolgt wurde, versicherte er, sei sie in »sieghafter Geduld« (*victoriosa patientia*) gewachsen; in »wunderbarer Weisheit« gewachsen sei sie auch, als sie danach von Häretikern geschmäht, beleidigt und verachtet wurde: »Sie litt unter falschen Brüdern und an Heuchlern und wuchs in der Duldung« (*laboravit in falsis fratribus et hypocritis, et crevit in tolerantia*)²³⁾. Das Plädoyer des Anselm von Havelberg für eine Duldung jener,

19) Ebd. S. 355.

20) Ebd.

21) Ebd.

22) Ebd. S. 361.

23) Anselm von Havelberg, *Anticimenon id est liber contrapositionum sub dialogo conscriptus* (= Dialogi) 1, 10, in: Migne PL 188, Sp. 1157f. – Zur Toleranzauffassung Anselms von Havelberg vgl. Winfried EBERHARD, Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, in: *Historisches Jahrbuch* 105 (1985), S. 368–387; Klaus SCHREINER, »Diversitas Temporum«. Zeiterfahrung und Epochengliederung im späten Mittelalter, in: *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*,

die sich von kirchlichen Glaubensnormen lösen und eigene Wege gehen, ist eingebettet in ein von konkreten Erfahrungen gespeistes Toleranzkonzept.

Im Jahre 1136 hatte Anselm von Havelberg mit griechischen Theologen in Konstantinopel theologische Streitgespräche geführt, über die er in seinem ›Anticimenon‹ berichtet. »Diese öffentlichen Disputationen waren von dem ernstesten Willen getragen, einander zu verstehen und zu verständigen. Demgemäß wird von beiden Seiten der Vorwurf der Häresie sorgfältig vermieden: die abweichenden Lehren sind noch nicht ohne weiteres Irrlehren«²⁴). Den zwölf Jahre danach niedergeschriebenen Dialogen schickt er eine umfangreiche Schrift ›De uniformitate fidei et multiformitate vivendi‹ voraus, in der er Vielheit als kirchliches Lebens- und Gestaltungsprinzip eingehend begründet²⁵). Verschiedenheit (*diversitas, varietas, multiformitas*) machte er zu einem Strukturprinzip der Kirche – sowohl ihrer Geschichte als auch ihrer gegenwärtigen Verfassung. Die Vielfalt neu entstehender Orden und religiöser Gemeinschaften, desgleichen die bewußte Wahrnehmung von Islam und Judentum begründeten eine Erfahrungswirklichkeit, die nach neuen Deutungs- und Handlungsmustern verlangte. Die traditionelle Kategorie »Glaubenseinheit« paßte nicht mehr auf veränderte Realitäten. Erfahrene Vielfalt suchte Anselm zur Grundlage eines theologisch begründeten Toleranzverständnisses zu machen, das die gewaltsame Herstellung kirchlicher Einheit ausschloß.

Nach Ansicht Anselms bildeten geschichtlich bedingte Vielfalt und zeitlose theologische Wahrheit keine unvereinbaren Widersprüche²⁶). Wandel in der Zeit, argumentierte er, sprengt nicht die geistliche Einheit des »einen Kirchenleibes«, sondern trage der geschichtlichen Grundverfassung des Menschen Rechnung, der nur schritt- und stufenweise (*paulatim*) zur Erkenntnis der göttlichen Offenbarung gelangen könne. In jeder Phase der Heilsgeschichte habe Gott die an ihn Glaubenden für den nächsten heilsgeschichtlichen Wendepunkt vorbereitet. Was Gott in bestimmten Phasen der Geschichte umgestaltete und erneuerte, habe er in sanften Schüben schrittweise verändert, nicht durch überstürzte und sprunghafte Umwälzungen. Rücksichtnahme auf die jeweilige geistige Aufnahmefähigkeit der Menschen habe das Tempo des von Gott ausgehenden und immer noch nicht abgeschlossenen Heilshandelns bestimmt. Die Geschichte, die Gott lenke, um die Menschheit zum Heil zu führen und zu erlösen, umfasse insgesamt sieben *status*. Seine eigene Gegenwart begreift Anselm als vierte Periode. Sie zeichne sich durch zahlreiche neue Ordensgründungen aus und sei überdies geprägt durch das Wirken von Pseudo-Pro-

hg. von Reinhard HERZOG u. Reinhart KOSELLECK, München 1987, S. 415f.; DERS., Artikel ›Toleranz‹ (wie Anm. 3), S. 456f.; DERS., ›Duldsamkeit‹ (*tolerantia*) oder ›Schrecken‹ (*terror*) (wie Anm. 6), S. 200–202.

24) Peter CLASSEN, Der Häresiebegriff bei Gerhoch von Reichersberg, in: *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*, ed. by W. WOURDAUX and D. VERHELST (= *Mediaevalia Lovanensia* 1,4), Leuven 1976, S. 41.

25) In: Migne PL 188, Sp. 1139–1248.

26) SCHREINER, ›Diversitas temporum‹ (wie Anm. 23), S. 416; DERS., ›Duldsamkeit‹ (*tolerantia*) oder ›Schrecken‹ (*terror*), S. 200f.

pheten und Pseudo-Aposteln, von »falschen Brüdern« und Heuchlern, die der Kirche großen Schaden zufügen. Wenn Anselm – eine Wendung des Apostels Paulus verwendend – von »falschen Brüdern« spricht, Pseudo-Apostel und Pseudo-Propheten attackiert, denkt er an Verfechter apostolischer Lebensideale, die sich nicht an eine offizielle, von der Kirche förmlich approbierte Klosterregel gebunden fühlen, an Eremiten und Wanderprediger, an Kleriker und Ordensleute, die in die Häresie abgeglitten sind²⁷).

Um dieser Situation gerecht zu werden, redet Anselm nicht zwanghafter Uniformierung das Wort, sondern spricht sich für liebende Duldung aus. Vielheit sei ein Beweis für die Erneuerungsfähigkeit der Kirche. In der Vielheit, nicht in der Uniformität offenbare sich die Fülle des Heiligen Geistes, der, wie es seiner Natur entspreche, diversifizierend wirke. Die Kirche sollte deshalb nicht Pseudo-Apostel, Heuchler und falsche Brüder verfolgen. Anselm mahnt vielmehr, diese in Liebe zu ertragen (*eos in charitate toleremus*). Man solle beten und warten, bis sie ihre Verstellung (*simulatio*) abgelegt haben.

In anderer Begrifflichkeit ausgedrückt: Soziale und religiöse Differenzierungsprozesse, die als Herausforderung an die Kirche, nicht als Gefährdung ihrer Einheit wahrgenommen werden, wecken Aufgeschlossenheit und Verständnis für die Vielheit möglicher Lebensformen; sie bringen Grenzen der eigenen Existenz zum Bewußtsein und schaffen so mentale Voraussetzungen für duldsame Akzeptanz anderer Denk- und Lebensweisen.

TOLERANZMETAPHORIK: DIE SACHE MIT DEM UNKRAUT UND DEM WEIZEN (MATTH. 13, 24–30)

Die Gleichnisse Jesu enthielten – so man den Auslegungstraditionen mittelalterlicher Exegeten folgt – kein geschlossenes, in sich stimmiges System von Normen, das widersprüchliche Auslegungen hätte verhindern können. Der Einladungsbefehl *Compelle intrare* aus dem Gleichnis vom Gastmahl (Luk. 14,23) diene gemeinhin als biblische Legitimation, um die Erzwingbarkeit des Guten zu rechtfertigen. Das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen wurde als Plädoyer für Geduld und Toleranz gelesen; sollten doch die kirchlichen Amtsträger dem Urteil Gottes nicht vorgreifen, sondern Weizen und Unkraut – Gute und Schlechte, Fromme und Ketzer – bis zum göttlichen Gerichtstag, der Zeit der Ernte, ungeschieden neben- und miteinander wachsen lassen.

In den Überlegungen, die der Kirchenvater Augustinus anstellte, um die Frage zu beantworten, weshalb Christen falschen Brüdern, Ketzern und Schismatikern Geduld schulden, spielte das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen eine zentrale Rolle. Das

27) EBERHARD, Bewältigung ideologischer Pluralität (wie Anm. 23), S. 374f.; 377f. – Zur Toleranzauffassung Anselms von Havelberg vgl. auch Georg WIELAND, Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter, in diesem Band S. 11–25: Bei Anselm von Havelberg zeige sich »ein deutliches Bewußtsein für die hermeneutischen Voraussetzungen eines gelingenden Gesprächs, auf das hin Toleranz der Sache nach angelegt ist«.

vor allem deshalb, weil es Gelegenheit gab, die Pflicht zur Duldsamkeit in der Botschaft Jesu zu verankern.

Unter den christlichen Schriftauslegern war Augustinus nicht der erste, der sich mit diesem Gleichnis befaßte. Den Flucht- und Angelpunkt ihrer Interpretation bildete das von dem Hausvater gegenüber seinen Knechten geäußerte Gebot, auf das Jäten des Unkrauts zu verzichten, um den Weizen nicht zu gefährden. Johannes Chrysostomus (354–407) begründete diese Ablehnung folgendermaßen: Der Hausvater habe sich zu diesem Verbot deshalb entschlossen, »um Kriege, Blutvergießen und Morde zu verhindern. Darum ist es auch nicht erlaubt, den Häretiker zu töten, weil man sonst einen unversöhnlichen Krieg über die Welt brächte«²⁸⁾. Würden nämlich die übereifrigen Knechte zu den Waffen greifen, um die Häretiker umzubringen, würden sie auch diejenigen ausrotten, »die noch der Bekehrung und Besserung fähig wären«. Der Herr verbietet nicht, »den Häretikern zu widerstehen, sie zu widerlegen, ihre Zusammenkünfte und Verbindungen aufzulösen, sondern nur, sie auszurotten und zu töten«²⁹⁾.

Derselben Auffassung war der in Ravenna tätige Bischof Chrysologus (um 400–um 450), als er in einer seiner Predigten sagte: Wer heute für einen Ketzer (*haereticus*) gehalten wird, kann morgen ein rechtgläubiger Christ (*fidelis*) sein. Die grundsätzliche Wandlungs- und Bekehrungsfähigkeit des Menschen gebiete Zurückhaltung in der Beurteilung und Bestrafung anderer. Wäre »Gottes Geduld« (*Dei patientia*) dem Unkraut nicht zu Hilfe gekommen, die Kirche dürfte weder den Evangelisten Matthäus noch den Apostel Paulus zu den ihren rechnen. Matthäus, ursprünglich ein moralisch korrupter Zolleinnehmer, sei zum Evangelisten geworden, Paulus habe sich von einem Verfolger zu einem Apostel der Kirche bekehrt³⁰⁾.

Es war insbesondere Augustinus, der das im Gleichnis ausgesprochene Verbot des Jätens als Aufforderung zur Geduld auslegte. Schriftauslegung betreibt Augustinus nicht als gelehrten Selbstzweck. Als Seelsorger sucht er nach biblisch gebotenen Verhaltensweisen, die innerhalb der kirchlichen Gemeinden Eintracht wahren und das Verhältnis zu häretischen Schismatikern von konfliktstiftenden Feindseligkeiten freihalten. Die Häretiker, die Falsches glauben, vergleicht er mit dem Unkraut; Katholiken, die richtig glauben, aber falsch leben, vergleicht er mit der Spreu. Unkraut und Spreu, so Augustinus, sind zu ertragen – das Unkraut bis zur Ernte, die Spreu, bis das gedroschene Getreide geworfelt wird. Beide Metaphern schärfen ein, daß das Urteil über jene, die falsch glauben und nicht richtig leben, allein Gott vorbehalten bleiben soll. Im übrigen, fährt Augustinus fort, ist der Mensch in seinen Denk- und Handlungsmöglichkeiten nicht ein für allemal festgelegt. Seine gegenwärtige Verfassung ist kein zwingendes Präjudiz für künftige Befindlichkeit

28) Johannes Chrysostomus, Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, in: Bibliothek der Kirchenväter 26, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften. Aus dem Griechischen übersetzt von Johannes Chrysostomus BAUR, Bd. 3, Kempten und München 1916, S. 44.

29) Ebd. S. 44f.

30) Petrus Chrysologus, Sermo 97: De parabola zizaniorum, in: Migne PL 52, Sp. 474.

ten. Wer einen Menschen zur Unzeit verurteilt, nimmt ihm Chancen der Umkehr³¹). In seinem Kommentar zu den Psalmen faßt Augustinus die Quintessenz des Gleichnisses folgendermaßen zusammen: »Durch die Duldung des Unkrauts wächst die Frucht des Getreides« (*per tolerantiam zizaniorum crescit fructus frumentorum*)³²).

Beda Venerabilis (673/74–735) sieht in dem Gleichnis eine »Beispielergählung für die Duldung der Schlechten« (*tolerandi malos exemplum*)³³). Hrabanus Maurus (um 780–856) deutet die Parabel als ein »Dokument der Geduld« (*documentum patientiae*). Viele, so der gelehrte Abt aus Fulda, sind zuerst Unkraut und verwandeln sich später in Weizen. Die Chance zu einer lobenswerten Veränderung (*ad laudabilem mutationem*) wird ihnen genommen, wenn die Guten die »Tugend der Geduld« (*virtus patientiae*) nicht aufbringen³⁴). Wer heute Häretiker (*haereticus*) sei, betonte Paschasius Radbertus (um 785–um 865), könne morgen nicht nur ein Glaubender (*fidelis*), sondern sogar ein Verteidiger des Glaubens (*defensor fidei*) sein. Der Evangelist Matthäus und der Apostel Paulus seien für diesen Wandel eindrucksvolle Beispiele. »Gottes Geduld« (*Dei patientia*) habe solche Bekerungen möglich gemacht. Über Doppeldeutiges (*ambiguum*) sollten Lehrer der Kirche nicht vorschnell urteilen, sondern den Zeitpunkt des Gerichts Gott überlassen³⁵). Bischof Wazo von Lüttich erinnerte an die Geduld (*patientia*) Gottes, die auch christliche Prediger verpflichte, gegen irrende Nächste (*erga errantes proximos*) tolerant zu sein. Wazo gab den Rat, unbelehrbare Schismatiker (*scismatici*) »aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen und öffentlich zu nennen, sie aber nicht dem Schwert der weltlichen Gewalt zu übergeben, um nicht ungeduldig dem Urteil Gottes vorzugreifen«³⁶).

Der Benediktinermönch Honorius Augustodunensis (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) faßt die Botschaft des Gleichnisses folgendermaßen zusammen: Gott will, daß Gute und Schlechte miteinander leben, damit die Guten durch die Schlechten erprobt, gestählt und geläutert werden. Gute, die sich im Zusammenleben mit Schlechten bewährt hätten, würden auch für ihre Geduld reicher entlohnt³⁷). Abel verdanke seine Heiligkeit der Schleichtheit Kains; der ägyptische Joseph habe sich die Liebe seines Vaters durch den Haß seiner Brüder verdient; David sei in den Besitz seines Szepters gelangt, weil ihn Saul verfolgt habe. Erst zur Zeit der Ernte, wenn Gott seine Engel beauftragt, die Guten von den

31) Augustinus, Liber unus quaestionum septemdecim in Matthaem, in: Migne PL 35, Sp. 1367; 1369: *Toleranda sunt autem non solum zizania usque ad messem ..., sed etiam palea usque ad ventilationem*; ebd. Sp. 1370f.

32) Augustinus, Enarrationes in psalmos, enarratio in ps. 64, in: CC SL 39, S. 836.

33) Beda Venerabilis, Exegetica genuina, in: Migne PL 92, Sp. 67.

34) Rabanus Maurus, Commentarius in Matthaem IV, 2, in: Migne PL 107, Sp. 947.

35) Paschasius Radbertus, Expositio in Matthaem VII, 13, in: Migne PL 120, Sp. 495.

36) Anselmus, Gesta pontificum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium, in: MGH SS 7, S. 227f. Vgl. Herbert GRUNDMANN, Ketzergeschichte des Mittelalters, 2. Aufl., Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von Kurt Dietrich SCHMIDT u. Ernst WOLF, Bd. 2, Lieferung G (1. Teil), Göttingen 1967, S. G 11.

37) Honorius Augustodunensis, Speculum ecclesiae, in: Migne PL 172, Sp. 890–891.

Schlechten zu trennen, werden die himmlischen Schnitter das Unkraut sammeln, es zusammenbinden und dem Feuer überantworten³⁸).

Von apologetischen Interessen geprägt ist die Auslegung, die Thomas von Aquin (um 1226–1274) in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium breit und ausführlich entwickelt. Zweimal beruft er sich auf Augustinus: Einmal, um darzutun, daß die Klarheit der christlichen Theologie ursächlich mit dem Auftreten der Häretiker zusammenhänge, deren Einwände und Widersprüche nach verstärkter Reflexion verlangten; zum anderen, um die Anwendung von Zwang bei der Bekämpfung hartnäckiger Ketzler zu rechtfertigen. Thomas ordnet Auslegungstraditionen nach systematischen Gesichtspunkten. Er tut das in der Absicht, die in der biblischen Parabel festgeschriebenen Verhaltensregeln in Einklang zu bringen mit der zeitgenössischen kirchlichen Praxis.

Die Anwendung von Gewalt gehörte zu den Instrumentarien, deren sich die spätmittelalterliche Kirche bediente, um ihren Wahrheitsanspruch gegen dessen Widersacher und Verächter wirksam durchzusetzen. Aus der biblischen Parabel ein Argument zu machen, das gewaltsames Vorgehen gegen Häretiker rechtfertigt, war aber nicht möglich, ohne dem Text Gewalt anzutun; hatte doch der im Gleichnis beschriebene Hausvater seinen Knechten ausdrücklich verboten, das zwischen dem Weizen gewachsene Unkraut auszu-jäten, um zu verhindern, daß der Weizen Schaden nehme. Die biblische Botschaft war eindeutig: Unkraut, das Thomas, wie es kirchlicher Auslegungstradition entsprach, auf schlechte Katholiken (*pravi catholici*), Schismatiker (*schismatici*) und Ketzler (*haeretici*) bezog, durfte nicht zur Unzeit von den Dienern ausgerissen werden. Gute und Schlechte voneinander zu trennen, hatte sich der Hausherr selbst vorbehalten. Im Weltgericht, zur Zeit der Ernte, sollte die Scheidung von ihm selber vorgenommen werden.

Thomas nennt vier Gründe, die es ratsam und notwendig erscheinen lassen, diese Aufforderung zu befolgen³⁹): 1. Durch Schlechte würden Gute angespornt, das Gute zu tun. Häretiker hätten, wie Augustinus und andere Theologen zu bedenken geben, die Kirche und ihre Lehrer gezwungen, ihr Wissen (*scientia*) um die göttlichen Dinge klarer und ein-

38) Ebd. – Einschränkungen bei der Auslegung des Gleichnisses machte Rupert von Deutz (1075/80 bis 1129/30). Er hielt dafür, daß die durch das Gleichnis gebotene Duldsamkeit nicht in »unbedachte Langmut« (*indiscreta patientia*) umschlagen dürfe. In seinem Kommentar zum Johannesevangelium schrieb er: »Also sollen nach dem Beispiel des Herrn die Guten die Schlechten in der Kirche ertragen (*exemplo Domini tolerare quidem malos boni debent in Ecclesia*), bis von der Wurfchaufel des Gerichtes das Korn von der Spreu bzw. das Unkraut vom Weizen abgesondert wird; doch darf unbedachte Langmut nicht in einer Weise geübt werden, daß man denen, von denen man weiß, daß sie unwürdig sind, die hochheiligen Geheimnisse Christi ausliefert« (Migne PL 169, Sp. 688). Vgl. auch Rupert von Deutz, Lesungen über Johannes. Der geistige Sinn seines Evangeliums, II 8. bis 14. Buch, hg. von Wilhelm Nyssen, Trier 1977, S. 717.

39) Thomas von Aquin, Super Evangelium S. Matthaei lectura, 1149–1157, cura P. Raphaelis CAI, Editio V revisa, Taurini/Romae 1951, S. 179f. – Vgl. SCHREINER, »Duldsamkeit« (*tolerantia*) oder »Schrecken« (*terror*) (wie Anm. 6), S. 181f.

leuchtender darzustellen. 2. Jeder Schlechte sei bekehrungsfähig. Wer heute schlecht sei, könne morgen gut sein. Die Bekehrung des Apostels Paulus beweise das in überzeugender Anschaulichkeit. Hätte man ihn als Feind der Kirche getötet, müßte die Christenheit auf die Lehre eines so überragenden Lehrers verzichten. 3. Irrtum und Täuschung ließen sich nicht ausschließen. Schlechte seien in Wirklichkeit oftmals Gute. 4. Wenn es sich um einen Mächtigen (*aliquis magnae potestatis*) oder den Fürst eines Volkes (*princeps populi*) handle, der aus der Kirche ausgeschlossen werden solle, bestehe Gefahr, daß er viele seiner Anhänger und Untergebenen mit sich ziehe. Pragmatische Einsicht gebiete in solchen Fällen Zurückhaltung und Geduld.

Thomas war allerdings nicht daran interessiert, aus solchen Erwägungen ein allgemein verbindliches Argument für Toleranz abzuleiten. Thomas machte Vorbehalte; er schränkte ein: Geduldige Nachsicht sollte nur »auf Zeit« (*usque ad tempus*) geübt werden, nicht für immer und auf ewig. Nach einer begrenzten Zeit des Abwartens sollten, falls ein Häretiker nicht in den Schoß der Kirche zurückfindet, die Bestimmungen des kirchlichen und weltlichen Strafrechts zur Anwendung kommen.

Mit der Frage nach der zeitlichen Befristung von Duldsamkeit gegenüber Ketzern stellt sich deshalb zugleich die Frage nach der Legitimität physischer Gewaltanwendung. Thomas verweist auf den Kirchenvater Chrysostomus, der eine Tötung von Ketzern generell und grundsätzlich abgelehnt hatte. Diesen Standpunkt, fährt Thomas fort, habe ursprünglich auch Augustinus vertreten. Der Bischof von Hippo sei aber »durch Erfahrung« (*experimento*) zu der Einsicht gelangt, daß durch Gewalt (*per violentiam*) viele zum christlichen Glauben bekehrt werden können. Paulus habe als ein durch Zwang Bekehrter (*coacte conversus*) mehr Nutzen gebracht als viele andere, die aus eigenem Antrieb (*voluntarie*) zum Glauben gefunden hätten.

Aus solchen Überlegungen zieht Thomas den Schluß: Sogleich (*statim*) dürfe ein Ketzer nicht getötet werden, wohl aber nach der ersten oder zweiten Ermahnung, wie das der Apostel Paulus in seinem Brief an Titus gefordert habe (Tit. 3,10). Mit Hilfe eines Grundsatzes, in dem Augustinus Erfahrungen aus seinen Auseinandersetzungen mit den Donatisten zusammengefaßt hatte, unterschob Thomas dem biblischen Gleichnis eine Bedeutung, die es mit den zeitüblichen Formen kirchlicher Ketzerbekämpfung in Einklang brachte. Indem Thomas das Duldungsgebot des Evangelisten zeitlich befristete, verfehlte er den eigentlichen Sinn der Gleichniserzählung, die es Christen zu einer unabdingbaren Pflicht machte, bis zum Endgericht Geduld mit dem Unkraut zu haben.

Den Kirchenvater Augustinus hatte Thomas auch in anderem Zusammenhang zitiert, um den Nachweis zu erbringen, daß eine Trennung zwischen Weizen und Unkraut bereits in der Gegenwart möglich sei. Sei nämlich die Häresie offenkundig, bestünde auch keine Gefahr, mit dem Unkraut den Weizen herauszureißen. »Wenn die Schuld eines jeden«, schreibt Thomas, Augustinus zitierend, »so bekannt und ihre Verwerflichkeit so allgemein anerkannt ist, daß sie überhaupt keine Verteidiger hat oder nicht solche, durch die es zu einer Spaltung kommen könnte, so soll die Strenge der Zucht (*severitas disciplinae*)

nicht schlafen«⁴⁰). Indem Thomas unter Berufung auf Augustinus für strenge, unduldsame Disziplinierung plädierte, stützte er seine Auslegung auf einen Gedanken, der im biblischen Text keinen Rückhalt fand⁴¹). Ordnungs- und Disziplinierungsmaßnahmen legitimierten seiner Ansicht nach bereits in der Gegenwart eine Trennung zwischen rechtgläubigen Frommen und ketzerischen Außenseitern.

In der Mitte des 15. Jahrhunderts berief sich Dionysius der Kartäuser (1402/03–1471), ein rastlos tätiger und schreibender Ordensmann, auf Thomas von Aquin, um auf den Widerspruch zwischen biblischer Norm und kirchlicher Praxis eine autoritätsgestützte Antwort zu finden⁴²). Die Frage der biblischen Knechte, ob sie das Unkraut ausjäten sollen, formuliert er zeitgemäß um: »Willst du, daß wir die Häretiker (*haeretici*) und Verruchten (*perversi*) von der Gemeinschaft der Glaubenden trennen und dies entweder durch Exkommunikation oder durch Übergabe an die weltliche Gewalt, der es dann obliegt, sie zu töten?« Die Antwort des Hausvaters, in der die Stimme Christi vernehmbar wird, scheint eine Duldung der Häretiker naheulegen: Sagte er doch, man solle Weizen und Unkraut bis zur Ernte, dem Tag des letzten Gerichts, wachsen lassen. Auch der Kirchenvater Hieronymus warne vor vorschneller Trennung, weil derjenige, der heute durch einen schädlichen Glaubenssatz verdorben sei, bereits morgen wieder zu Verstand und zum richtigen Glauben kommen könne. Eine gegenteilige Auffassung vertrete aber der Apostel Paulus, der dazu auffordere, den Schlechten aus der Gemeinde zu entfernen (1 Kor. 5,13), Häretiker nicht zu grüßen (Tim. 3,10) und mit ihnen auch nicht Mahl zu halten (Tim. 3,10).

Thomas, so der Kartäuser weiter, mache sich diese Grundsätze zu eigen, wenn er der Auffassung sei, daß Ketzer eigentlich den Tod verdienen würden. Den Glauben zu verderben sei nämlich erheblich schlimmer als das Fälschen von Geld, das rechtens mit dem

40) DERS., *Summa theologica* II-II, qu. 10, art. 8. Der Text des Augustinus, auf den sich Thomas beruft, stammt aus Augustinus, *Contra epistolam Parmeniani* III, 2, 13, in: CSEL 51, S. 115.

41) Die neutestamentliche Parabel vom Unkraut und vom Weizen konnte auch durch das alttestamentliche Gleichnis vom unfruchtbaren Weinberg, auf dem Dornen und Disteln wachsen (Is. 5,6), unterlaufen werden. Letzteres wird von Petrus Venerabilis dazu benutzt, um das Richteramt der Kirche in Fragen des rechten Glaubens zu rechtfertigen. In seiner ›*Summa totius haeresis ac diabolicae sectae Saracenorum sive Ismaelitarum*‹ (c. 8) schreibt er: »So hat es Gottes Kirche immer getan und tut es noch heute: Die ›Dornen und Disteln‹, die der Saat des Herrn feindlich sind, reißt sie durch die eifrige Hand ihrer Gärtner mit der Wurzel aus« (Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold GLEI, Altenberge 1985, S. 43). Augustinus hingegen erblickte im gemeinsamen, ungestörten und ungetrennten Wachsen von Getreide und Unkraut ein fruchtbringendes Lebensprinzip der Kirche. Sein diesbezüglicher Grundsatz lautete: *Non opprimitur zizanniis frumentum; imo per tolerantiam zizaniorum crescit fructus frumentorum* (Enarrationes in Psalmos, in: Migne PL 36, Sp. 784). Was Augustinus für förderlich und heilsam hält, wird von dem Cluniazenserabt kompromißlos abgelehnt. Von augustinischer Duldsamkeit ist in der Argumentation des Petrus Venerabilis nichts zu spüren.

42) Dionysius Cartusianus, *Enarratio in cap. XIII Matthaei*, art. 26, in: *Opera omnia* 11, Monstrolii 1900, S. 167–169.

Tod bestraft werde⁴³). Die Kirche hege aber Rücksicht (*pietas*), weil sie einen der Häresie Überführten nicht sofort verurteile, sondern zuerst zweimal ermahne und dann erst, falls er hartnäckig in seinem Irrtum verharre, der weltlichen Gewalt zur Hinrichtung übergebe. Auch Hieronymus halte es für richtig, das faule Fleisch vom gesunden Fleisch abzuschneiden und das rüdicke Schaf aus dem Pferch zu entfernen, damit nicht der ganze Körper und die ganze Herde angesteckt werden.

Aus diesen Prämissen zieht Dionysius folgenden Schluß: Das Unkraut, das er mit den Ketzern identifiziert, sei nur unter der Voraussetzung zu entfernen, daß dies ohne Schaden für den Weizen geschehen könne. Es solle nicht gegen Ketzer vorgegangen werden, wenn diese nicht hinreichend bekannt sind oder durch mächtige Herren beschützt werden. Dionysius unterscheidet zwischen Ketzern, die im Verborgenen leben, und solchen, die sich öffentlich zu ihren verkehrten Auffassungen bekennen. Nur die ersteren haben Anspruch auf Duldung⁴⁴). Der Inquisition redet er nicht das Wort.

Rücksichtnahme auf Interessen reformatorischer Konfessions- und Kirchenbildung hinderte auch Martin Luther, aus dem im Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen steckenden Toleranzargument eine christlich motivierte Handlungsnorm zu machen. Als er im Jahre 1544 am Sonntag nach Ostern das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen auslegte (Matth. 13), zitierte er den Kirchenvater Augustinus als Autorität und Gewährsmann für den Grundsatz, wonach es der *Oberkeyt* Amt sei, *das sie Schwert und alle gewalt dahyn wende, auff das die lehr rein und der Gottes dienst lauter und ungefelschet erhalten werd*⁴⁵). Das geistliche Regiment möge *mit dem wort unnd dem Bann*, die weltliche Obrigkeit aber *mit dem Schwert und gewalt* dazu helfen, *das die leut fromm bleiben und allem ergernuß gewehrt werde*. Stützen und bekräftigen sollte diese Maxime ein Satz Augustins aus dessen Schrift gegen Parmenianus: *Non dormiat severitas disciplinae, quando crimen cuiusque notum, et omnibus execrabile apparet*. In der Übersetzung Luthers lautet dieser Grundsatz: *Die ernste straff soll nicht schlaffen, wenn die sünd am tag ist, und yederman sihet, das es ein scheußlich ding ist*. Mit der Strafe solle man zwar *nicht eülen*, sondern den Tatbestand zuerst gründlich untersuchen. Ein Urteil darüber, was *ketzerey* sei, müsse einzig nach den Maßstäben der Heiligen Schrift gefällt werden. *Wo nun weltliche Oberkeyt schedliche jrrthumb befindet, dadurch des Heren Christi ehr gelestert oder die seligkeit verhindert wird, wo solche jrrrige Lehrer sich nicht weysen lassen und vom predigen nicht ablassen woellen, da soll weltliche Oberkeyt getrost wehren* – eingedenk der Tatsache, daß es zum Amt der Obrigkeit gehört, die christliche Lehre mit Hilfe von Schwert und Gewalt vor willkürlicher Verfälschung zu bewahren.

Auf den von Luther angeführten Grundsatz Augustins hatte sich bereits Thomas berufen, um Gewaltanwendung gegen Häretiker zu rechtfertigen⁴⁶). Augustins Bekenntnis zur

43) Vgl. dazu Thomas von Aquin, Summa theologica II-II, qu. 10, art. 11.

44) Dionysius, Cartusianus (wie Anm. 42), S. 42.

45) WA 52, S. 135.

46) Siehe Anm. 40.

severitas disciplinae bildete überdies im ›Decretum Gratiani‹ den Kanon 19 der Quaestio 4 der Causa 23. Im Interesse einer durch Winkelprediger, *boese Buaben*, *Widertauffer und dergleichen Rotten* bedrohten Lehreinheit war selbst Luther bereit, einen altkirchlichen Rechtsgrundsatz zum Leitgedanken seiner Bibelauslegung zu machen.

Der junge Luther hatte noch auf die Kraft des Wortes vertraut, das sich aus eigener Kraft durchsetzt und staatlicher Gewalt nicht bedarf; der gealterte Luther, dessen Erwartungen nicht in Erfüllung gegangen waren, hielt es mit Augustinus und dessen Rechtfertigung staatlicher Gewaltmaßnahmen. In der Abkehr Luthers von seinem ursprünglichen spirituellen Enthusiasmus und seiner Hinwendung zu traditionell eingespielten Handlungsnormen zeichnet sich ein Prozeß der Normalisierung ab. Als Verfechter eines absoluten Wahrheitsbegriffs, der ein Nebeneinanderbestehen verschiedener Glaubens- und Gewissensüberzeugungen ausschließt, ist »Luther kein Vorkämpfer der Toleranz, aber wohl ein Vorkämpfer rein geistiger Wirkungen des Wortes ohne Nachhilfe äußeren Zwanges«⁴⁷⁾. Insofern mußte auch Martin Luther erleben, »was jeder solcher Glaube erlebt und was auch schon die alte Kirche erlebt hatte, daß nämlich die Idee und der Glaube allein nie zu einer unbedingt allgemeinen Herrschaft mit rein geistigen Mitteln kommen kann, daß die Beschränkung auf diese Mittel die Universalität und Einheit in Frage stellt. So mußte auch er zu Zwangsmitteln greifen, die er wie die katholische Kirche nicht durch die Kirche, sondern durch den Staat ausüben ließ«⁴⁸⁾.

Die Erfahrung, daß nur durch Duldung abweichender Glaubensauffassungen allgemeinem Blutvergießen Einhalt geboten werden kann, bewirkte in Frankreich um 1560 eine »tolerante Auslegung« des Gleichnisses vom Unkraut und vom Weizen. Im Juli 1560 trat der französische Kanzler L'Hospital vor das Parlament in Paris, um diesem zu erläutern, weshalb die Regierung entschlossen sei, »von der Politik der Verfolgung zu der der Duldung«⁴⁹⁾ überzugehen. »Die französischen Könige«, betonte er, »haben sich in der Vergangenheit bemüht, das Unkraut unter dem Weizen auszujäten, wie es nötig war, aber in diesem Jahr hat es die Ähren so weit überwachsen, daß man diesen Eingriff nicht mehr wagen kann«⁵⁰⁾. Folgt man dem Wortlaut des aufgezeichneten Protokolls, sagte der Kanzler außerdem, »die ›schlechten Gräser‹ seien so stark gewachsen und hätten sich so sehr vermehrt, daß sie die Zahl der Ähren überträfen, so sei man gezwungen, das Getrei-

47) Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= *Gesammelte Schriften* 1), Tübingen 1922, S. 469.

48) Ebd. S. 469f. Nicht als Plädoyer für *severitas disciplinae*, sondern im Geist gegenseitiger Duldung hat Johannes Reuchlin das Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen ausgelegt. Um seine Auffassung zu begründen, *das der Thalmud nit sol verbrent werden*, zitierte er die Gleichnisrede Jesu, derzufolge wir *das unkraut nit sollen uß rauffen, uff das wir mitsamt dem selben auch nit die gütte frucht verderben* (zitiert nach Friedrich LOTTER, *Der Rechtsstatus der Juden in den Schriften Reuchlins zum Pfefferkornstreit*, in: *Reuchlin und die Juden*, hg. von Arno HERZIG und Julius H. SCHOEPS, Sigmaringen 1993, S. 72, 74).

49) Volker ROESER, *Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich*, Basel/Frankfurt a. M. 1985, S. 128.

50) Ebd. S. 119.

de [zusammen mit dem Unkraut] zu lassen wie es sei«⁵¹⁾. Offenbar wollte der Kanzler durch diese Ausführungen zum Bewußtsein bringen, »daß die Mehrheit der französischen Bevölkerung zur ›bösen Saat‹ im Sinne des Gleichnisses (Matth. 13,24–30) und seiner Deutung durch Christus selbst (Matth. 13,36–43) zu rechnen ist, aber auch, daß – wie im Gleichnis – die Konsequenz der Toleranz gezogen werden soll«⁵²⁾.

Es ging dem Kanzler um »eine theologische Fundierung der neuen Religionspolitik«. Er wollte zum Ausdruck bringen: So »wie die Saat des Bösen erst am Weltende vom Weizen getrennt und verbrannt werden wird, hat die weltliche Obrigkeit das gewachsene Unkraut stehenzulassen, nur die neue Aussaat solch häretischer Grasarten ist zu verhindern«. Als der »Initiator der Toleranz von 1560«⁵³⁾ hat der Kardinal Franz von Lothringen zu gelten, der dafür plädierte, sich im Umgang mit protestantischen Ketzern sanfterer, geistlicher Mittel zu bedienen, nachdem die groben offenkundig versagt hätten. »Er verweist auf den Heiligen Chrysostomos, der das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen tolerant ausgelegt hat.« Er bringt überdies in Erinnerung, »daß der Vergleich mit der Krankheit, den der Kanzler benutzt hat, in der frühen Kirche oft gebraucht wurde. Medizin darf nicht töten, Glieder dürfen nicht unnötig abgeschnitten werden. Nach Augustin ist die Häresie als seelische Krankheit zu behandeln, auch wenn man die Ketzer verfolgt, darf man sie nicht umbringen; selbst wenn man die Krankheit schon für unheilbar hält, darf man nicht resignieren«⁵⁴⁾.

Neue Erfahrungen eröffneten neue Auslegungshorizonte. Der Rigorismus eines Thomas von Aquin war unzeitgemäß geworden. Friedenswille hatte die authentische Botschaft des Gleichnisses wieder ans Licht und zur Geltung gebracht.

LEBEN UNTER DEN FOLGELASTEN DES SÜNDENFALLS: »MALI TOLERANDI SUNT«

Die nachparadiesische Menschheit leidet, im Lichte mittelalterlicher Geschichtstheologie betrachtet, unter dem Widerspruch zwischen Geist und Körper, Liebe und Haß, Gnade und Sünde. Menschen, die vom Mutterschoß an mit dem Makel der Erbsünde behaftet sind, haben die Fähigkeit eingebüßt, Gottes Gebote vollkommen zu erfüllen. Ihr Wille zum Guten ist durch Adams Sündenfall gebrochen. In jeder Gesellschaft gibt es deshalb gute und schlechte Menschen. Wie sollen sich angesichts einer solchen Situation die Guten zu den Schlechten verhalten? Augustins Antwort ist eindeutig: Die Guten sollen sich von den Schlechten nicht abgrenzen; sie sollen sie dulden.

51) Ebd.

52) Ebd. S. 120.

53) Ebd. S. 200.

54) Ebd. S. 172.

Die »Duldung der Schlechten« (*malorum tolerantia*) betrachtet Augustinus als Ausdrucksform von Liebe⁵⁵). »Toleranz« (*tolerantia*), »Geduld« (*patientia*), »Ausdauer« (*sustinentia*) und »Langmut« (*longanimitas*) seien gefordert, wenn Christen Leid und Übel zu ertragen haben⁵⁶) und, wie Augustinus immer wieder betont, von böswilligen Menschen belästigt und bedrängt werden. Die Tatsache, daß schlechte Menschen aus der menschlichen Lebenswelt nicht wegzudenken seien, mache es Christen zur Pflicht, mit Geduld (*cum tolerantia*) unter schlechten Mitbrüdern und Zeitgenossen zu leben. Als wir selber schlecht waren, betont Augustinus, lebten Gute mit Geduld (*cum tolerantia*) unter uns⁵⁷).

Zur Begründung seines Duldungsgebotes erinnert Augustinus an *tolerantiae exempla*, die in der Geschichte des Alten und Neuen Bundes Gott selber den Menschen gegeben hat. Die unreinen Tiere in der Arche Noah seien als Hinweis darauf zu verstehen, daß zur Kirche Jesu Christi auch unreine Menschen gehören werden – nicht, um die Lehre der christlichen Kirche zu verderben oder ihre Disziplin aufzulösen, sondern der Geduld und Duldung wegen (*propter tolerantiae rationem*)⁵⁸). Geduld, ohne die Menschen nicht miteinander im Frieden leben können, gebe nämlich Christen Gelegenheit, bei Gott Verdienste zu erwerben. Christus selbst habe Judas geduldet, den Teufel, Dieb und Verräter, und ihn in den Kreis seiner Jünger aufgenommen. Die Apostel hätten Pseudoapostel geduldet, daneben auch diejenigen, die das Ihre suchten, nicht das, was Jesu Christi war. Paulus habe ein Leben geführt, das sich durch überaus rühmenswerte Geduld (*gloriosissima tolerantia*) auszeichnete⁵⁹).

Ein guter Christ solle sich an die Tugend der Liebe halten, die alles erträgt. Er solle sich nicht von der Arche losreißen, sondern seinen sittlich integren Lebenswandel beibehalten und gegenüber den Schwachen Duldsamkeit üben. Es sei besser, innerhalb der Kirche der Guten wegen auch die Schlechten zu ertragen, als der Kirche den Rücken zu kehren und auf diese Weise sowohl die Guten als auch die Schlechten im Stich zu lassen. Müsse ein guter Christ in der Arche mit wilden Tieren zusammenleben, das heißt mit Leuten, die in der Kirche Verkehrtes lehren und Falsches glauben, mit Häretikern, Schismatikern und schlechten Katholiken, möge er diese ertragen⁶⁰).

Augustinus betont eindringlich: In und außerhalb der Kirche sind die Schlechten zu dulden (*mali tolerandi sunt*), damit das Band des Friedens nicht zerbricht. Vorgebildet sieht Augustinus die einheitsstiftende und einheitswahrende »Kraft der Duldsamkeit« (*vis tolerantiae*) in dem Pech, mit dem Noahs Arche innen und außen bestrichen war. Als Nährbo-

55) Augustinus, Ad catholicos epistola contra Donatistos vulgo de unitate ecclesiae 1,5 (Nr. 9), Migne PL 43, Sp. 398.

56) Ders., Enarrationes in psalmos, enarratio in ps. 31, in: CC SL 38, S. 240.

57) Ders., Enarrationes in psalmos, enarratio in ps. 50, in: ebd. S. 615.

58) Ders., De fide et operibus c. 27, in: Migne PL 40, Sp. 228.

59) Ders., Epist. 43,22, in: CSEL 34,2, S. 105f.

60) Ders., De quatuor virtutibus caritatis, in: Migne PL 47, Sp. 1129.

den dieser Duldsamkeit betrachtet Augustinus die Liebe, die alles erduldet⁶¹). In anderem Zusammenhang vergleicht Augustinus das von Noah benutzte siedendheiße Pech mit der Glut der Liebe (*dilectionis ardor*), die mit großer Kraft alles erträgt (*omnia tolerans*), um die Zusammengehörigkeit der Glaubenden zu festigen und zu erhalten. Die aus Liebe sich nährende Duldsamkeit (*tolerantia caritatis*) gebe Gewähr, daß in Zeiten, in denen die Kirche durch Ärgernisse angefochten und auf die Probe gestellt wird, sich die »brüderliche Verbundenheit« (*fraterna iunctura*) nicht verflüchtigt und das »Band des Friedens« (*vinculum pacis*) nicht zerreißt. Diejenigen, die keine Geduld (*tolerantia*) haben, besitzen auch keine Liebe (*caritas*), die alles duldet (*tolerat*) und erträgt (*sustinet*) (1 Kor. 13,7)⁶²).

Insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten beschwört Augustinus gegenseitige Duldsamkeit als jene Gesinnung und Tugend, die allein das Auseinanderbrechen der afrikanischen Kirche zu verhindern vermag. In einem Gespräch mit dem Donatistenbischof Fortunius hatte er daran erinnert, daß aus dem Verhalten Jesu zu lernen sei, wie in der christlichen Urgemeinde die Lasterhaften von den Unschuldigen ertragen wurden. Habe doch Jesus seinen Verräter, der schon das Geld für seinen Verrat in Empfang genommen hatte, bis zum letzten Friedenskuß unter den gerechten Aposteln bei sich geduldet. Ohne seinen Verräter auszuschließen, habe Jesus beim letzten Abendmahl allen Aposteln das Sakrament seines Leibes und Blutes gereicht⁶³). Das Vorbild Christi schließe es aus, sich von der Gemeinschaft der Kirche zu trennen, wenn etwas nicht unserem Willen entspricht oder gegen unseren Widerspruch eintritt. Das Wort des Apostels »Ertraget einander in Liebe und suchet die Einheit des Geistes im Bande der Liebe zu bewahren«, verpflichte zu »friedfertiger Duldung« (*tolerantia pacifica*)⁶⁴). An diesen Frieden (*pax*) und an diese Duldsamkeit (*tolerantia*) hätten sich jedoch die Urheber des Schismas nicht gehalten. Dem fügte Augustinus hinzu: »Ich behaupte auch, in der Zeit der Alten [das heißt der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten] seien Frieden (*pax*), Eintracht (*unitas*) und Duldung (*tolerantia*) noch nicht so eindringlich gepredigt und empfohlen worden, wie es durch das Beispiel des Herrn und die neutestamentliche Liebe geschehen sei. Und doch hätten die Propheten und jene heiligen Männer, die dem Volk seine Sünden vorzuhalten pflegten, nie einen Versuch gemacht, sich von der Einheit mit jenem Volk und von dem gemeinschaftlichen Empfang der damaligen Sakramente zu trennen«⁶⁵).

Keiner, beteuerte Augustinus in seinem Schreiben an den Donatistenbischof Vincentius, beflecke durch die Sünde anderer seine Seele, wenn er den Werken der Bösen nicht beipflichte, »sondern wegen der Gemeinschaft mit den Guten die Bösen gleichsam als Spreu duldet, die bis zum endgültigen Worfeln [am Ende der Zeit] auf der Tenne des Herrn ver-

61) Ders., ebd. Sp. 1128 und 1129: *virtus caritatis quae omnia tolerat*.

62) Ders., *Contra Faustum*, I. XII, 14, in: CSEL 25,1, S. 344f.

63) Ders., Ep. 44, 10, in: CSEL 34,2, S. 117.

64) Ders., Ep. 44, 11, in: Ebd. S. 119.

65) Ebd.

bleibt« (*propter societatem bonorum malos tamquam paleam usque ad ultimam ventilationem in area dominica tolerantem*)⁶⁶). Aus dieser Überlegung leitet Augustinus folgenden Grundsatz ab: »Man soll nämlich nicht wegen der Bösen die Guten verlassen, sondern wegen der Guten die Bösen ertragen« (*non enim propter malos boni deserendi, sed propter bonos mali tolerandi sunt*)⁶⁷).

Diese für alle Christen geltende Norm begründet Augustinus durch Beispiele aus der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte. Die Propheten haben diejenigen erduldet (*tolerarunt*), die gegen sie ihre Stimme erhoben. Auch haben sie sich nicht von der kulturellen Gemeinschaft mit dem Volk abgesondert, das ihnen nicht freundlich gesinnt war. Jesus hat Judas bis zu dessen ruchlosem Ende ertragen (*toleravit*) und ihm gestattet, mit den Schuldlosen am heiligen Mahl teilzunehmen. Die Apostel duldeten (*tolerarunt*) diejenigen, die »aus Neid« (Phil. 1,15) Christus verkündigten. Bischof Cyprian duldete (*toleravit*) die Habgier seiner Amtsgenossen, die er unter Berufung auf den Apostel Paulus als Götzendiener brandmarkte (Eph. 5,5; Kol. 3,5)⁶⁸).

Papst Gregor (um 540–604) war – nicht anders als Augustinus – weit davon entfernt, die Kirche, die sich als mystischer Leib des erhöhten Christus verstand, in ihrer irdischen Gestalt zu idealisieren. In der heiligen Kirche, argumentierte er, können die Schlechten nicht ohne die Guten, die Guten nicht ohne die Schlechten sein. Solange wir hier auf dieser Welt leben, sind wir notgedrungen gehalten, »vermischt« (*permixti*) den »Weg der irdischen Zeit« zu gehen. Erst wenn wir am Ende der Tage ans Ziel gelangt sind, werden Gute und Schlechte voneinander getrennt. Gute allein gibt es nur im Himmel, Schlechte allein nur in der Hölle. Das Leben, das Menschen führen, spielt sich zwischen Himmel und Hölle ab. Die menschliche Gesellschaft besteht deshalb aus Bürgern von beiden Gruppen. Ungeschieden nimmt sie die heilige Kirche auf. Sie nimmt eine Unterscheidung vor, wenn sie ihr endzeitliches Ziel erreicht hat. Deshalb Gregors eindringliche Mahnung: »Wenn ihr also, solange ihr lebt, gut seid, ertragt mit Gleichmut die Schlechten.« Jeder nämlich, der die Schlechten nicht duldet, gibt, weil er selber nicht gut ist, ein Beispiel von Unduldsamkeit (*intolerantia*). Für das gleichzeitige Nebeneinander von Guten und Schlechten enthalte die alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte zahlreiche Beispiele. Adam hatte zwei Söhne; einer davon wurde erwählt, der andere verworfen. Noah hatte drei Söhne; zwei davon verhielten sich demütig, der dritte verlachte den Vater. Jakob hatte zwölf Söhne; einer von ihnen wurde, weil er unschuldig und rechtschaffen war, von seinen ruchlosen Mitbrüdern verkauft. Zwölf Apostel sind erwählt worden; einer von ihnen, der Jesus verriet, schloß sich den Verworfenen an⁶⁹).

Gregors Betrachtungen über die aus Guten und Schlechten gemischte Gesellschaft und Kirche brachte Bernhard von Clairvaux (1090–1153) in einem zu Anfang des Jahres 1142

66) Ders., Ep. 93, 42, in: Ebd. S. 486.

67) Ders., Ep. 93, 15, in: Ebd. S. 460.68) Ebd.

69) Gregorius Papa, Commentarius in Cantica Canticorum c. 2, in: Migne PL 180, Sp. 445–446.

verfaßten Brief auf die Formel: »Ansonsten müßten wir aus dieser Welt auswandern, wenn wir alle Schlechten fliehen wollten, welche die Kirche duldet« (*tolerat*)⁷⁰). Abt Wolbero von St. Pantaleon in Köln (1147–1156) berief sich auf Gregor, um, gestützt auf die Autorität eines angesehenen Papstes und Kirchenlehrers, den Nachweis zu führen, daß es für Christen eine Tugend sei, »die schlechten Sitten von Menschen zu ertragen« (*pravos hominum mores tolerare*). Niemand, der sich so verhalte, verliere dadurch die Würde und Unversehrtheit seiner Seele – im Gegenteil. Durch das Ertragen (*tolerando*) verkehrter Sitten anderer werde ihm die Möglichkeit gegeben, die Verdienste für sein tugendhaftes Verhalten zu vermehren⁷¹).

Frühmittelalterliche Theologen rezipierten den »toleranten« Augustinus, hochmittelalterliche Kanonisten den apologetisch argumentierenden Kirchenvater, der sich, um die Einheit der Kirche zu retten, für die Anwendung staatlicher Gewalt ausgesprochen hatte. Im Geiste Augustins erinnerten frühmittelalterliche Theologen an die dulddende Kraft der Liebe. Liebe, betonte Hrabanus Maurus (um 780–856) unter Berufung auf den Apostel Paulus, grenze nicht aus, sondern befähige und verpflichte zur Duldung. Der Gute erträgt (*tolerat*) sowohl »Schlechtes« (*mala*) als auch »schlechte Menschen« (*mali*). Um den Kreis der duldungswürdigen Schlechten genauer zu bestimmen, folgt Hrabanus den von Augustinus gezogenen Grenzlínen. Gleich dem Kirchenvater rechnete Hrabanus zu den schlechten Menschen, die von den guten geduldet werden sollen, »schlechte Katholiken« (*mali catholici*), desgleichen jene, die in der Kirche Verkehrtes und Verzerrtes lehren (*in Ecclesia prava docentes*), sowie Häretiker und Schismatiker, die kirchliches Glaubensgut verfälschen (*falsa sentientes haeretici vel schismatici*). Die *virtus caritatis* verlange, daß Schlechte, Irrlehrer und Schismatiker bis ans Ende der Welt geduldet werden (*tolerentur usque ad finem saeculi*)⁷²).

Hrabanus Maurus formulierte folgende Lebensregel: »Die Guten ahme nach; die Schlechten ertrage (*malos tolera*); liebe alle, weil du nicht weißt, wie sich morgen derjenige

70) Bernardus Claraevallensis, Epist. 353, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hg. von Gerhard B. WINKLER, Bd. 3, Innsbruck 1992, S. 296.

71) Wolbero Abbas S. Pantaleon, Commentarius in Cantica Canticorum c. 2, in: Migne PL 195, Sp. 1095. Vgl. ebd.: *dicit B. Gregorius, quisquis malos non tolerat, ipse tibi per intolerantiam testis est quia bonus non est*. Dasselbe Gregor-Zitat benutzt auch Bernardinus von Siena (1380–1444) in einer Predigt, um seinen Hörern und Lesern einzuschärfen, *quod tolerandi sunt mali in communione publica et privata*. Vgl. Bernardinus Senensis, Opera omnia, tom. 7, ed. Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae 1959, S. 171. Das Zitat stammt aus Papst Gregors »Homiliae in Evangelia«, in: Migne PL 76, Sp. 1286. – Abt Walo von St. Arnulf vor Metz schrieb im März 1074 an einen Mönch, daß ihm »durch die Duldung der Allerschlechtesten« (*tolerantia pessimorum*) ein »keinesfalls geringer Gewinn an Tugend« (*non minimum lucrum virtutis*) zuwachsen würde; vgl. Bernhard SCHÜTTE, Die Briefe des Abtes Walo von St. Arnulf vor Metz (MGH Studien und Texte 10), Hannover 1995, S. 72.

72) Hrabanus Maurus, Expositio in epistolam I ad Corinthios 13, 7, in: Migne PL 112, Sp. 122. Zum Nachweis des Augustinus-Zitates s. u. Anm. 74.

verhält, der heute schlecht ist«⁷³). Aus Augustins Schrift ›De quattuor virtutibus charitatis‹ zitiert er wörtlich die Aufforderung, in der Arche, das heißt in der Kirche zu bleiben und der Guten wegen auch die Schlechten zu ertragen. Seine aus Augustinus übernommene Lebensmaxime lautete: »Bleibe gut und ertrage die Schlechten« (*permane bonus et tolera malos*). Bis ans Ende der Sintflut, das heißt bis ans Ende der Welt sollen deshalb innerhalb der Kirche die wilden Tiere – gemeint sind die Häretiker und Schismatiker, die Verkehrtes lehren und Falsches glauben – geduldet werden (*tolerentur*)⁷⁴).

Hrabanus hat die Texte des Kirchenvaters, die sich mit *tolerantia* befassen, aufmerksam gelesen. Die Länge des am Kreuz hängenden Christus, schreibt er in seinem Matthäuskommentar, bedeute »Geduld« (*tolerantia*). Diejenigen, die fähig und willens sind, zu ertragen und auszuhalten, was ihnen andere zumuten und zufügen, bezeichne man deshalb als langmütig⁷⁵). Hrabans Deutung der Länge Christi wiederholt Wort für Wort, was Augustinus in einem Brief an Januarius über die Feier der Passion geschrieben hatte⁷⁶). Gleich Augustinus deutet er auch das Pech, mit dem Noah die Hölzer der Arche verleimte, als *tolerantia charitatis*. Pech, allegorisch gedeutet, versinnbildlicht aus Liebe erwachsene Geduld, die gewährleistet, daß der von Anfechtungen bedrängten Kirche die »brüderliche Verbundenheit« (*fraterna junctura*) und das »Band des Friedens« (*vinculum pacis*) erhalten bleiben⁷⁷).

Aus der auf Augustinus zurückgehenden Duldungspflicht gegenüber *mali* machte Hrabans Schüler Walahfrid Strabo (808/9–849) eine christliche Herrscherpflicht. Mit Hilfe eines aus Vergils Aeneis übernommenen und dann im Sinne Augustins abgewandelten Verses forderte er Bischof Heribald auf, Karl d. Gr. zu belehren, daß es Sache eines christlichen Regenten sei, *parcere subiectis et tolerare malos*. Diese Handlungsmaxime nahm zu Anfang des 11. Jahrhunderts die literarische Form eines Rechtsspruchwortes an, das folgendermaßen lautete: *Malos pro Deo tolerare est superare*⁷⁸).

In der Kirche, schreibt Walahfrid Strabo in seinem Kommentar zum Hohen Lied, können die Guten nicht ohne die Schlechten sein. »Nicht gut war derjenige, der Schlechte nicht ertragen konnte« (*bonus non fuit, qui malos tolerare non potuit*). Als biblisches Beispiel für Duldsamkeit zitiert er Judas, der zum Apostelkolleg zählte, obwohl er ein schlechter Mensch war. Der Fall Judas sei eine Lehre für uns, »die Schlechten zu ertragen«

73) Ders., *De ecclesiastica disciplina*, in: Migne PL 112, Sp. 1216.

74) Ders., *Enarrationes in epistolas B. Pauli*, in: Migne PL 112, Sp. 122. Vgl. Augustinus, *De quattuor virtutibus charitatis*, in: Migne PL 47, Sp. 1129.

75) Hrabanus Maurus, *Commentarius in Matthaem*, in: Migne PL 107, Sp. 1137.

76) Vgl. Augustinus, *Epist.* 55, 25, in: CSEL 34, 2, S. 197.

77) Hrabanus Maurus, *Commentarius in Genesim*, in: Migne PL 107, Sp. 515. Zum Nachweis des Augustinus-Zitates s. o. S. 353, Anm. 62.

78) Walahfrid Strabo, *Carmina* 5, 30, 12, in: MGH Antiqu. 2, S. 384. Der Vers bei Vergil *Aen.* 6, 854, lautet: *Parcere subiectis et debellare superbos*. Zu der sprichwörtlichen Wendung vgl. Wipo, *Proverbia*, in: MGH SS in us. schol. 61, S. 67, Nr. 24.

(*malos tolerare*), damit wir den Leib Christi nicht in Stücke zerteilen und die Schlechten den Guten keinen Schaden zufügen⁷⁹⁾.

Bischof Ivo von Chartres (um 1040–1115/16) bringt in seinem ›Decretum‹, einer nach systematischen Gesichtspunkten geordneten Sammlung von Rechts- und Lehrsätzen, von neuem zur Sprache, was andere vor ihm, den Spuren Augustins folgend, bereits in anderer Form gesagt und geschrieben hatten. Auf der Tenne Gottes seien bis zum Ende der Zeit Weizen und Spreu miteinander vermischt. Das bedeute: In der katholischen Kirche würden sich bei der gemeinschaftlichen Feier der Sakramente Gute und Schlechte miteinander vermischen. In jedem Stand – sowohl in dem der Mönche und Kleriker als auch in dem der Laien – gebe es Gute und Schlechte. Wie sich Christen angesichts dieser Situation verhalten sollen, erläutert Ivo mit einem Satz des Kirchenvaters Augustinus: *Nec pro malis bonos deserendos, sed pro bonis malos, in quantum fides exigit et charitatis ratio, tolerandos*⁸⁰⁾. In zwei Briefen wiederholt Ivo Wort für Wort, was Augustinus über die Duldung der Schlechten ehemals an den Donatistenbischof Vincentius von Cartenna geschrieben hatte⁸¹⁾. Ivo von Chartres redet jedoch nicht grenzenloser Duldsamkeit das Wort; er schränkt ein. Schlechte, beteuert er, verdienen nur dann Duldung, wenn sie in der Kirche keinen Samen des Unglaubens austreuen und andere nicht zu bösen Taten verleiten. Abstand und Abgrenzung ist geboten, wenn die Schlechten durch kirchlichen Urteilsspruch von der Gemeinschaft der Glaubenden ausgeschlossen wurden oder wenn ihre Vergehen allgemein bekannt sind.

Bischof Marbod von Rennes (um 1035–1123) zitiert gleichfalls aus jenem Brief, den Augustinus an Bischof Vincentius geschrieben hatte⁸²⁾: »Nicht der Schlechten wegen soll man die Guten verlassen, sondern der Guten wegen soll man die Schlechten ertragen«. Hätten doch auch die alttestamentlichen Propheten diejenigen ertragen (*toleraverunt*), die von ihnen als Sünder und Rechtsbrecher kritisiert wurden. Wie Jesus Judas bis zu dessen Tod ertrug (*toleravit*), so hätten sich auch die Propheten nicht von ihrem Volk und dessen Kult getrennt⁸³⁾.

Der Kamaldulenser Gratian ließ in seiner als Lehrbuch des Kirchenrechts gedachten ›Concordantia discordantium Canonum‹ (um 1140) sowohl den ›duldsamen‹ als auch den ›unduldsamen‹ Augustinus zu Wort kommen. In der Quaestio 4 der Causa 23 seines Dekrets zitierte er nicht weniger als vier auf Augustinus zurückgehende Canones, die sich für

79) Ders., *Evangelium secundum Joannem*, in: Migne PL 114, Sp. 401.

80) Ivo Carnotensis, *Decretum*, in: Migne PL 161, Sp. 77.

81) Ders., *Epist.* 156, in: Migne PL 162, Sp. 161; *epist.* 186, Sp. 187. Zum Nachweis des Augustinus-Zitates s. o. S. 354, Anm. 66.

82) Marbodus Redonensis, *Epist.* 2, in: Migne PL 171, Sp. 1473, beruft sich auf ›Augustinus, epistola ad Vincentium‹. Zum Nachweis des Augustinus-Zitates vgl. S. 354, Anm. 67.

83) Marbodus, *ebd.*: *Non propter malos boni deserendi, sed propter bonos mali tolerandi sunt, sicut toleraverunt prophetae eos contra quos tanta dicebant; nec tamen communionem sacramentorum illius populi relinquebant, sicut ipse Dominus nocentem Judam usque ad condignum exitum toleravit.*

eine Duldung der *mali* aussprachen. Diese anhand von Augustinus-Texten geformten Canones lesen sich deshalb »fast wie ›ein kleiner Traktat über christliche Toleranz‹«⁸⁴⁾.

Des Friedens wegen, so Gratian im ersten Kapitel dieser Quaestio, seien die Schlechten zu dulden. Man solle sich nicht körperlich von ihnen trennen, sondern vielmehr durch Zurechtweisung geistlich von ihnen Abstand nehmen. Zur Begründung dieser Auffassung verweist er auf die Propheten. Dem Volk seine Sünden vorzuhalten, habe diese nicht daran gehindert, mit eben diesem Volk zum Kult in den Tempel zu gehen. Um der Aufforderung *Tu bonus tolera malum* einen Rückhalt in der Bibel zu geben, erinnert Gratian an den Apostel Judas. Jesus habe um dessen verräterischen Absichten gewußt. Dennoch habe er ihn geduldet (*toleravit*), ihn zur Verkündigung seiner Botschaft in die Welt gesandt und ihm zusammen mit den anderen Aposteln beim letzten Abendmahl Brot und Wein gereicht (Causa 23, qu. 4, c. 2).

In der Quaestio 6 derselben Causa, in der es um die Frage geht, »ob die Schlechten zum Guten gezwungen werden dürfen« (*an mali cogendi sint ad bonum*), griff Gratian gleichfalls auf Augustinus zurück, um, gestützt auf eine anerkannte Autorität, darzutun, daß die Schlechten, zu denen er auch Schismatiker und Häretiker rechnete, zum Guten gezwungen werden dürfen. Bemühungen Gratians, divergierende Normen und Vorgehensweisen in den ihm vorliegenden Ketzer-Canones aufzulösen, führten faktisch dazu, »daß von der prinzipiellen Toleranz des gedanklichen Ausgangspunktes nur noch wenig übrig blieb«⁸⁵⁾. Dogmatische Homogenität, von welcher der Bestand der Kirche und das Heil der Menschen abhingen, bedurfte der rechtlich-institutionellen Absicherung – gegebenenfalls selbst mit Hilfe von Zwang und Gewalt. Entsprechend liegt in der Rechtssammlung Gratians der Akzent »eindeutig auf den Möglichkeiten, Zwang auszuüben«. Gratian überließ es jedoch dem Benutzer seiner Rechtssammlung, sich für Duldung oder Zwang zu entscheiden. »Toleranz wie Repressionsmaßnahmen waren gleichermaßen durch Canones gedeckt, im Falle Augustins sogar durch solche des gleichen Autors«⁸⁶⁾.

Spricht Gratian von Bösen und Schlechten, denkt er nicht an Häretiker und Schismatiker, sondern an Katholiken, die sich sittliche Verfehlungen haben zuschulden kommen lassen. In Causa 23, qu. 4, c. 37 zitiert er aus dem Brief Augustins an Vincentius alle historischen, biblischen und theologischen Belegstellen, die Augustinus zusammengetragen hatte, um die Anwendung von Gewalt gegenüber den Donatisten zu rechtfertigen. Gratian tut das zustimmend. Am Schluß des Kapitels spricht er sich mit den Worten Augustins für die Duldung der Schlechten aus. Diese Forderung Augustins will er aber nicht auf die Häretiker bezogen wissen. Er zitiert sie nur, um darzutun, daß sich Gute nicht beflecken, wenn sie mit Schlechten Umgang pflegen.

84) Helmut G. WALTHER, Häresie und päpstliche Politik: Ketzerbegriff und Ketzergesetzgebung in der Übergangsphase von der Dekretistik zur Dekretalistik, in: *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*, ed. by W. WOURDAUX and D. VERHELST (= *Mediaevalia Lovanensia* 1,4), Leuven 1976, S. 117.

85) Ebd.

86) Ebd. S. 117f.

Die Dekretistik des 12. und 13. Jahrhunderts hielt sich an die von Gratian eingeschlagene Linie. Das Toleranzgebot, das aus einer Reihe von Augustinus-Texten herausgelesen werden konnte, hat sie nicht ausgeblendet, wohl aber im Interesse kirchlicher Gewaltausübung abgeschwächt. Diese trug langfristig dazu bei, daß sich spätmittelalterliche Kanonisten stärker für Zwangsmaßnahmen zur Sicherung kirchlicher Rechtgläubigkeit interessierten als für Argumente, die der Duldsamkeit gegenüber Schlechten und Irrenden den Charakter einer verpflichtenden christlichen Norm gaben.

Der aus Jena stammende Mino Celsi, der in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als ein der Häresie verdächtiger Exulant in Graubünden lebte, bis er schließlich in Basel einen neuen Wirkungskreis fand, nahm Gedanken Augustins auf, als er Duldsamkeit gegenüber Schwachen und Verirrten zu einem Kernstück seiner Predigt machte. Das Königtum Christi, betonte er, bestehe in Güte, Milde und Geduld (*benignitas, clementia ac tolerantia*). Nachfolge Jesu bedeute, dessen *benigna tolerantia* nachzuahmen. Aus dem Psalmenkommentar des Augustinus zitierte er: *tolerantia non est nisi in malos*. Duldsamkeit, so seine mit dem Kirchenvater geteilte Überzeugung, bewähre und verwirkliche sich insbesondere gegenüber Schwachen und Schlechten. Augustinus, bekennt Celsi, habe gewußt, was *benigna tolerantia in errantes*, das heißt gütige Geduld gegenüber Irrenden, die für den Glauben gewonnen werden sollen, auszurichten vermag⁸⁷).

PRAXISBEZUG: QUOD TOLERANDI SUNT MALI PRO UNITATE PACIS SERVANDA

Erneuerungswille, der die Rechtmäßigkeit bestehender Ordnungssysteme aufkündigt, verursacht Konflikte, spaltet und trennt. Die das 11. und 12. Jahrhundert beherrschende *controversia inter ecclesiam et regnum* beweist das in aller Deutlichkeit. Ein neuer Begriff von Kirchenfreiheit hatte Parteiungen, Fraktionen und Oboedienzen entstehen lassen, die mit unversöhnlicher Härte an ihren theologischen, rechtlichen und politischen Überzeugungen festhielten. Gegensätzliche Vorstellungen über Kirchenverfassung und Weltordnung erschwerten die Suche nach einem friedienstiftenden Ausgleich. Geistliche Sanktionen, publizistische Kontroversen und kriegerische Auseinandersetzungen schwächten die Bereitschaft zum Kompromiß. Verhärtete Fronten blockierten den Willen zur Versöhnung. Welche Rolle spielte in dieser konfliktträchtigen Situation an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert der Toleranzbegriff Augustins?

87) Ludwig FIMPEL, Mino Celsis Traktat gegen die Ketzertötung. Ein Beitrag zum Toleranzproblem des 16. Jahrhunderts (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 106), Basel und Stuttgart 1967, S. 43 Anm. 37. Vgl. dazu Augustinus, Enarrationes in psalmos, in ps. 31, in: CC SL 38, S. 240. Das Augustinus-Zitat lautet vollständig: *non enim opus est patientia, ubi nihil mali perpeteris. Tolerantia quae dicitur, patientia quae dicitur, sustinentia quae dicitur, longanimitas quae dicitur, non est nisi in malis*. Indem Celsi aus dem augustinischen *in malis* ein *in malos* machte, hat er den Sinn des von Augustinus ursprünglich Gemeinten zwar verschoben, aber dennoch eine bei Augustinus vielfach belegte Überzeugung zum Ausdruck gebracht.

Wenn gregorianisch gesinnte und im Interesse des Kaisers argumentierende Autoren des ausgehenden 11. Jahrhunderts dafür eintraten, daß »Fehlverhalten wie die Simonie oder die Laieninvestitur – vielleicht sogar die Priesterehe – zwar nicht gebilligt, aber wenigstens geduldet werden müßten«⁸⁸⁾, taten sie das unter Berufung auf den Kirchenvater Augustinus. Im Sinne Augustins benutzten sie die Wörter *tolerantia* und *tolerare*, um den Nachweis zu erbringen, daß »ein bewußtes und wenigstens zeitweises Gewähren-Lassen« von Verhaltensweisen, die den Normen des kirchlichen Rechts widersprechen, sich mit der Lehrtradition der Kirche in Einklang bringen lasse⁸⁹⁾. Dabei fällt auf, daß sich gregorianische und antigregorianische Autoren gleichermaßen augustinischer Zitate bedienen, um ihren Auffassungen Gewicht und Geltung zu verschaffen.

Bernold von Konstanz (um 1050[?]-1100) verteidigte mit großer kanonistischer Gelehrsamkeit die päpstlichen Dekrete gegen Simonisten und verheiratete Priester. Desgleichen rechtfertigte er die kirchlichen Maßnahmen gegen die Anhänger Heinrichs IV. Das hinderte ihn jedoch nicht, um der Einheit der Kirche willen für die Duldung jener einzutreten, die sich die ethischen und rechtlichen Normen der Kirche nicht zu eigen machen. Bernold plädiert unter ausdrücklicher Berufung auf Augustinus für eine *communio* zwischen Guten und Schlechten – allerdings unter dem Vorbehalt, daß die Guten die verkehrten Taten der Schlechten nicht billigen. Es komme den Guten nicht zu, vor der Zeit der Ernte das Unkraut auszureißen. »Damit nicht der Name Christi durch schreckliche Spaltungen geschändet wird, erdulden sie (*tolerant*) um des Gutes der Einheit willen, was sie wegen des Gutes der Billigkeit hassen«⁹⁰⁾. Der Verfasser des zwischen 1091 und 1093 im Kloster Hersfeld entstandenen ›Liber de unitate ecclesiae conservanda‹ zitierte im Interesse Heinrichs IV. aus dem ›Gottes-Staat‹ Augustins den Satz, wonach es den Dienern Christi aufgetragen sei, auch das schlechteste und verruchteste Gemeinwesen zu ertragen (*tolerare*) und sich durch diese Geduld (*tolerantia*) im himmlischen Reich einen würdigen Platz zu erwerben⁹¹⁾.

Der Reformkardinal Deusdedit († 1089/90) bringt in seinem gegen die Anhänger des Gegenpapstes Clemens III. gerichteten ›Libellus contra invasores et symoniacos‹ ein ausführliches Zitat aus Augustins ›Liber de fide et operibus‹, das er als Aussage des Kirchenvaters folgendermaßen charakterisiert: *Augustinus ... de tolerandis et non tolerandis in ecclesia malis hominibus*⁹²⁾. In dem zitierten Text kritisiert Augustinus zwei Auffassungen, die der »gesunden Lehre« der Kirche widersprechen. Die einen gefährden den innerkirchlichen Frieden dadurch, daß sie »vor der Zeit« Weizen und Spreu voneinander trennen wollen – eingedenk des Grundsatzes, daß man das Heilige nicht den Hunden geben solle. Die anderen ziehen falsche Konsequenzen. Sie trennen sich von der Kirche, weil sie glau-

88) Wilfried HARTMANN, Toleranz im Investiturstreit, in diesem Band S. 51.

89) Ebd. S. 31.

90) MGH Ldl 2, S. 164: *Ne nomen Christi per horribilia scismata blasphemetur, pro bono unitatis tolerant, quod pro bono aequitatis oderunt*. Vgl. HARTMANN, Toleranz, S. 31.

91) MGH Ldl 2, S. 211.

92) Ebd. 2, S. 336.

ben, daß das Unkraut, das sie in dieser auch wahrnehmen, die Reinheit des von Gott erwählten Volkes befleckt. Es komme deshalb darauf an, sich Augustins Orientierungshilfen zu eigen zu machen und zwischen den Extremen eine maßvolle, vermittelnde Position einzunehmen. Diese mache es zur Pflicht, »daß wir des Friedens wegen Hunde in der Kirche dulden und den Hunden, sobald der Friede gesichert ist, das Heilige nicht ausliefern (*ut canes in ecclesia pro pace toleremus et canibus sanctum, ubi pax ecclesiae tuta est, non demus*)⁹³). Deusdedit zitiert gleichfalls den augustinischen Gemeinplatz, daß zur Kirche, dem Acker Gottes, sowohl Gute (*boni*) als auch Schlechte (*mali*) gehören. Deshalb seien Christen gehalten, wegen der Schlechten nicht die Guten zu verlassen, sondern der Guten wegen die Schlechten zu ertragen, soweit dies das Wesen des Glaubens und das Gebot der Liebe erfordert (*Firmissime tene et nullatenus dubites ... nec pro malis bonos deserendos, sed pro bonis malos, in quantum exigit fidei et caritatis ratio, tolerandos*)⁹⁴).

Der kaisertreue Sigebert von Gembloux (ca. 1030–1112) argumentiert in seiner ›Epistola Leodicensium adversus Paschalem papam‹ bemerkenswert pragmatisch: »Soweit es an uns liegt, gehen wir den Simonisten aus dem Weg und diejenigen, die wir nicht meiden können, dulden wir (*toleramus*) je nach Ort und Zeit«⁹⁵). Die Anleihen, die Hugo von Fleury († zwischen 1118 und 1135) in seinem an König Heinrich I. von England adressierten ›Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate‹ bei Augustinus macht, sind offenkundig. Schreibt er doch, daß »wir die Bösen nicht aus fleischlicher Furcht ertragen sollen (*toleremus*), sondern aus Liebe zu Gott«⁹⁶). An anderer Stelle betont er: Wir sollen nicht danach trachten, den Menschen zu gefallen; das Bestreben der Christen muß darauf gerichtet sein, »daß wir die Gerechten lieben, weil sie gerecht sind, und die Bösen ertragen (*toleremus*) aus Liebe zu dem, der sie uns mit gerechtem Urteil vorgezogen und vorgesetzt hat«⁹⁷).

Es ist schwerlich zu übersehen, daß sich in den Streitschriften des Investiturstreites »viele Zeugnisse für Radikalität und Intoleranz« finden, »aber auch – allerdings wesentlich seltener – besonnene und auf Ausgleich bedachte Aussagen«⁹⁸). Immer wieder meldeten sich Stimmen zu Wort, die des Friedens wegen für ein »Tolerieren von Simonisten«⁹⁹) votierten. Der bereits erwähnte kaiserfreundliche Sigebert von Gembloux gehörte zum Kreis dieser »toleranten« Autoren, desgleichen Gilbert Cristin, seit 1085 Abt von Westminster, ein Schüler Anselms von Canterbury. Gilbert vertrat über den rechten Verkehr mit Simonisten folgende Auffassung: »Wenn also die Untergebenen ihn [den Simonisten]

93) Ebd. 2, S. 337. Zur Symbolik des Hundes, die an Heiden oder unzureichend christianisierte Heiden sowie an Schismatiker und Häretiker denken läßt, vgl. S. 365, Anm. 123.

94) Ebd.

95) Ebd. 2, S. 456.

96) Ebd. 2, S. 493.

97) Ebd.

98) HARTMANN, Toleranz, S. 32.

99) Ebd.

nach den Vorschriften und nach dem Kirchenrecht beseitigen können, dann muß er nicht ertragen werden (*tolerandus non est*), sondern kann [aus seinem Amt] entfernt werden. Wenn sie dies aber zuständigerweise nicht machen können, dann muß er geduldig ertragen werden (*patienter tolerandus est*), und es kann und muß ihm gefahrlos in allen Dingen von den Untergebenen Gehorsam geleistet werden«¹⁰⁰).

In den erbittert geführten Kontroversen meldeten sich auch Autoren zu Wort, die sich unter Berufung auf das biblische Gleichnis vom Unkraut und vom Weizen dafür einsetzten, von der Exkommunikation maßvollen Gebrauch zu machen. Placidus von Nonantola sah sich jedenfalls veranlaßt, in seinem 1111 abgefaßten ›Liber de honore ecclesiae‹ auf entsprechende Forderungen zu reagieren. Er widersprach dem Vorwurf, gegen die Botschaft der biblischen Parabel verstoßen zu haben, als er sich dafür aussprach, diejenigen, die durch ihr Verhalten den Ausschluß aus der Kirche verdient hätten, auch wirklich zu exkommunizieren¹⁰¹).

Wo eine durch Laienhand erteilte Investitur »nicht ohne Schisma beseitigt werden kann«, so das Argument Ivos von Chartres, soll deren Aufhebung »mit besonnenem Widerspruch (*discreta reclamatione*) aufgeschoben werden«¹⁰²). Dieses Zugeständnis kam einer vorläufigen, zeitlich befristeten Duldung gleich. Im Widerstreit zwischen konkurrierenden Werten entschied sich Ivo von Chartres für das höhere Gut des Friedens – um Kirchenspaltungen und kriegerische Verwicklungen zu vermeiden – »wider besseres Wissen und wider besseres Recht«¹⁰³).

Es war insbesondere der Lütticher Domscholaster Alger († 1131/32) ein »Mann des Ausgleichs«¹⁰⁴), der, den rigoristischen Tendenzen radikal denkender Kirchenreformer abhold, für »ein maßvolles Vorgehen der Kirche gegen unwürdige Kleriker« eintrat¹⁰⁵). Auf Grund seiner irenischen Grundgesinnung kann das erste Buch seines kanonistischen Traktats ›De misericordia et iustitia‹, soweit es sich mit Fragen der Durchsetzung kirchlicher Zölibatsforderungen befaßt, als »Plädoyer für Toleranz« gelesen werden¹⁰⁶). Diejenigen, »die durch die Barmherzigkeit nicht gebessert werden können«, so Algers Grundsatz, sind den Normen der Gerechtigkeit zu unterwerfen; doch gibt es seiner Ansicht nach »zahlreiche Gründe, von einer Verfolgung abzusehen. Sünder, die sich als unverbesserlich erweisen, sind zu tolerieren« (*iniqui, si non possunt corrigi, sunt tolerandi*)¹⁰⁷). Alger hat

100) Ebd.

101) Ebd.

102) Ebd. S. 9f.

103) Hartmut HOFFMANN, Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems, in: DA 15 (1959), S. 406 u. Anm. 52.

104) Robert KRETZSCHMAR, Alger von Lütichs Traktat ›De misericordia et iustitia‹. Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits, Untersuchungen und Edition (= Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 2), Sigmaringen 1985, S. 39.

105) Ebd.

106) Ebd. S. 41.

107) Ebd. S. 207 (I, 27).

die Schriften Augustins genau gelesen, um »seinem breit angelegten Plädoyer für Toleranz gegenüber dem rechtgläubigen gefallenen Kleriker« einen Rückhalt in der kirchlichen Lehrtradition zu geben¹⁰⁸). Er zitiert den augustinischen Gemeinplatz, daß die Schlechten zu dulden seien (*tolerandi sunt mali*)¹⁰⁹). Er legt unter ausdrücklicher Berufung auf Augustinus dar, daß die Duldung der Schlechten (*malorum tolerantia*) für die Guten nicht von Schaden sei¹¹⁰).

Um seine Leser davon zu überzeugen, daß der Erhaltung des Friedens wegen die Schlechten zu dulden seien (*quod tolerandi sunt mali pro unitate pacis servanda*), stellt er eine florilegienartige Sentenz von Augustinus-Zitaten zusammen, die rechtfertigen sollen, was von der kirchlichen Reformgesetzgebung verworfen wird: die Duldung verheirateter Kleriker. Alger beginnt seine Beweisführung mit dem Augustinus-Brief an die Donatisten, in dem es heißt: Durch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen bekräftigte der Herr »die Duldsamkeit seiner Diener« (*Dominus servorum suorum tolerantiam confirmavit*), »damit sie nicht in der Meinung, es könnten die Guten durch die Vermischung mit den Bösen sich eine Schuld zuziehen, aus menschlichen Rücksichten und unzulänglichen Gründen Spaltungen veranlassen, infolge deren die Schwachen zugrunde gehen oder zugrunde gerichtet werden«¹¹¹). Aus dem Brief, den Augustinus an Glorius und andere Donatisten geschrieben hatte, zitiert er folgenden Satz: »Man wirft uns Vergehen schlechter Mitglieder vor; allein es sind nicht unsere, sondern fremde und zum Teil unbewiesene Taten. Und selbst wenn wir sie als wirklich erwiesen vor Augen sehen und, um das Unkraut des Getreides wegen zu schonen, [deren] Straflosigkeit dulden würden (*impunitatem toleraremus*), wer auch immer die Heilige Schrift nicht mit taubem Herzen liest, müßte uns nicht bloß als tadelsfrei, sondern auch als nicht geringen Lobes würdig erachten«¹¹²).

Einer Predigt Augustins entnimmt Alger die Quintessenz der Parabel vom Unkraut und vom Weizen. »Kommen wird die Ernte und getrennt werden wird das Unkraut vom Weizen. Jetzt aber ist nicht die Zeit der Trennung, sondern der Duldung« (*Non est modo separationis tempus, sed tolerationis*)¹¹³). Auch den Gedanken der politischen Toleranz bringt Alger ins Spiel, wenn er aus Augustins »Gottes-Staat« den Satz zitiert, daß die Diener Christi – mag es sich um Könige oder Fürsten, Richter oder Ritter, Reiche oder Arme, Freie oder Unfreie handeln – verpflichtet seien, auch den schlechtesten und, falls notwendig, auch den verruchtesten Staat zu ertragen (*tolerare*) und sich durch eine solche Duldung (*tolerantia*) im himmlischen Reich einen ausnehmend glanzvollen Platz zu verdienen¹¹⁴). Dem fügte Alger, wiederum auf Augustinus verweisend, hinzu: Bisweilen seien

108) Ebd. S. 43.

109) Ebd. S. 216 (I, 40).

110) Ebd.

111) Ebd. S. 217 (I, 42).

112) Ebd.

113) Ebd. S. 218.

114) Ebd.

die Schlechten nicht nur zu dulden, um die Einheit der Kirche zu wahren und den Frieden zu erhalten; manchmal sei man auch den Schlechten allein aus Liebe und Güte zur Duldung verpflichtet (*aliquando tolerandi sunt mali, ne unitas ecclesiae vel pax turbetur, aliquando solo caritatis et pietatis intuitu*)¹¹⁵).

Alger geht jedoch nicht so weit, einer Toleranz all jener das Wort zu reden, die in ihrem Denken und Verhalten von der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche abweichen. Nicht einmal gegenüber Priestern, die nach Auffassung der Reform unkeusch, unrein und deshalb sündhaft leben, will er grenzenlose Nachsicht walten lassen. Die diesen geschuldete »Toleranz ist eine zeitweilige und in den Erfordernissen der Zeit begründet«¹¹⁶). Grundsätzlich bejaht Alger den Zölibat. Aufgrund der gegebenen Umstände hält er es jedoch für angemessen, auf seine kompromißlose Durchsetzung zunächst zu verzichten und, weil die Zahl der ehelich lebenden Kleriker groß ist, die »Ausübung der Gerechtigkeit« auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben. »Von einer Zustimmung zu den Maßnahmen, die das Reformpapsttum (vor allem in Gestalt Gregors VII.) gegen die nichtzölibatären Kleriker ergriffen hat, etwa dem Verbot, ihre Messen zu besuchen, ist Alger, der ausdrücklich erklärt, daß die gute Predigt eines schlechten Priesters gehört werden darf, weit entfernt«¹¹⁷).

Alger hält es auch für eine Christenpflicht, den persönlichen Umgang mit einem unwürdigen, von der Kirche als Nikolait verurteilten Priester zu pflegen. »Das Gebot, ihn zu meiden, ist rein geistig zu verstehen: Solange keine Zustimmung gewährt wird, ist der Kontakt nicht schädlich. Freilich gilt dies nur für die Standhaften; die Schwachen, die gefährdet werden könnten, müssen sich von ihm fernhalten«¹¹⁸).

Laienchristen, die sich streng an die Gebote der Kirche halten, billigt er das Recht zu, Kleriker zurechtzuweisen. Zurechtweisung und Kritik müßten jedoch im Geist der Liebe vorgenommen werden, nicht aus Haß. Auch in ihren Ermahnungen seien Untergebene ihren Vorgesetzten das diesen gebührende Maß an Ehrerbietung schuldig. Deshalb sei ein Kleriker, der einer Ermahnung bedürftig sei, mehr zu dulden (*magis est tolerandus*) als anzuklagen. Zu beachten ist auch dies: Algers bemerkenswerte Ausführungen über Toleranz und deren Rechtfertigungsgründe beziehen sich »nur auf den rechtgläubigen sündigen Priester, der zur kirchlichen Gemeinschaft gehört. Im dritten Buch, wo sich Alger mit den Häretikern, Schismatikern und Exkommunizierten auseinandersetzt, findet die *misericordia* keine Erwähnung und wird die Frage der Toleranz nicht mehr diskutiert«¹¹⁹). Weil Alger – gleich der überwiegenden Mehrheit der Gregorianer – Simonie als Häresie betrachtet, erscheint es deshalb folgerichtig, daß es für ihn »keine Toleranz gegenüber dem Simo-

115) Ebd. S. 218 (I, 43).

116) Ebd. S. 40.

117) Ebd.

118) Ebd. S. 41.

119) Ebd. Das erste Buch seines Traktates ›De misericordia‹ lasse sich hingegen als »Plädoyer für Toleranz und ein maßvolles Vorgehen der Kirche gegen unwürdige Kleriker verstehen« (ebd.).

nisten geben kann. Ein durch Ämterkauf erworbenes Amt ist nichtig; die Weihe verkehrt sich in einen Fluch und macht den Simonisten zum Häretiker. Sowohl der Käufer als auch der Verkäufer sind ihrer Würden verlustig und ins Kloster einzuweisen. Der persönliche Kontakt mit dem Simonisten ist unter allen Umständen zu meiden; jeder, der den simonistischen Charakter eines Priesters kennt und ihn billigt, macht sich mitschuldig und nimmt selbst Schaden. Und nicht nur das: Die Simonie ist aktiv zu bekämpfen, zu verfolgen, sogar zu bekriegen¹²⁰⁾. Anders gesagt: »Eine in den Erfordernissen der Zeit begründete Duldung der Simonisten ist für Alger nicht zulässig; nur der gewöhnliche Sünder ist unter bestimmten Bedingungen zu tolerieren«¹²¹⁾. An der heilsnotwendigen Rechtgäubigkeit stößt Algers Toleranzauffassung auf eine schlechterdings unüberwindbare Grenze. Nur in Fragen der Sitte und der Disziplin vermochte Alger Entscheidungsspielräume auszumachen, in denen der Grundsatz der Toleranz Platz greifen konnte.

Dennoch bleibt Alger für die Wirkungsgeschichte des augustinischen Grundsatzes, wonach die Schlechten zu dulden seien, ein vielsagender Zeuge und Gewährsmann. Bemerkenswert bleibt, daß derselbe Grundsatz auch im späten Mittelalter zitiert wurde, um in religiösen Konflikten zur Duldsamkeit zu mahnen. Päpstliche Nuntien bemühten sich im Herbst 1459, zwischen der Stadt Breslau und dem böhmischen König Georg von Podiebrad Frieden zu stiften. Der Rat der Stadt Breslau hielt den böhmischen König für einen Ketzer, den man nicht dulden dürfe. Die Gesandten des Papstes hingegen argumentierten: Die Tatsache, daß es in Böhmen Ketzer gebe, dürfe für den Rat der Stadt Breslau kein Grund sein, sich von den Böhmen zu trennen. Es sei ihre Pflicht, »diese zu dulden nach der Lehre des heiligen Augustinus, der sagt: Du als der Gute dulde den Schlechten (*eos tollere [debetis], secundum quod beatus Augustinus docet dicens: Tu bonus tollera malum*)¹²²⁾.

So zu argumentieren, entsprach den Grundsätzen Augustins, der auch Häretiker und Schismatiker zu den duldungswürdigen Schlechten gezählt hatte. Im nämlichen Kontext erinnerten die päpstlichen Nuntien an die Verhältnisse in Bosnien, wo es mehr Bogomilen gebe als Ketzer in Böhmen; dennoch würden die dort lebenden Katholiken nicht das Land verlassen und sich auch nicht vom König abwenden, dessen religiöse Einstellung schwankend sei. Manchmal bekenne er sich zu den Bogomilen, ein anderes Mal zu den Katholiken. Auch in Spanien würde die Kirche Häretiker tolerieren. Daraus ziehen die Gesandten des Papstes folgenden Schluß: »Die Kirche duldet also Häretiker, wie sogar Augustinus sagt: Wir dulden Hunde in der Kirche, um größere Übel zu vermeiden« (*Haereticos ergo ecclesia tollerat, ymmo ut Augustinus dicit: Canes tolleramus in ecclesia, ne deteriora*

120) Ebd. S. 42.

121) Ebd.

122) Vgl. dazu František ŠMAHEL, Pax externa et interna: Vom heiligen Krieg zur erzwungenen Toleranz im hussitischen Böhmen (1419–1485), in diesem Band S. 262f. Vgl. das »Responsum legatorum ad articulos Wratislaviensium von Anfang Dezember 1459, das der Breslauer Stadtchronist und Stadtschreiber Peter Eschenloer (um 1420–1481) in seine Chronik einfügte. Vgl. Historia Wratislaviensis von Mag. Peter Eschenloer, hg. von Hermann MARKGRAF, Breslau 1872 (SS RR Sil. 7), S. 82.

mala sequantur)¹²³). Zu beurteilen, ob in Böhmen Häretiker leben würden oder nicht, ob sie bekehrbar seien oder nicht, komme dem Rat der Stadt Breslau nicht zu. Es müsse genügen, daß der jetzige König kein Ketzer sei und der Papst zum Ausgleich und zum Frieden rate. Wenn der König einen Häretiker »mit Duldsamkeit« (*cum tollerancia*) liebe, sei dagegen nichts einzuwenden. Dies allerdings unter der Voraussetzung, daß er ihn nicht deshalb liebe, weil er ein Ketzer sei, sondern deshalb, weil er sich ihm gegenüber aus einem persönlichen vernünftigen Grund (*privata aliqua ratione*) verpflichtet fühle – sei es, daß es sich um einen Freund oder Diener handle, sei es, daß er mit ihm verwandt oder verschwägert sei. Einer Glaubensrichtung anzugehören, die von der Kirche als Ketzerei eingestuft wurde, bildete demnach keine triftige Ursache, persönliche und verwandtschaftliche Bindungen aufzugeben. Die päpstlichen Nuntien konzedierte ein Recht auf glaubensunabhängige Menschlichkeit. Für diesen Grundsatz finden die päpstlichen Nuntien sogar eine biblische Begründung. Christus habe auch Judas geduldet (*tolleravit*), obschon er wußte, daß er ein Verräter sei. Wenn Christus in den Kreis seiner zwölf Apostel sogar einen Verruchten (*perditus*) berief, ihn zur Predigt aussandte und ihm beim letzten Abendmahl die Eucharistie gab, wollte er damit zum Ausdruck bringen, »daß wir die Schlechten dulden sollen« (*ut malos tolleremus*)¹²⁴).

123) Eschenloer, *Historia Wratislaviensis* (wie Anm. 122), S. 82f. – Das Zitat stammt aus Augustinus, *De fide et operibus*, V, 7, in: CSEL 41, S. 42. Es hat bei Augustinus folgenden Wortlaut: *Nos vero ad sanam doctrinam pertinere arbitramur ex utrisque testimoniis vitam sententiamque moderari, ut et canes in ecclesia propter pacem ecclesiae toleremus et canibus sanctum, ubi est pax ecclesiae tuta, non demus*. Augustinus denkt in diesem Zusammenhang wohl nicht an wirkliche Hunde, die sich in der Kirche aufhalten. Der Hund zählt nach alttestamentlicher Tradition zu den unreinen Tieren. Der Kirchenvater, so ist anzunehmen, benutzt das Wort »Hund« als Metapher für Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker. Vgl. dazu Harald DICKERHOFF, *Canum nomine gentiles designantur*. Zum Heidenbild aus mittelalterlichen Bibellexika, in: *Secundum regulam vivere*. Festschrift für P. Norbert Backmund O. Praem., hg. von Gerd MELVILLE, Windberg 1978, S. 41–71; David A. WELLS, *The Jews in Early Middle High German Religious Literature and Sermon*, in: *London German Studies Bd. 4* (1992), S. 40–43.

124) Ebd. S. 79; 82. – Der Gedanke, daß Christus selbst Judas duldete, obgleich er wußte, daß Judas ihn verraten würde, geht auf Augustinus zurück und ist von mittelalterlichen Autoren immer wieder aufgegriffen worden. Siehe oben S. 352f. Im Spätmittelalter benutzte ihn Bernardinus von Siena, um daraus folgende Handlungsmaxime abzuleiten: *Tu bonus, tolera malum! Nam Christus Iudam, cum sciret furem esse, tolleravit, et ad praedicandum misit, Matth. 10, 1–5, eique cum aliis Eucharistiam dedit*; *Opera omnia*, tom 7 (wie Anm. 71) S. 171. – Bonaventura (1217–1274), der franziskanische Ordensgeneral, machte aus der Toleranz Christi gegenüber Judas, den er heimlich duldete (*Dominus Iudam proditorem diu tacite toleravit; apparet, eum [Iudam] a Domino in malo statu diu occulte toleratum*), eine Verhaltensnorm für die Leiter franziskanischer Ordensgemeinschaften: Auch die *rectores* franziskanischer Konvente sollen das nicht offenkundige sündhafte Denken und Verhalten ihrer Mitbrüder mit Geduld (*patientia*) ertragen; *Opusculum VIII de sex alis Seraphim*, in: *Bonaventurae opera omnia* 8, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi) 1898, S. 144.

ZEUGENSCHAFT, DIE ZUR DULDSAMKEIT VERPFLICHTET: »TOLERANTIA JUDAEORUM«

In einer seiner Predigten formulierte Augustinus den Grundsatz: »Sei gut, ertrage den Schlechten« (*esto bonus, tolera malum*). Zu den Schlechten rechnete er Häretiker, Heiden und Juden, desgleichen auch Christen, die nicht so leben, wie es die kirchliche Sittenlehre verlangt. Alle verdienen sie die Duldsamkeit der Guten, aber nicht in gleichem Maße. Der Kirchenvater differenziert: *Foris tolera haereticum, tolera paganum, tolera Judaeum; tolera et intus malum Christianum*¹²⁵). Der Kirchenvater wollte sagen: Nur ein schlechter Christ, der – unbeschadet seines moralischen Fehlverhaltens – als rechtgläubiges Glied der Kirche gelten kann, verdient vorbehaltlose Anerkennung, in der Sprache Augustins ausgedrückt: innere und äußere Duldung. Häretiker, Heiden und Juden, mit denen sich Christen nicht durch gemeinsame religiöse Überzeugungen verbunden wissen, sollen nur »von außen«, das heißt in ihrer körperlichen und sozialen Existenz toleriert werden. Augustinus wollte sagen: Duldung gegenüber Nichtchristen gebietet Abstand. Sie darf nicht zur Anpassung an verkehrte religiöse Überzeugungen führen.

Augustins Bekenntnis zur Toleranz schloß jedoch nicht aus, daß in konkreten Entscheidungssituationen, in denen zwischen Duldung und der Anwendung von Gewalt gewählt werden mußte, der Kirchenvater die Geltungskraft des von ihm formulierten Toleranzprinzips einschränkte und nicht zur Norm seines Handelns machte. Augustinus setzte sich für eine Missionierung der Heiden ein, die gewaltfrei belehrte und ohne äußeren Zwang Heiden für den christlichen Glauben gewinnen wollte. Dennoch billigte er staatliche Gewaltmaßnahmen, die darauf angelegt waren, heidnische Kulte zu verbieten und heidnische Tempel zu zerstören.

Gegenüber Häretikern und Schismatikern ermahnte Augustinus nicht nur zur Geduld; er plädierte für die Anwendung von Gewalt, wenn er der Überzeugung war, daß Konflikte, die gewalttätige Formen angenommen hatten, durch friedliches Verhandeln nicht mehr gelöst werden konnten. Dies war der Fall, als theologische Kontroversen, die sich mit ethnischen und sozialen Gegensätzen aufluden, die Donatisten und ihre Zweigsekten veranlaßten, »ihre Lehre mit Gewalt zu verbreiten und ihre katholischen Gegner mit Mord und Brand heimzusuchen«¹²⁶). Spätestens seit dem Jahre 404, als sich – nicht zuletzt auf Bitten kirchlicher Synoden – der römische Staat in die Bekämpfung der Donatisten einmischte, wurde Augustinus, ursprünglich ein entschiedener Gegner von Glaubenszwang, zu dessen Anwalt¹²⁷). Augustins Einstellungswandel beruhte nicht auf neuen theologischen Einsichten, sondern auf Zugeständnissen an die Macht erfahrener Tatsachen. Die Ohnmacht

125) Augustinus, Sermo 16, 6, in: Migne PL 38, Sp. 119.

126) Bernhard BLUMENKRANZ, in: Kirche und Synagoge, hg. von Karl Heinrich RENGSTORF und Siegfried VON KORTZFLEISCH, Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 96. Vgl. dazu auch W. H. C. FREUD, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.

127) Vgl. dazu und zum Folgenden SCHREINER, »Duldsamkeit« (*tolerantia*) oder »Schrecken« (*terror*) (wie Anm. 6), S. 169–175.

der Wörter und Argumente ließ ihn nach der ordnenden Strafgewalt des Staates rufen. Mit dessen Hilfe einen kirchlichen Konflikt lösen zu wollen, erzeugte theologischen Legitimationsdruck. Um diesem zu genügen, erinnerte er an die göttliche Einsetzung der zur *correctio* befugten staatlichen Herrschaftsträger. Im Hinblick auf die Lebensgeschichte des Apostels Paulus suchte er den Nachweis zu erbringen, daß Zwang eine Kraft zum Guten sein könne. Die Bekehrung des Apostels sei *magna violentia Christi* zustande gekommen. Christus habe den ehemaligen Saulus nicht allein mit Hilfe der Sprache (*sola voce*) gezüchtigt, sondern auch mit Gewalt (*potestate*) zu Boden geworfen. An der Bekehrung des Apostels könne abgelesen werden, wie sich in der Lebensgeschichte eines Menschen der »zwingende Christus« (*cogens Christus*) in einen lehrenden (*docens*) verwandeln könne. Durch eine körperliche Strafe genötigt (*poena corporis coactus*), sei Paulus zum gläubigen Christen geworden. Als solcher habe er sich mehr um die Verbreitung und Vertiefung des Evangeliums bemüht als jene, die allein durch das Wort (*solo verbo*) berufen worden seien.

Zwang als Mittel der Bekehrung schien überdies und vor allem das biblische Gleichnis vom Gastmahl (Luk. 14,16–24) zu rechtfertigen. Wer der Auffassung sei, hob Augustinus hervor, daß man niemanden zur Gerechtigkeit zwingen dürfe, müsse beachten, daß der einladende Hausherr zu seinen Knechten gesagt habe: »Wen immer auch Ihr finden werdet, zwingt sie einzutreten« (*quoscumque inveneritis, cogite intrare*). In dem Gleichnis vom Gastmahl sei überdies die geschichtliche Entwicklung der Kirche prophetisch vorausverkündet. Die Aufforderung des Hausherrn an seine Knechte, Arme, Krüppel, Lahme und Blinde hereinzuführen (*introducere*), entspreche den Anfängen der wachsenden Urkirche (*ecclesiae primordia adhuc crescentis*). Der Befehl *compelle intrare* beziehe sich auf die Kirche der Gegenwart, in der das Psalmwort in Erfüllung gehe, daß alle Könige den Herrn anbeten, alle Völker ihm dienen werden (Ps. 71,11). Weil die jetzige Kirche über größere Machtmittel (*maior potestas*) verfüge als die bescheiden unpolitische Urkirche, komme ihr auch das Recht und die Pflicht zu, nicht nur einzuladen, sondern auch zum Guten zu zwingen. Die *vires compellendi* seien ihr, wie die biblische Gleichnisrede zeige, von Gott versprochen worden. Der Wandel von der einladenden, machtlosen Urkirche zur machtbegabten Herrschaftskirche der Gegenwart sei als heilsgeschichtlicher Prozeß zu begreifen, hinter dem sich die lenkende Hand Gottes verberge.

Im Falle der Juden hingegen entwickelt Augustinus ein eigenes theologisches Konzept, das es verbietet, gegen diese Gewalt anzuwenden, sie zu entrechten und zu verfolgen. Duldsames Verhalten, das Christen Juden schulden, begründet Augustinus mit biblischen Argumenten und biblischen Metaphern. Mögen auch Haß, Verstocktheit und Verblendung die Juden daran hindern, den prophetischen, auf Christus und die Kirche hinweisenden Gehalt des Alten Testaments zu entschlüsseln; Wertschätzung und Wohlwollen von seiten der Christen verdienen die Juden deshalb, weil sie als Träger und Verwalter der alttestamentlichen Schriften der christlichen Kirche unersetzliche Dienste der Zeugenschaft leisten. Ist doch die Kirche als »neues Israel« gehalten, an Hand des Alten Testaments den

Nachweis zu erbringen, daß in ihr alttestamentliche Verheißungen ihre Erfüllung fanden. Bereits Laktanz († 317) erblickte in den Prophetien des Alten Testaments ein »Wahrheitszeugnis«, das die Juden in ihren Schriften überliefern¹²⁸⁾. Augustinus kommt jedoch das Verdienst zu, dem Gedanken von der unfreiwilligen Zeugenschaft der Juden eine prägnante, geschichtlich folgenreiche Form gegeben zu haben.

In seinem »Gottes-Staat« legt Augustinus eingehend dar, weshalb die Juden, die den christlichen Messias dem Tod überantworteten, zugleich den Christen zum Zeugnis dienen. Sind sie doch durch ihre bloße Existenz ein lebendiger Beweis dafür, »daß die Weissagungen über Christus nicht ein Machwerk der Christen sind«¹²⁹⁾. In seiner »Predigt wider die Juden« drückt er den nämlichen Sachverhalt folgendermaßen aus: Die Juden, die seit alters die alttestamentlichen Schriften als ihre Bibel benutzen, sind die Bücherträger, Bücherverwalter und Archivare der Christen. Indem sie die Bücher des Alten Testaments »überall hintragen, bewähren sie sich als Bürgen dafür, daß die Christen jene Schriften, aus denen sie alle Weissagungen auf Christus und die Kirche herauslesen, nicht gefälscht, umgeformt, ja zum Zwecke der Beweisführung erst erdichtet haben können«¹³⁰⁾. Dieser Zeugenschaft wegen dürfen die Juden ihre Eigenart, ihre Religion, ihre Sitten und Gebräuche nicht ablegen; sie müssen als Juden weiter bestehen bleiben bis ans Ende der Zeit, wenn sie sich schließlich bekehren und die Kirche ihrer Zeugenschaft nicht mehr bedarf.

Die jüdische Zeugenschaft für die christliche Wahrheit bringt Augustin in einen ursächlichen Zusammenhang mit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer (70 n. Chr.), einem Ereignis, das zur Folge hatte, daß die Juden über die ganze Welt zerstreut wurden. »Uns allerdings«, betont er, »genügen die Weissagungen, die sich aus den Schrifttexten unserer Gegner hervorholen lassen; und eben wegen dieses Zeugnisses, das sie uns wider Willen dadurch leisten, daß sie die Texte besitzen und bewahren, sind sie selbst über alle Völker hin verstreut, so weit sich die Kirche erstreckt«¹³¹⁾. Dem fügt er erklärend hinzu: »Gott hat also der Kirche in ihren Feinden, den Juden, die Gnade seines Erbarmens erwiesen, da, wie der Apostel sagt, »ihre Sünde für die Heiden zum Heil« geworden ist; und er hat sie deshalb nicht getötet, das heißt ihre Eigenschaft als Juden nicht vernichtet, obwohl sie von den Römern besiegt und unterdrückt wurden, damit sie nicht, das Gesetz Gottes vergessend, untauglich würden zur Ablegung des Zeugnisses, das wir hier meinen ..., denn wären sie mit diesem Schriftzeugnis nur in ihrem eigenen Land und nicht überall anzutreffen, so hätte ja die Kirche, die überall ist, sie nicht zur Verfügung als Zeugen bei allen Völkern für die Weissagungen, die über Christus vorausgeschickt worden sind«. Den Juden schärfte er ein: »Deshalb vergeßt ihr nicht das Gesetz Gottes, sondern tragt es überall

128) Heinz SCHRECKENBERG, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.), Bd. 1, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1990, S. 250.

129) Augustinus, De civitate Dei XVIII, 46, in: CC SL 48, S. 644.

130) Bernhard BLUMENKRANZ, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Paris 1973, S. 177.

131) SCHRECKENBERG, Adversus-Judaeos-Texte (wie Anm. 128), Bd. 1, S. 358.

hin, den Völkern zum Zeugnis, euch zur Schmach, und ohne es zu verstehen, reicht ihr es dem Volke, das berufen ist.« Berufen sind die Heiden, nachdem die Juden ihre Berufung verwirkt haben. Für die Bekehrung der Heidenvölker werden sie aber als »Zeugen ihrer Bosheit und unserer Wahrheit« unabdingbar gebraucht¹³²). In seiner antijüdischen Polemik folgt Augustin vorgegebenen Stereotypen und Traditionen. »Originell bei ihm ist die Erklärung der jüdischen Zerstreuung als Mittel der Zeugenschaft«¹³³).

In der Nachfolge Augustins haben zahlreiche Autoren der spätantiken und mittelalterlichen Kirche den Gedanken der ungewollten und unbeabsichtigten jüdischen Zeugenschaft aufgegriffen und immer wieder zur Geltung gebracht. Das taten sie in der Regel dann, wenn die Frage, wie sich Christen und Juden, Kirche und Synagoge zueinander verhalten sollen, nach einer Antwort verlangte. Er findet sich bei dem südgallischen Erzbischof Caesarius von Arles († 542)¹³⁴); er ist bei Cassiodor († um 583) anzutreffen¹³⁵); Isidor, Erzbischof von Sevilla († 636), wiederholte die zu einem Gemeinplatz sich verfestigende Überzeugung Augustins: »Daß sie nur zerstreut, nicht vernichtet wurden, hatte den Sinn, daß sie unfreiwillig den Christen als Zeugen der Wahrheit des Christentums dienen sollten«¹³⁶).

Die Überzeugung, daß Juden aufgrund ihrer Zeugenschaft für die Wahrheit des Christentums als »wandelnde Vergangenheit des Christenvolks«¹³⁷) wahrgenommen und verstanden werden können, hat auch im hohen Mittelalter immer wieder Anhänger und beredte Apologeten gefunden. Bernhard von Clairvaux war einer von ihnen. Der Praxisbezug seiner Argumentation ist evident. Den Gedanken der Zeugenschaft brachte er deshalb zur Sprache, um einem seiner Mitbrüder, der in rheinischen Städten den Kampf gegen die Juden als vorrangiges Ziel des Kreuzzugs predigte, das Handwerk zu legen. Bernhard glaubte an die Kraft des Arguments. Die Idee der von Juden ausgeübten Zeugenschaft sollte helfen, Feindschaft zu dämpfen und Gewaltaktionen zu verhindern. Klerus und Volk ermahnte Bernhard, nicht kritiklos jedem Geist zu trauen. Zum Eifer für Gott müsse vernünftiges Wissen kommen, das bändigt und zügelt. Er schreibt: »Nicht die Juden soll man verfolgen, nicht sie totschiessen, nicht einmal sie verjagen. Befragt die Kenner der Heiligen Schrift, wie im Psalm das Prophetenwort über die Juden lautet: ›Gott‹, spricht die Kirche, ›unterweise mich über meine Feinde; töte sie nicht, damit meine Völker niemals vergessen!‹ Lebendige

132) Ebd.

133) BLUMENKRANZ, Judenpredigt (wie Anm. 130), S. 211.

134) SCHRECKENBERG, *Adversus-Judaeos-Texte* (wie Anm. 128), Bd. 1, S. 403.

135) Ebd. S. 415. Vgl. dazu auch Paula FREDERIKSEN, *Divine Justice and Human Freedom: Augustine on Jews and Judaism*, 392–398, in: *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, ed. by Jeremy COHEN, (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 11), Wiesbaden 1996, S. 49–54; Ora LIMOR, *Christian Sacred Space and the Jew*, ebd., S. 55 und Anm. 2.

136) Ebd. S. 440.

137) Hans LIEBESCHÜTZ, *Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Mittelalter*, Heidelberg 1983, S. 34.

Schrift sind sie für uns, die uns beständig die Leiden des Herrn darstellen; deswegen sind sie ja in alle Gegenden zerstreut, damit sie überall Zeuge unserer Erlösung sind, während sie die Strafe ihrer Missetat leiden. Deshalb fährt auch im gleichen Psalm die Kirche mit ihrer Rede fort: »Zerstreu jene in deiner Macht, erniedrige sie, Gott, mein Schützer!« So ist es geschehen: Sie sind zerstreut, sie sind erniedrigt, sie erdulden harte Knechtschaft unter den christlichen Fürsten. Doch am Abend werden sie sich bekehren, und es gibt Rücksicht für sie. Am Ende, »wenn die Fülle der Heiden (in die Kirche) eingetreten ist, dann wird ganz Israel gerettet werden«, sagt der Apostel (Röm. 11,25–26)¹³⁸⁾. Zur christlichen Frömmigkeit gehöre sowohl die »Bändigung des Trotzigen« als auch die »Schonung des Besiegten«. Letzteres zumal dann, »wenn es sich um die handelt, denen Gesetz und Verheißungen gehören und die Urväter, und aus deren Mitte Christus im Fleisch hervorgegangen ist, der der Gesegnete Gottes über alle Jahrhunderte ist«¹³⁹⁾.

Bemerkenswert bleibt, daß Bernhard den Gedanken der jüdischen Zeugenschaft nicht dazu benutzt, um mit Hilfe der im Alten Testament enthaltenen Prophetien die Einheit der christlichen Heilsgeschichte einsichtig zu machen. Die Juden sind für ihn »Zeugen unserer Erlösung« (*testes nostrae redemptionis*), welche durch ihre Existenz die Passion Christi zur Anschauung bringen und ins Gedächtnis zurückrufen (*repraesentantes dominicam passionem*). Aus dieser Hinordnung der jüdischen Zeugenschaft auf die Kreuzigung Jesu zieht Bernhard jedoch nicht den Schluß, daß die Juden als Gottesmörder den Tod verdient haben. Der Gedanke hilfreicher Zeugenschaft obsiegt über das Verlangen nach theologisch unbedachter Rache. Bernhard sagt ausdrücklich: »Die Juden sollen nicht verfolgt, nicht getötet, selbst nicht einmal ausgewiesen werden« (*Non sunt persequendi Iudaei, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem*)¹⁴⁰⁾. Im Psalter sei der Kirche von Gott befohlen worden, sie nicht zu töten, »damit niemals meine Völker vergessen«. Vergessen sollen nämlich Gottes Völkerschaften, das heißt die aus dem Heidentum kommenden Christen, nicht, was ihnen die Juden als »lebende Buchstaben« (*vivi apices*) immer wieder lesbar, verständlich und bewußt machen¹⁴¹⁾.

Bernhard faßte zusammen und brachte in eine ansprechende literarische Form, was Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts in ihren Glossen zu Ps. 58,12, einer Schlüsselstelle über die heilsgeschichtliche Rolle des Judentums, immer wieder hervorhoben¹⁴²⁾: Die

138) Ebd. S. 132f.

139) Ebd. S. 133. LIEBESCHÜTZ übersetzt Kernsätze aus Bernhards »Epistola 363 ad archiepiscopos orientalis Franciae«, in: Sancti Bernardi Opera, vol. 8: Epistolae, ed J. LECLERCQ et H. ROCHAIS, Rom 1977, S. 366f. – Zur Einstellung der Zisterzienser zu den Juden vgl. auch Friedrich LOTTER, The Position of the Jews in Early Cistercian Exegesis and Preaching, in: From Witness to Witchcraft (wie Anm. 135), S. 175f.; 178–181.

140) So in einem im August oder September des Jahres 1146 an die Erzbischöfe der Ostfranken und Baiern gerichteten Brief (ep. 363, 6). Vgl. Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch III, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1992, S. 316.

141) Ebd.

142) Über die Auslegung von Ps. 58,12 in der Bibelexegese des Mittelalters ist eine Auslegung von Heinrich Rüthing, Bielefeld, zu erwarten.

Kirche empfängt von den Juden, ihren Feinden, die für ihr Selbstverständnis unabdingbaren *testimonia veteris legis*. Die Zeugnisse des Alten Bundes sind aber, richtig gelesen, zugleich ein *testimonium Christi*. Ohne sich dessen bewußt zu sein, benutzen die Juden als Quellen ihres Wissens und Kultes »Bücher des christlichen Glaubens« (*codices fidei christianae*), die die Einheit der göttlichen Heilsgeschichte unter Beweis stellen. Als Träger von Büchern, deren zentrale Botschaft das Kommen des christlichen Messias bildet (*capsarii, scrinariii*), leisten sie deshalb der Kirche Dienste bei der Erfüllung ihres Sendungs- und Missionsauftrags. Gott hat sie über alle Welt zerstreut, damit sie durch ihr Zeugnis den »Glauben der Heiden« (*fides gentium*) wirksam bestärken.

Die Juden, die Gott »zum Zeichen unseres Glaubens« (*in signum fidei nostri*) bestimmt hat, erfüllen eine doppelte Zeugnisfunktion: Sie sind *testes legis* und verbürgen als solche die Wahrheit der alttestamentlichen Verheißungen, in denen Gott das Kommen einer neuen Heilszeit ankündigte. Sie sind aber vor allem *testes passionis Domini*. Wenn Christen sie anschauen, fühlen sie sich an den Tod Christi erinnert.

In der »Summa theologica« des in Paris lehrenden Franziskanertheologen Alexander von Hales (um 1185–1245) begegnet der Gedanke der Zeugenschaft als ein Argument neben anderen, die es als gerechtfertigt erscheinen lassen, die Juden zu dulden. Auf die Frage, »ob die Juden zu dulden seien« (*utrum tolerandi sunt Iudaei*), nennt Alexander von Hales vier Gründe, die Toleranz gegenüber den Juden rechtfertigen, sofern diese darauf verzichten, Christus, die Jungfrau Maria und die hl. Dreifaltigkeit durch blasphemische Äußerungen zu entehren. Er verweist auf Ps. 58,12, einen Vers, der, christologisch gedeutet, das gegenüber den Juden ausgesprochene Tötungsverbot zu einem unmittelbaren Befehl Christi macht. Er bringt in Erinnerung, daß die Christen von den Juden das Alte Testament empfangen haben. Er zitiert den Apostel Paulus (Röm. 11,5), demzufolge das »Geschlecht der Juden« im Endgericht nicht verworfen, sondern gerettet wird. Er macht darauf aufmerksam, daß Christus, der Messias und Erlöser der Menschheit, aus ihrem Geschlecht stammt. Aus allen diesen Gesichtspunkten zieht Alexander von Hales den Schluß: *tolerandi ergo sunt Iudaei*¹⁴³).

Als ein grundlegendes Argument bewertet er die Überlegung, daß der katholischen Kirche aus dem Alten Gesetz, das die Juden, ihre Gegner, beobachten, ein »ausnehmend starkes Zeugnis« (*fortius testimonium*) für die Wahrheit ihrer Glaubenslehre zuteil wird. Aus dem Gesetz des Moses und aus den Propheten empfangt die Kirche ein »Zeugnis über Christus« (*testimonium de Christo*), das die Juden nicht in Abrede stellen können.

Auf der Suche nach Gründen für die Duldung des Judentums hat Thomas von Aquin den Gedanken der Zeugenschaft um zwei weitere Gesichtspunkte erweitert. Die Zeugnisfunktion der Juden sieht er zum einen darin, daß diese durch ihre Zerstreung die strafende Gerechtigkeit Gottes abbilden; zum anderen deutet er die jüdischen Zeremonien als

143) Alexander von Hales, Summa theologica. Tom. III: Secunda pars secundi libri, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1930, S. 740.

Träger und Ausdrucksformen christlicher Sinn- und Bedeutungsgehalte. »Weil die Juden«, so das Argument des Aquinaten, »noch in der Gegenwart die Bräuche halten, die einst auf die kommende Wahrheit des christlichen Glaubens zu deuten hatten, so sind sie selbst für diesen ein Sinnbild und ein Zeugnis geworden, das um so wertvoller ist, als es von den Feinden geliefert wird«¹⁴⁴). Die Juden werden deshalb in ihren religiösen Gebräuchen geduldet (*in suis ritibus tolerantur*), weil ihr Glaube und ihr Kult für die im Alten Bund verheißene *veritas Christi* Zeugnis ablegen¹⁴⁵). Als duldenswert erschien dem ›doctor angelicus‹ der zeitgenössische Kult der Juden vor allem deshalb, weil dieser alttestamentliche Kultgebräuche fortsetzte, die als Praefigurationen christlicher Heilsgeheimnisse gedeutet werden konnten.

Johannes Reuchlin verknüpfte augustinisches und thomistisches Gedankengut, als er in seinem 1511 erschienenen ›Augenspiegel‹ von neuem die Auffassung vertrat, daß die Juden als Bücherträger der Christen diesen Beweisstücke für die Wahrheit ihres Glaubens bereitstellen. Reuchlin schrieb: Die Juden sind *vnsera Capsarij, librarij vnnd bibliothecarij, die sollich bücher behaltten* (verwahren), *darauß wir vnnsers glaubens zeugknus moegen stellen, wie das spricht der cristenlich lerer sanctus Thomas ad Romanos capitulo ix, lect ii super verbo: Maior seruiet minori*¹⁴⁶). Es waren jedoch nicht allein theologische Interessen, die Reuchlin bewogen, von neuem an eine bis in altchristliche Zeiten zurückreichende Tradition zu erinnern. Die Aktualisierung einer altchristlichen Überzeugung hing überdies mit Bemühungen Reuchlins zusammen, für die Juden eine *tolerantia simplicis permissionis* zu erreichen, die sie zu »Mitbürgern« (*conciues*) der Christen gemacht hätte¹⁴⁷).

Die von Theologen und theologisch interessierten Humanisten immer wieder geäußerte Auffassung, daß die Juden bis zu ihrer Bekehrung am Ende der Zeit die Authentizität jener alttestamentlichen Texte verbürgen, die sich als Hinweise auf den

144) LIEBESCHÜTZ, Synagoge und Ecclesia (wie Anm. 137), S. 227. – Zur thomistischen Begründung der den Juden geschuldeten Toleranz, vgl. SCHREINER, Artikel ›Toleranz‹ (wie Anm. 6), S. 458; John Y. B. HOOD, Aquinas and the Jews, Philadelphia 1995.

145) Summa theologiae II-II, qu. 10, art. 11: *Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus; hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur*. – Auf die Frage, weshalb die Kirche zulasse, daß die Juden ihre Rituale beobachten, gab die spätmittelalterliche Kanonistik folgende Antwort: Würde die Kirche die kultischen Gebräuche der Juden nicht dulden, könnte der Eindruck entstehen, als ob die Kirche Glaubenszwang ausüben wolle (*si hoc ecclesia non tolleraret, videretur eos ad fidem cogere, quod fieri non debet*). Überdies könne die Kirche durch die Gewährung von Toleranz erreichen, daß die Juden leichter für den christlichen Glauben gewonnen werden können (*ut ad fidem facilius trahantur*). Vgl. Mario CONDORELLI, I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV, Milano 1960, S. 134, 137, 139, 140.

146) Hans-Martin KIRN, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns, Tübingen 1989, S. 138 Anm. 76.

147) Ebd. S. 123. – Vgl. dazu grundsätzlich Friedrich LOTTER, Der Rechtsstatus der Juden in den Schriften Reuchlins zum Pfefferkornstreit, in: Reuchlin und die Juden, hg. von Arno HERZIG u. Julius H. SCHOEPS in Zusammenarbeit mit Saskia ROHDE, Sigmaringen 1993, S. 65–68.

kommenden Christus und das neue Israel, die christliche Kirche, lesen lassen, fand auch Eingang in die kirchliche Gesetzgebung. Auch diese stützte sich auf den Gedanken der jüdischen Zeugenschaft, um Christen zu motivieren, sich duldsam gegenüber Juden zu verhalten. Als Zeugen für die christliche Wahrheit sollen Juden nicht bedrückt und bedrängt werden. Die Arenga zu der von Papst Innozenz III. herausgegebenen Bulle ›Sicut Judaeis‹ bringt diese Handlungsanweisung unmißverständlich zum Ausdruck. Der Papst schärft den Lesern und Hörern seiner Bulle ein: »Wenn auch der Unglaube der Juden in vielfacher Hinsicht zu verwerfen ist, so sollen sie, weil dennoch durch sie unser Glaube wahrhaft bewiesen wird, von den Gläubigen nicht schwer bedrückt werden, wie da der Prophet sagt: ›Du wirst sie nicht töten, wenn sie einmal deines Gesetzes vergessen‹, und wie noch klarer gesagt wird, ›Du sollst nicht die Juden völlig vernichten, damit nicht vielleicht die Christen deines Gesetzes vergessen könnten‹, das sie, ohne es selbst zu erkennen, in ihren Büchern den Einsichtigen vorstellen«¹⁴⁸⁾. Der Papst erinnerte an die Rolle, die Augustinus den Juden zugeschrieben hatte: Sie sind die Bücherträger der Christen, ohne den tieferen Sinn der von ihnen getragenen Bücher zu verstehen.

Papst Martin V. gab diesem Satz in einer Bulle vom Jahre 1429 eine nachgerade klassische Formulierung: »Die Heilige Kirche duldet die Juden zum Zeugnis Christi« (*Sacrosancta tolerat Ecclesia [sc. Iudeos] in testimonium Christi*)¹⁴⁹⁾. Juden, die das Alte Testament als Grundbuch ihres Glaubens benutzten, bezeugen den Verlauf der göttlichen Heilsgeschichte *sub lege*, die sich im Kommen Jesu erfüllte. Sie bezeugen überdies die Historizität Jesu und dessen heilbringenden Tod am Kreuz. Bemerkenswert ist der Kontext, in dem der Satz von der theologisch motivierten Duldung der Juden durch die Kirche steht. Er begegnet in einer päpstlichen Bulle, die sich gegen judenfeindliche Prediger der Bettelorden richtete¹⁵⁰⁾. Der Papst untersagte diesen vor allem, daß sie ihre christlichen Zuhörer aufstacheln, den Verkehr mit den Juden abubrechen, weil diese unter Christen viele *excessus et delicta* sowie *mortalitates et calamitates* begehen würden¹⁵¹⁾. Der Papst nannte die Exzesse, die Bettelmönche für ihre judenfeindlichen Attacken zum Anlaß nahmen, nicht beim Namen. Jeder Leser der Urkunde wußte aber, was gemeint war: Wucher,

148) Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, hg. von Karl Heinrich RENGSTORF und Siegfried von KORTZFLEISCH, Bd. 1, München 1988, S. 221.

149) The Apostolic See and the Jews. Documents: 1394–1464, ed. by Shlomo SIMONSOHN, Toronto 1989, Vol. 2, S. 771. So auch in einer Bulle vom 1. Januar 1421: *Sacrosancta Romana Ecclesia tolerat [Iudeos] in testimonium Christi nostri* (ebd. S. 695). Papst Sixtus IV. wiederholt den Grundsatz in einer Bulle vom Jahre 1474: *quos [sc. Iudeos] Sacrosancta Romana Ecclesia tollerat in testimonium Ihesu Christi* (ebd. Vol. 3, Toronto 1990, S. 1218).

150) Der Papst wandte sich auch gegen den Zwang, den Franziskanerprediger auf Juden ausübten, daß sich diese ungewollt (*inviti*) ihre Predigten anhörten. Vgl. M. STERN, Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden, Kiel 1893, H. 1, S. 40.

151) SIMONSOHN (Hg.), The Apostolic See and the Jews, S. 771. Die Pflicht der Kirche, den Juden gegen ihre Verfolger Schutz zu gewähren, begründet der Papst mit der Feststellung: *sunt [sc. Iudei] in testimonium orthodoxe fidei reservati* (ebd.). Vgl. auch Kirche und Synagoge (wie Anm. 148), Bd. 1, S. 226f.

Blasphemie, Ritualmord, Hostienfrevell, Brunnenvergiftung¹⁵²⁾. Die Folgen solcher Diskriminierung seien offenkundig: Christliche Laien würden die Juden mit ungerechtfertigten Beschuldigungen verleumden und beschimpfen, sie züchtigen und töten.

Papst Nikolaus V. erklärte 1447 in einer Bulle zum Schutz der spanischen Juden von neuem: Es sei Aufgabe der christlichen Religion, die Juden zu schützen, weil diese zum Zeugnis für den wahren Glauben erhalten geblieben seien¹⁵³⁾. Allen Christen, Geistlichen und Laien sei es verboten, öffentlich oder geheim gegen Juden Hetzreden zu führen, Haß zu schüren und zu behaupten, daß die Juden ihre Feste nicht ohne Leber oder Herz eines Christen feiern können. Die Predigten der Bettelordensmönche hätten vielfach zur Folge, daß Christen ihre jüdischen Mitmenschen mit ungerechten Wörtern belästigen, sie quälen und umbringen¹⁵⁴⁾. Würde man aber die Juden liebevoll und menschenfreundlich (*pie et humane*) behandeln, bestünde Hoffnung, daß sie sich zur *Christiana religio* bekehren würden.

Der theologischen Überzeugung, die zum einen auf die Zeugenschaft der Juden abhob, zum anderen aber ihre Blindheit und Verstocktheit beklagte, entsprach die rituelle Praxis. Die Juden Roms, die einem neu gewählten Papst huldigten, wenn er in die Stadt Rom einzog und vom Lateran Besitz ergriff, trugen in ihren Händen oder auf ihren Schultern eine Handschrift mit dem Gesetz des Moses. »Als Innozenz II.«, so wird berichtet, »im Jahre 1138 nach Rom zurückkehrte und in den Lateran einzog, traten ihm die Juden entgegen, beugten das Knie und reichten ihm das Gesetz zur Verehrung dar. Der Papst antwortete: »Hebräer, wir loben und ehren das Gesetz, denn es ist euren Vätern von dem allmächtigen Gott durch Moses gegeben worden««. Dem fügte er jedoch hinzu: »Aber wir verdammen euren Kultus und eure falsche Auslegung, denn ihr erwartet vergebens den Erlöser; der apostolische Glaube lehrt uns, daß unser Herr Jesus Christus bereits angekommen ist«¹⁵⁵⁾.

Positiv bewertete Zeugenschaft, die Juden seit alters ausüben, war verknüpft mit abschätziger Kritik an ihrer gegenwärtigen Glaubens- und Lebenspraxis. Das war gut augustinisch gedacht. Die Juden, so hatte ehemals der Kirchenvater gesagt, tragen das Gesetz und die Schriften der Propheten mit sich *gentibus ad testimonium*, den Heiden zum Zeugnis für die Kontinuität göttlichen Heilshandelns, *vobis ad opprobrium*, Euch selber, weil Ihr die alttestamentlichen Texte nicht richtig zu lesen versteht, zur Schande. Der Befund ist zwiespältig.

152) In seiner Bulle vom 20. Februar 1422 hatte der Papst jedoch mit seiner »grundsätzlichen Mahnung, alles zu unterlassen, was die Gefühle des Volkes gegen die Juden aufstacheln könnte«, auch »die ausdrückliche Zurückweisung der verhängnisvollen Legenden wie Brunnenvergiftung und Ritualmord« verknüpft (Kirche und Synagoge [wie Anm. 148], Bd. 1, S. 226). Vgl. SIMONSOHN (Hg.), *The Apostolic See and the Jews*, Vol. 2, S. 711. Weil die Bulle die Juden über Gebühr zu begünstigen schien, haben sie Martin V. ein Jahr später, Eugen IV. 1443 und Nikolaus V. 1447 widerrufen. Vgl. ebd. S. 720, 881, 921f.

153) SIMONSOHN (Hg.), *The Apostolic See and the Jews*, Vol. 2, S. 920: *Nos igitur, considerantes Christiane religioni convenire Iudeis eo libentius contra ipsorum persecutores et molestatores oportunitate prestare presidium, quo specialius sunt in testimonium orthodoxe fidei reservati.*

154) Ebd. S. 39f.

155) L. ERLER, *Die Juden des Mittelalters*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Bd. 48 (1882), S. 370.

Das schloß aber nicht aus, sich die positive Seite jüdischer Zeugenschaft immer wieder ins Gedächtnis zurückzurufen, wenn über die Stellung der Juden in der christlichen Gesellschaft debattiert wurde. Albertus Magnus (um 1200–1280) forderte unmißverständlich: Die Juden müssen erhalten bleiben, »damit durch sie in uns die Erinnerung an das Leiden Christi geweckt und durch diejenigen, die unsere Feinde sind, die Wahrheit bewiesen werde«¹⁵⁶). Als Personen, die an die Erlösungstat Christi erinnern, leisten Juden einen Beitrag zur Identitätsfindung der Christen. Man wird oder ist Christ, indem man geschichtliche Ereignisse, die als Heilstaten Gottes gedeutet und geglaubt werden, in sein Bewußtsein aufnimmt. Die von Juden bezeugte und erinnerte Passion Jesu war ein solches Ereignis, dessen gläubige Vergegenwärtigung Menschen zu Christen machte und ihre Zugehörigkeit zur Kirche begründete.

Beachtung verdient außerdem, daß sich auch Juden und jüdische Gemeinden selber zu dieser Erinnerungsfunktion bekannten, um gegen Bedrängnis, Verfolgung und Gewalt geschützt zu sein. In einer Bittschrift der Regensburger Juden vom Jahre 1477 steht der Satz: Die Kaiser hätten die Juden privilegiert, »damit sie durch die Christen nicht völlig ausgerottet, sondern bewahrt würden zur Erinnerung an das Leiden des Herrn (*in memoriam dominice passionis*)«¹⁵⁷). Offenkundig waren die Regensburger Juden davon überzeugt, daß ihnen in einer bedrohlichen Situation die christliche Deutung ihrer ethnischen Eigenart und religiösen Besonderheit wirksam helfen könne.

Im praxisbezogenen Rekurs auf die Zeugenschaft der Juden kommen »les linéaments d'une attitude positive de l'Eglise envers les Juifs« zum Vorschein¹⁵⁸). Das theologische

156) Albertus Magnus in seinem Kommentar zu Ps. 58, 12: »Ne occidas eos, nequando obliviscantur populi mei.« Hält man sich an die eigenwillige Auslegung des Albertus Magnus, bitten Christus und die Kirche darum, daß die Juden erhalten bleiben, damit die »Völker« – gemeint sind die Christen – ihn (d. h. Christus) nicht vergessen. Das »mei«, bemerkt Albert ausdrücklich, sei als *casus genitivi* zu lesen und benenne deshalb den Gegenstand der Erinnerung: Christus. In der lateinischen Fassung lautet Alberts Exegese: »Ne occidas eos [Iudaeos], nequando obliviscantur populi mei, id est, ne tradant me oblivioni populi, ut mei sit casus genitivi: multum enim valet ad Dei memoriam exercitium ab inimicis infidelibus habitum ... Si autem intelligatur de Iudaeis specialiter, optime, quia adhuc orat Christus et Ecclesia ut serventur, ut per ipsos passionis memoria succitetur in nobis, et veritas probetur per ipsos qui adversarii sunt; Commentarii in secundam partem psalmodum (LI–C), in: Alberti Magni opera omnia, ed. Augustus BORGNET, Paris 1892, Vol. 16, S. 71. Der Gedanke, daß die Kirche die Juden beschützt, weil sie »Zeugen der Passion« (*testes passionis*) sind und als »Bücherträger der Christen« (*capsarii nostri*) Zeugnis ablegen für die Wahrheit des christlichen Glaubens, ist von Theologen des 11. und 12. Jahrhunderts immer wieder geäußert worden. Gilbert DAHAN, L'article *Iudei* de la Summa Abel de Pierre le Chantre, in: Revue des Études Augustiniennes 27 (1981), S. 105–126, bringt hierfür zahlreiche Belege. Albert konnte in seiner Auslegung des Psalmverses an eine bestehende Tradition anknüpfen.

157) Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453–1738, bearb. von Raphael STRAUSS †, mit einem Geleitwort von Friedrich BAETHGEN, München 1960, S. 144.

158) Gilbert DAHAN, L'Église et les Juifs au Moyen-Âge (XII^e–XIV^e siècles), in: Ebrei et Cristiani nell'Italia medievale e moderna: Conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionali dell' AISG

Argument, auf dem derartige »Grundzüge einer positiven Einstellung der Kirche zu den Juden« beruhten, fand auch Eingang in weltliche Rechtsordnungen. Um Übergriffen gegen Juden vorzubeugen, schlossen der Mainzer Erzbischof, die Städte Frankfurt, Friedberg, Wetzlar und Gelnhausen sowie etliche Adlige des Rhein-Main-Gebietes im Jahre 1265 einen auf drei Jahre befristeten Landfrieden, dessen Schutzbestimmungen gleichermaßen für Geistliche, Edelleute, Kaufleute, Bürger, Bauern und Juden gelten sollte. Die Bestimmungen des Landfriedens sahen vor, daß »zügellose Menschen« (*effrenes homines*), die Juden unmenschlich behandeln und erbarmungslos töten, als Friedensbrecher bestraft werden. Als schutzwürdig erschienen die Juden zum einen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Reich; Schutz und Schonung sollte ihnen aber auch deshalb zuteil werden, weil sie die heilige Kirche Gottes duldet zum Gedächtnis an die Passion Jesu¹⁵⁹). Unmittelbar vor dem Zustandekommen des Landfriedens waren die Judengemeinden von Koblenz und Sinzig Opfer eines blutigen Massakers geworden. Die Initiatoren des Landfriedens wollten offenkundig »ein Übergreifen der Pogromstimmung auf den eigenen Herrschaftsbereich« verhindern¹⁶⁰). In dieser von jüdenfeindlichen Stimmungen aufgeheizten Situation trauten sie dem Gedanken der jüdischen Zeugenschaft zu, vorbeugend und abwehrend zu wirken.

Der Gedanke der Zeugenschaft begegnet gleichfalls in den »Siete Partidas«, einer Sammlung von Gesetzen, die Alfons der Weise, seit 1252 König von Kastilien und León, hatte zusammenstellen lassen, um das kastilische Recht zu vereinheitlichen. Auf die Frage, weshalb es Kaiser, Könige und Fürsten zulassen, daß in ihren Reichen und Territorien Juden unter Christen leben, gibt die Rechtsordnung eine doppelte Antwort: Zum einen sollte gewährleistet bleiben, daß die Juden in Untertänigkeit und Knechtschaft leben; zum anderen dienten sie als Gedächtnisstützen für die Passion Jesu. Durch ihr bloßes Dasein würden nämlich Juden der Menschheit in Erinnerung bringen, daß sie von denen abstammen, die Christus gekreuzigt haben¹⁶¹).

Das im Jahre 1397 erlassene Berliner Stadtbuch hielt es für *wunderlich, dat man stadet*

S. Miniato, 4–6 novembre 1986, a cura di Michele LUZZATI, Michele OLIVARI, Alessandra VERONESE, Roma 1988, S. 22.

159) Franz-Josef ZIWES, Studien zur Geschichte der Juden im mittleren Rheingebiet während des hohen und späten Mittelalters, Hannover 1995, S. 226.

160) Ebd. S. 227.

161) La Siete partidas del Rey don Alfonso el Sabio, Tom. III, Madrid 1807, S. 669f. (partida VII, 24,1). Vgl. Fritz BAER, Die Juden im christlichen Spanien, Erster Teil: Urkunden und Regesten, Berlin 1929/1936. With an introduction by the author and a select additional bibliography by H. BEINART. II Kastilien / Inquisitionsakten, London 1970, S. 45: »Et la razon, por que la elesia et los emperadores et los reyes et los otros principes sufrieron a los judios vivir entre los christianos, es esta: porque ellos viviesen como en cativerio para siempre et fuese remembranza a los homes que ellos vienen del linage de aquellos que erucificaron a nuestro sennor Jesu Christo.« Vgl. dazu auch Dwayne E. CARPENTER, Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary on Siete Partidas 7, 24 »De los judíos«, Berkeley/Los Angeles/London 1986, S. 28; 59–61.

*di joden bi der cristenheit tu wesene*¹⁶²⁾. Verwunderung vermochte die Tatsache hervorzu- rufen, daß die Juden von den Christen geduldet werden, obgleich sie deren Wert- und Glaubensüberzeugungen ablehnen. Als »Widersacher« (*wederseters*) des Neuen Bundes seien nämlich die Juden *der gantzen cristenheit* feindlich gesinnt. Zudem sei offenkundig, *dat sy Christum den waren god tu dem unschuldigen dode an der menscheit brochten*. Argumente, die das Zusammenleben von Christen und Juden rechtfertigen, findet der Verfasser des Stadtbuches bei den heiligen Lehrern der Christenheit. Aus diesen sei zu erfahren, *dat man di joden let leven by den cristenluden dorch vir saken wille. Di irste, dat wi di e von em hebben, dar wi met tugnisse hebben von Christo. Di ander: dorch der olden veder wille, von den Christus syn beginsel syner menscheit nam, alse von deme slechte her Yesse. Dridde: dorch der joden bekerunge wille, wente si alle scolen werden bekeret noch vor dat strenge richte godes. Virde, dorch der dechnisse Jesu Christi, wen alse dicke wi di joden syen, so dicke scole wi jo dechnisse syner durer marter in unsen herten dragen*. »Toleranz«, die Christen den Juden schulden, ist für den Verfasser des Berliner Stadtbuches gleichbedeutend mit dem den Juden zukommenden Recht, als eine von der städtischen Obrigkeit geschützte Gruppe unter Christen leben zu dürfen. Um dieses Recht zu gewaltfreier Koexistenz zu begründen, stützt sich der Berliner Anonymus auf die kirchliche Tradition: Die Schriften des Alten Bundes, die Zeugnis für Christus ablegen, haben die Christen von den Juden empfangen. Christus, ein Nachfahre aus dem Geschlecht Jesse, ist jüdischer Abstammung. Noch vor dem Endgericht werden sich alle Juden zum christlichen Glauben bekehren. Juden erinnern an die Passion Christi.

Der Eisenacher Stadtschreiber Johannes Purgoldt nennt in seinem 1503/04 verfaßten Rechtsbuch gleichfalls vier Gründe, die darüber Aufschluß geben, weshalb *man dye iuden under den cristen lyde*¹⁶³⁾. Die vier sache, die ein Zusammenleben zwischen Christen und Juden rechtfertigen, sind die folgenden: *Dye erste ist darumb, das wir das gesetze von yn haben, von des gesetzes wegen wir das gezeugnis haben von Cristo. Das ander umb der veter willen, von den Cristus sein begyn und gepurt hatt, also sant Pawl schribt zcu den Romern. Das dritte durch yr begerung willen zcu dem glouben, wan sy alle zcu dem cristen- glouben fur dem iungsten tage komen und bekart werden, also David spricht im psalter: sy werden bekart uf den abent und lyden hunger also dye hunde, dye in der stat umbgehen. Das virde umb des gedechniss willen des lydens Cristi, das wir des darbey gedenckenn, also der prophet im psalter spricht: tote sy nicht, das meyn volgk des icht vorgesse*. Herzog Ludwig von Savoyen schärfte 1462 seinen Amtleuten in Savoyen und Piemont ein, die Juden, denen er erlaubte, sich in seinem Herrschaftsgebiet »zum Gedächtnis an die Passion Christi« (*in memoriam passionis Christi*) niederzulassen und aufzuhalten, gegen Unterdrückungen der Christen zu schützen. Ohne seinen Schutz (*mediante protectione nostra*)

162) Zitiert nach Guido KISCH, *Jewry-Law in Medieval Germany. Laws and Court Decisions concerning Jews* (= American Academy for Jewish Research, Text and Studies Vol. 3), New York 1949, S. 94f.

163) Ebd. S. 102.

könnten die Juden kein sicheres Leben führen. Diejenigen, die sich an den Juden rechtswidrig vergreifen, sollten sie bestrafen. Es sei ihre Pflicht, darüber zu wachen, daß seine Schutzbriefe (*nostrae salvagardie et protectionis litterae*) auf alle Juden beiderlei Geschlechts sowie auf ihre Kinder und Dienstboten Anwendung finden¹⁶⁴).

Der immer wieder betonte Zusammenhang zwischen Zeugenschaft und Schutz schloß allerdings nicht aus, daß die dem Gedanken der Zeugenschaft innewohnende Kraft der Toleranzstiftung abgeschwächt, bisweilen sogar verdrängt und eliminiert werden konnte. Ein Handbuch für Inquisitoren, das 1494 in Valencia erschien und bestimmt nicht deshalb abgefaßt wurde, um Kirchenmännern, Theologen und Laienchristen ihre Duldungspflicht gegenüber Juden einzuschärfen, beteuert mit formelhafter Selbstverständlichkeit, daß die Kirche die Juden dulde als Zeugen des christlichen Glaubens¹⁶⁵). Dem wird jedoch einschränkend hinzugefügt: Der Kirche obliege die Pflicht, die Juden in dem Maße zu ertragen und zu dulden, als dies, ohne sich des Frevels an dem christlichen Schöpfergott schuldig zu machen, möglich sei. Einen Widerspruch zur kirchlichen Duldungspflicht erblickt der Verfasser des Handbuches auch nicht darin, daß er Fürsten das Recht zubilligt, jüdische Kinder gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen.

In Predigten und Wundergeschichten des späten Mittelalters gibt es gleichfalls Hinweise, aus denen hervorgeht, daß die in der jüdischen Zeugenschaft verankerte Duldungspflicht ausgehöhlt wurde und Widerspruch hervorrief. Wenn judenfeindlich eingestellte Prediger den von Augustinus entwickelten Gedanken der Zeugenschaft aufgriffen, dann ta-

164) *The Jews in Piedmont*, ed. by Renata SEGRE, Vol. 1: 1297–1582, Jerusalem 1986, S. 297. – Der Herzog nennt als Motiv seines Schutzprivilegs einen Grundsatz, der in der spätmittelalterlichen Theologie und Kirche Tradition hatte. Siehe oben S. 370f., 375–377. – Papst Paul IV. hat in seiner 1555 erlassenen Bulle für die in Rom und im Kirchenstaat lebenden Juden die Lebensmöglichkeiten der jüdischen Bevölkerung erheblich eingeschränkt und reglementiert. Dennoch betonte er, daß die *pietas Christiana* das Zusammenleben (*cohabitatio*) zwischen Christen und Juden ertrage. Obwohl die Juden durch ihr Verhalten dem christlichen Namen Schmach und Schande verursachen, dulde sie die Kirche dennoch zum Zeugnis des wahren christlichen Namens (*tolerare in testimonium verae fidei Christianae*). Vgl. *Magnum Bullarium Romanum*, Tom. IV, 1, Graz 1965, S. 321. So zu argumentieren, entsprach den traditionellen Grundsätzen päpstlicher Judenpolitik. Ihr Verhalten gegenüber den Juden begründeten und rechtfertigten die römischen Päpste seit alters so: »Die Juden sind, selbst wenn sie die Annahme des Christentums verweigern, zu dulden, nicht bloss aus allgemein menschlicher und christlicher Liebe, sondern auch, weil sie durch das Gesetz und die Propheten, die sie bewahren, sowie durch ihre ganze Existenz ein, wenn auch widerwilliges, Zeugnis für Christus und die Kirche geben. Sie dürfen nicht geschmäht und beschimpft, auf ungerechte Weise verfolgt, misshandelt, getötet, ihres Vermögens beraubt, zu unrechtmässigen Diensten und Abgaben gezwungen, oder sonstwie belästigt werden, weder durch das Volk, noch durch die Fürsten, und haben vollständigen Anspruch auf den allgemeinen Rechtsschutz« (ERLER, *Die Päpste und die Juden* [wie Anm. 155], S. 376f.).

165) *The Jews in Western Europe 1400–1600*, transl. and ed. by John EDWARDS, Manchester and New York 1994, S. 36: Die Juden schmähten die Messianität und Göttlichkeit Christi, als sie ihm vorwarfen, im Namen Beelzebubs Wunder zu wirken. Sie schlugen ihn ans Kreuz und verfolgten seine Jünger. »Yet the Church tolerates the Jews as a witness to the Christian faith. She has the duty to sustain and tolerate them in the measure that is possible without outrage to the creator.«

ten sie es gemeinhin in einer Form, in der sich Augustinus selber kaum wiedererkannt hätte. Der Kirchenvater erblickte in den Schriften der Juden unentbehrliche Dokumente für die Kontinuität der christlichen Heilsgeschichte. Juden erschlossen durch ihr Wissen Texte und Tatsachen, die für die Ausbildung christlicher Identität grundlegend waren. Volkssprachliche Prediger machten aus Juden Zeugen des von ihren Vorfahren begangenen Gottesmordes. Durch *zwei dinc* ließ Berthold von Regensburg (um 1210–1272) seine Zuhörer wissen, *dulden wir die jüden under den kristenliuten. Daz ein, daz sie geziunge sint daz unser herre gemartelt wart von in. Unde swenne ein kristenmensch einen jüden siht, sô sol ez im eine andâht drabe nemen. ›Owê, sol ez gedenken, ›bist dû einer, von den unser herre Jêsus Kristus gemartelt wart*. Die *ander sache*, weswegen Christen Juden dulden sollen, ist die von Paulus geäußerte Hoffnung auf die endzeitliche Bekehrung und Erlösung der Juden. Dazu Berthold: *swaz ir den endekrist überlebt, die werdent vor dem jüngesten tage alle ze kristenliuten*¹⁶⁶). Als ein von negativen Erinnerungen geprägtes Wahrnehmungstereotyp konnte der Kreuzestod Christi gegensätzliche Einstellungen und Handlungsweisen hervorrufen. »Bei Gott!«, schrieb der Benediktiner Gautier von Coincy in seinen zwischen 1218 und 1228 abgefaßten *Miracles de Notre Dame*: »Wenn ich einen Tag lang König wäre, in Reims, in Rom oder in Roze, könnte ich keinen [der Juden] am Leben lassen. Was man durch sie erdulden muß, ist eine große Schandê. Aber die Heilige Kirche läßt sie gewähren im Gedenken an den heiligen Tod, woran wir uns immer erinnern müssen: Das Kreuz und die Juden vergegenwärtigen uns den Tod Gottes. Die Laien haben keine andere Schrift, die ihnen die Leidensgeschichte Christi zeigt und beschreibt«¹⁶⁷).

Um zu erreichen, daß die in der Stadt Chivasso wohnenden Juden ausgewiesen werden, suchte im Jahre 1471 ein Minorit die dortige Credenza davon zu überzeugen, daß die Bürgerschaft großen Schaden erleide *propter tolleratam habitationem perfide et scellerate progeniei ebrayce*¹⁶⁸). Die Verantwortlichen der Stadt Brescia, die 1494 den im Stadtgebiet ansässigen Juden das Bleiberecht aufkündigten, wußten sehr wohl um das Duldungsgebot der Kirche. Dennoch beharrten sie auf Ausweisung. Sie taten das mit folgender Begründung: »Wenn auch die christliche Kirche die Juden toleriert, so hat sie doch nicht verfügt, sie in Brescia zu tolerieren; sie sollten wie öffentliche Prostituierte behandelt werden, die aufgrund ihrer Verkommenheit nur im ›bordello‹ geduldet werden, genauso mögen diese Juden ihr stinkendes Leben an einem von den Christen abgegrenzten stinkigen Ort führen«¹⁶⁹).

166) Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten, hg. von Franz PFEIFFER und Joseph STOLL, Bd. 1, Berlin 1965 (Nachdruck der Ausgabe Wien 1862), S. 363.

167) Peter-Michael SPANGENBERG, Judenfeindlichkeit in den altfranzösischen Marienmirakeln. Stereotypen oder Symptome der Veränderung der kollektiven Selbsterfahrung?, in: Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden, hg. von Rainer ERB, Berlin 1993, S. 169.

168) Jews in Piedmont (wie Anm. 164), S. 330.

169) Zitiert nach Peter SCHUSTER, Das Frauenhaus. Städtische Bordelle in Deutschland 1350 bis 1600, Paderborn 1992, S. 152.

Gänzlich in Vergessenheit geriet die jüdische Zeugenschaft, wenn spätmittelalterliche Autoren den Kaiser aufforderten, »den von ihm praktizierten Judenschutz zu überdenken und aufzugeben«¹⁷⁰), oder sich Ständeversammlungen mit der Bitte an ihren Landesherren wandten, daß die Juden »nicht zu tolerieren, sondern auszutreiben wären«¹⁷¹).

ABSCHLIESSENDE ERWÄGUNGEN

Gab es im Mittelalter Toleranz? Bildet die Geschichte der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft nicht eher ein Lehrstück für die Ohnmacht der theologischen Vernunft, die hätte verhindern sollen, was sie faktisch nicht zu verhindern vermochte?

Konstellationen, in denen unduldsames Sendungs- und Missionsbewußtsein stärkere Wirkungen hervorbringt als Grundsätze einer kommunikativen Ethik, waren keine Besonderheit des Mittelalters. Die begriffsgeschichtlichen Befunde ergeben Folgendes: Der Begriff *tolerantia*, mit dem die Praxis einer von Individuen und Gruppen geübten Duldsamkeit bezeichnet wurde, der Erfahrungen der Verschiedenheit bündelte und normative Erwartungen zum Ausdruck brachte, war dem Mittelalter nicht fremd. Als Handlungs- und Erwartungsbegriff verwies er auf Rechtfertigungsgründe, die pragmatischer, theologischer und naturrechtlicher Art sein konnten. Es gab Überlegungen darüber, welche Duldungspflichten der christliche Glaube und das christliche Liebesgebot den Christen auferlegten und wie weit diese Duldung gegenüber schlechten Christen, Heiden, Häretikern und Juden gehen sollte. Es gab jedoch keine Ethik vorbehaltloser Anerkennung, die anderen Kultur- und Religionsformen eine diesen immanente Werthaftigkeit zubilligte. Duldung (*tolerantia*) und Billigung (*approbatio*) wurden begrifflich auseinandergehalten. Pluralismus in Fragen des Glaubens, kraft dessen der Unbedingtheitscharakter des eigenen Wahrheitsanspruches hätte zurückgenommen und relativiert werden müssen, war für Theologen und Kirchenmänner des Mittelalters nicht denk- und vorstellbar.

Es charakterisiert zudem traditionale Gesellschaften und Kulturen, daß Religion »eine alle Lebensbereiche durchdringende und sie zu regulierende Deutungsmacht« darstellt¹⁷²). Weil sich Religion und Politik gegenseitig stützten, betrafen in der mittelalterlichen Chri-

170) So der kurpfälzische Chronist Mathias von Kemnat (1429–1476) gegenüber Kaiser Friedrich III. im Hinblick auf den angeblichen Ritualmord an Simon von Trient (1475) und auf den Deggendorfer Hostienfrevell (1377). Vgl. Birgit STUDDT, Fürstenhof und Geschichte. Legitimation durch Überlieferung, Köln/Weimar/Wien 1992, S. 351.

171) So die böhmischen Stände 1501 an König Wladislaw von Böhmen. Vgl. Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien von 906 bis 1620, hg. von Gottlieb BONDY, Bd. 1: 906 bis 1576, Prag 1906, S. 193. In den ersten beiden Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts bemühten sich »immer mehr Städte um ein kaiserliches Privileg *de non tolerandis Judeis*« (Gerd MENTGEN, Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß, Hannover 1995, S. 433).

172) Franz-Xaver KAUFMANN, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, S. 214.

stenheit Fragen des Glaubens auch immer Grundfragen des sozialen Zusammenlebens und der politischen Integration. Solange die kirchliche Glaubens- und Sittenlehre den Zusammenhalt von Gesellschaften und die Funktionsfähigkeit politisch-sozialer Ordnungen garantieren sollte, blieb Rechtgläubigkeit eine Quelle von Leid, Verfolgung und Gewalt.

Ob man dem Mittelalter die Fähigkeit und den Willen zu tolerantem Denken und Handeln zubilligt, hängt außerdem vom Vorverständnis, den Begriffen und dem Begriffsgebrauch jener ab, die vergangene Denk- und Verhaltensformen zu rekonstruieren suchen. Jüngst wurden Toleranz und Intoleranz in den Rang von epochalen Leitbegriffen erhoben, an denen abgelesen werden könne, was für »zwei aufeinanderfolgende Zeitalter des menschlichen Geistes« wesentlich und typisch sei. Toleranz entspreche »einem subjektiven und entsakralisierten Zeitalter«. In der Intoleranz komme die Geistigkeit »einer objektiven, einer mythisch-religiös bestimmten Epoche« zum Ausdruck. Intoleranz stehe für den »festgefühten Ordo der von der alten Kirche bestimmten Spätantike und des Mittelalters mit seinem Traditionsbewußtsein und seinem Objektivitätsanspruch«¹⁷³⁾. Die Entstehung der Toleranz hänge ursächlich mit Ideen und Interessen zusammen, die »erst in dem neuen, von der Renaissance, der Reformation und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, also einem bereits von Subjektivismus und Individualismus geprägten Zeitalter« aufkamen und seitdem den Gang der Geschichte maßgeblich beeinflussten. Erst damals, so die These, konnte der Begriff Toleranz »zu einem unangezweifelten Wertbegriff mit programmatischer Wirkung aufsteigen«¹⁷⁴⁾. Eine solche geistige und historische Landschaft breitet sich vor dem Auge eines rückwärtsschauenden Betrachters aus, der es unternimmt, mit herkömmlichen Epochenbegriffen die Weltgeschichte neu zu vermessen. Folgerichtig werden denn auch Skepsis und Zweifel geäußert, wenn die Frage, ob »es mit geschichtlicher Betrachtung und mit geschichtlichem Verstehen vereinbar ist, das Programm der Toleranz, das von der Entstehung des neuzeitlichen subjektiven Empfindens und Denkens nicht zu trennen ist, auf Epochen anzuwenden, die unter andersartigen seelisch-geistigen Bedingungen standen«¹⁷⁵⁾, im Lichte zeitgenössischer Quellenbefunde beantwortet werden soll.

Sind diese Deutungen und Urteile richtig, waren es Denkweisen, Erfahrungen und Interessen der Neuzeit, die der Toleranzidee Geltung verschafften und zu geschichtlicher Wirksamkeit verhalfen. Toleranz, die als Strukturprinzip pluralistisch verfaßter Gesellschaften begriffen wird, erinnert an Personen und Bewegungen der Moderne: an Lessings Ringparabel, an das Freiheitspathos der Aufklärung, desgleichen an politische Debatten freisinniger Publizisten, die mit Leidenschaft dafür kämpften, aus Toleranz und Religionsfreiheit verfassungsrechtlich geschützte Rechtsgüter zu machen.

»Die dauernde Frucht der Aufklärung«, schrieb im ausgehenden 19. Jahrhundert der

173) Wolfgang SPEYER, Toleranz und Intoleranz in der alten Kirche, in: Christentum und Toleranz, hg. von Ingo BROER u. Richard SCHLÜTER, Darmstadt 1996, S. 84.

174) Ebd. S. 86.

175) Ebd.

protestantische Kirchenhistoriker Rudolph Sohm in seiner ›Kirchengeschichte im Grundriß‹, liegt »im Grundsatz der Toleranz, welchen sie überall, namentlich auch der katholischen Kirche gegenüber, siegreich zur Geltung gebracht hat«¹⁷⁶). Die mit der Aufklärung einsetzende Toleranz- und Freiheitsgeschichte faßte jüngst Franz Xaver Kaufmann folgendermaßen zusammen: »Der Gedanke der Toleranz, von Gotthold Ephraim Lessing in seiner Ringparabel eindrücklich formuliert, ist das Ergebnis jahrhundertelanger Religionskriege zwischen Christen gewesen. Der Anspruch auf letzte Wahrheiten, die hier allerdings nicht als Proprium eines gütigen Gottes anerkannt, sondern zur Legitimation der eigenen politischen Sache benutzt wurden, hat Europa an den Rand des Untergangs gebracht«¹⁷⁷). Die Erfahrung von Gewalt, Konflikt und Krieg, die in unvereinbaren Absolutheitsansprüchen christlicher Konfessionen ihren Ursprung hatten, bildeten nicht nur den historischen Anlaß für die Religions- und Kirchenkritik der Aufklärung; sie machte religiösen Pluralismus zu einer Grundbedingung politischen und sozialen Friedens.

Mediävisten, die sich mit der Frage beschäftigen, ob Menschen des Mittelalters fähig waren, sich Toleranz als soziale Norm vorzustellen und an ihr das eigene Handeln auszurichten, erblicken in dem Abstand zwischen der Sprache der Quellen und der Begrifflichkeit ihrer Wissenschaft gemeinhin kein methodisches Grundsatzproblem. Ihre begriffs- und sachgeschichtlichen Befunde deuten und beurteilen sie mit Hilfe eines Toleranzbegriffes, der – wie sie unkritisch annehmen und voraussetzen – in der Aufklärung seine definitive Ausprägung erfahren hat. Sie fragen nicht nach strukturellen Bestimmungsmerkmalen, die dem Begriff Toleranz jenes Maß an Dauerhaftigkeit und Flexibilität gaben, um ihn auf unterschiedliche, zeitlich voneinander getrennte Vorgänge, Verhältnisse und Verhaltensweisen anwenden zu können.

Toleranz als soziale, theologisch und naturrechtlich begründete Norm, so wurde gesagt, sei dem Mittelalter fremd geblieben, weil diesem sowohl »die Akzeptierung einer fremden Auffassung als einer legitimen Basis menschlicher Existenz«¹⁷⁸) als auch »Toleranz im Sinne einer Gewährleistung der religiösen Überzeugung des andern«¹⁷⁹) gefehlt hätten. »Grundsätzliche Zweifel« wurden angemeldet, ob die »in den Arengen [mittelalterlicher Urkunden] geäußerten Gedanken«, aus denen sich »Toleranz im Mittelalter gegenüber Juden« ablesen lasse, »mit unserem Toleranzbegriff Ähnlichkeit haben«¹⁸⁰). Die Grenze, die Papst Gregor VII. zwischen tolerablen und intolerablen Verhaltensweisen gezogen habe, sei »mit modernen Ansichten von ›Toleranz‹ nicht zu vereinbaren«¹⁸¹). Um die Eigenart mittelalterlicher Toleranzvorstellungen begrifflich zu erfassen, wurde die

176) Rudolph SOHM, Kirchengeschichte im Grundriß, Leipzig 1893, S. 175f.

177) KAUFMANN, Religion und Modernität (wie Anm. 172), S. 215.

178) Walter KOLLER, Toleranz im Königreich Sizilien, in diesem Band S. 163.

179) Ebd. S. 167.

180) Klaus LOHRMANN, Fürstenschutz als Grundlage jüdischer Existenz im Mittelalter: Zur Frage der Toleranz gegenüber den Juden im Mittelalter, in diesem Band S. 99.

181) Johannes LAUDAGE, Gregor VII. – ein intoleranter Papst?, in diesem Band S. 73.

Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Toleranz eingeführt. Als rein formal sei eine Toleranz dann zu betrachten, wenn sie sich – wie in der Zeit des Mittelalters – auf »das Unangetastetlassen fremder Dogmen und Kultpraxis« beschränke; inhaltliche Toleranz hingegen mache es zur Pflicht, »eine inhaltliche Verständigung und eine kompromißlose Annäherung an die Positionen des anderen« zu suchen¹⁸²⁾.

An der methodischen und sachlichen Stimmigkeit derartiger Äußerungen sind Zweifel erlaubt. Ihren Verfassern ist nicht hinreichend genug bewußt, daß zwischen historischer und wissenschaftlicher Begrifflichkeit ein Spannungsverhältnis besteht. Die Wörter *tolerantia* und *tolerare*, wie sie in Chroniken, Urkunden und Traktaten des Mittelalters begegnen, erfüllen zum einen die Funktion von Quellen, die darüber Auskunft geben, ob, in welcher Weise und bis zu welchem Grad Zeitgenossen des Mittelalters fähig und gewillt waren, religiöse, kulturelle und soziale Andersheit wahrzunehmen, zu beschreiben und zu dulden. Toleranz ist zum anderen eine Kategorie historischer Hermeneutik, mit deren Hilfe erfaßt, geprüft und gemessen werden kann, ob und inwieweit Denk- und Verhaltensweisen des Mittelalters – verglichen mit dem Toleranzbegriff der Moderne – als tolerant gelten können oder nicht. Aus methodischen Rücksichten ist diese Differenz im Auge zu behalten.

Die Frage stellt sich, ob es zwischen dem Quellenbegriff *tolerantia* des Mittelalters und dem modernen Norm- und Wertbegriff Toleranz Unterschiede und Gemeinsamkeiten gibt. Zu behaupten, im Mittelalter habe es – ungeachtet einer Fülle von Belegen für *tolerantia* und *tolerare* – keine Toleranz gegeben, weil die Wirklichkeitsbefunde nicht durch den modernen Toleranzbegriff gedeckt und abgesichert sind, ist in höchstem Maße unhistorisch.

Zu überlegen ist ein weiterer Gesichtspunkt: Historiker erliegen bisweilen der Versuchung, den Toleranzbegriff der Aufklärung, den sie zum Bezugspunkt ihrer Deutung und als Maßstab ihrer Urteilsbildung benutzen, zu überschätzen. Die Behauptung Rudolph Sohms, wonach Toleranz als »Frucht der Aufklärung« zu begreifen sei, charakterisierte Reinhart Koselleck als »rührend optimistischen Satz«¹⁸³⁾. Auf der einen Seite sollte und wollte das Toleranzpostulat der Aufklärung das sich selbst bestimmende Gewissen des Einzelnen zur allein maßgeblichen Entscheidungsinstanz in allen Fragen der Religion machen; auf der anderen Seite errichtete die Aufklärung »hohe Schwellen der Toleranz, die aus Gründen des gesellschaftlichen Nutzens nicht überschritten werden durften«¹⁸⁴⁾.

Anspruch auf Toleranz hatten nach Ansicht führender Aufklärer weder Atheisten noch Katholiken. Erstere, weil ihre Gottlosigkeit den Verdacht nährte, daß sie sich nicht

182) Katherine WALSH, Zwischen Mission und Dialog: Zu den Bemühungen um Aussöhnung mit den Ostkirchen im Vorfeld des Konzils von Ferrara–Florenz, in diesem Band S. 300.

183) Reinhart KOSELLECK, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, in: Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, hg. von Trutz RENDTORFF, Gütersloh 1982, S. 256.

184) Ebd. S. 263. Vgl. dazu auch Anna-Ruth LÖWENBRÜCK, Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis (1717–1791), Frankfurt a. M. 1995.

an die moralischen Grundregeln gesellschaftlichen Zusammenlebens halten; letztere, weil sie dem Papst in Rom, einer außer- und überstaatlichen Instanz, zum Gehorsam und zur Loyalität verpflichtet waren. Voneinander abweichende religiöse Meinungen empfanden die führenden Köpfe der Aufklärung nicht als Ausdrucks- und Erscheinungsform kultureller Anerkennung und Förderung, sondern – wie in den Jahrhunderten zuvor auch – als »notwendiges Übel«, das hingenommen und geduldet werden müsse, bis die Religion durch eine vernunftgemäße Moral verdrängt und überwunden sei¹⁸⁵). Der traditionelle Gegensatz zwischen bloßer »Duldung« (*tolerantia*) und vorbehaltloser »Anerkennung« (*approbatio*) bestand fort.

Die Forderung nach Gedankenfreiheit benutzten Aufklärer vielfach als Vehikel, um eine Staats- und Gesellschaftsordnung zu propagieren, in der die Herrschaft der Tugend die christlichen Kirchen entbehrlich machen sollte. Das Ziel einer als moralische Pflichtengemeinschaft definierten Gesellschaft rechtfertigte denn auch Formen von Intoleranz: »Gesinnungskontrolle«, »Zensur«, »Erziehungsdiktatur«. Das insbesondere deshalb, »weil die Wahrheit der Vernunft und der Natur unbestreitbar nur eine sein kann: so uniform, wie der Staat der über sich selbst aufgeklärten Bürger sein soll«¹⁸⁶). »Deshalb konnte Kant das positiv gemeinte, bittere Wort von der »Euthanasie des Judentums« prägen. Sanft werde es entschlafen, wenn sich die Religion erst einmal als moralische Selbstverwirklichung der Menschheit durchgesetzt habe«¹⁸⁷).

Von Toleranz, die als Anerkennung und Wertschätzung religiöser und kultureller Andersheit definiert wird, ist eine solche Einstellung weit entfernt. Die Vielfalt religiös-kultureller Lebensformen, Denkweisen und Traditionen, die in einem Gemeinwesen einen Anspruch auf Duldung und Förderung haben, stand nicht im Zentrum der von Aufklärern geführten Diskussion über Reichweite, Geltungsgründe und Rechtsgarantien von Toleranz. Es ging um die Freiheit des Einzelnen in Fragen des Denkens und Glaubens. »Multikulturalität« ist erst in jüngster Zeit zum Gegenstand der Toleranzdebatte geworden. Auch die Frage, ob Toleranz im herkömmlich-liberalen Sinne ausreicht, der Herausforderung einer sich neu herausbildenden »Vielfalt, die nicht auf die Synthese eines Allgemeinen (Wohles), sondern auf die Koexistenz zahlreicher, teilweise inkompatibler Beson-

185) KOSELLECK, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz (wie Anm. 183), S. 264.

186) Ebd. S. 266.

187) Ebd. S. 271. – In gleicher Weise wandte sich, Kosellecks Überlegungen aufgreifend und weiterführend, Jürgen Werbick gegen die selbstverständlich erscheinende Annahme, Toleranz sei als Frucht und »Inbegriff des »Geistes der Aufklärung« zu begreifen. Im »Blick auf die Toleranzfrage«, so Werbick, bleibe die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts »von Zwiespältigkeit geprägt«. Den »Toleranz gewährenden bzw. fordernden Instanzen« habe die Bereitschaft gefehlt, »ihre eigene Absolutheit in Frage stellen zu lassen. Sie gewährten und forderten Toleranz im Bereich dessen, was für sie selbst nicht entscheidend wichtig schien; für sich selbst beanspruchten sie Absolutheit« (Jürgen WERBICK, Die Entstehung der Toleranz aus dem Geist der Aufklärung. Eine historische Vergewisserung aus aktuellem Anlaß, in: Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. von Konrad HILPERT und Jürgen WERBICK, Düsseldorf 1995, S. 15 und 26f.).

derheiten gerichtet ist«, gerecht zu werden, wurde erst jüngst explizit gestellt¹⁸⁸⁾. »Sicher ist, daß auch die Kategorie der Toleranz ihre Bedeutung in Richtung auf eine stärkere aktive Hinwendung zur Kooperation mit dem Anderen, dem Fremden verändern muß. ›Duldung‹ im Sinne der Großmut des Stärkeren, der neben (oder unter) sich den Schwächeren, Anderen, die Minderheit auch existieren läßt, wird zur Lösung der Koexistenzprobleme nicht mehr genügen«¹⁸⁹⁾. Einer solchen Überlegung liegt das Bemühen zugrunde, den Toleranzbegriff durch den Gedanken der Verpflichtung zur Solidarität zu erweitern. Kurzum: Wer sich mit Toleranz im Mittelalter befaßt, sollte sich über die Geschichtlichkeit seines begrifflichen Instrumentariums im klaren sein.

Rechenschaft ist auch darüber zu geben, was den mittelalterlichen und den modernen Toleranzbegriff voneinander trennt und was beide miteinander verbindet. Es gibt Unterschiede zwischen beiden im Hinblick auf die jeweilige Reichweite und die je besondere gedankliche Begründung; es gibt daneben aber auch begriffsprägende Grundbedeutungen, denen über Jahrhunderte hinweg ein hohes Maß an Stetigkeit zukommt. Das mag es rechtfertigen, den Gebrauch des Übersetzungswortes Toleranz nicht auf eine Epoche einzuschränken, sondern auf alle Handlungen, Vorgänge und Situationen anzuwenden, deren strukturelle Ähnlichkeiten Zeit- und Epochengrenzen übergreifen.

Es sind m. E. die folgenden Merkmale, denen der Begriff Toleranz seine Konsistenz und Übertragbarkeit verdankt: Toleranz setzt die Erfahrung von Verschiedenheit voraus. Die Bildung sowie der mittelalterliche und neuzeitliche Gebrauch des Begriffes Toleranz geben zu erkennen, daß Verschiedenheit des Denkens, des Glaubens und der Lebensführung gemeinhin nicht als kulturelle Bereicherung empfunden wurde, sondern eher als Last, die duldsam hingenommen und getragen werden mußte. Als solche erforderte Toleranz psychische und intellektuelle Anstrengungen, um Formen des Denkens, des Glaubens und der Lebensgestaltung, die von der eigenen abweichen, anzuerkennen und gutzuheißen.

Im Hinblick auf den modernen Toleranzbegriff und die moderne Toleranzpraxis wurde die These formuliert, daß »Andersheit ... nur dann zum Gegenstand der Toleranz« wird, »wenn sie das Eigene in seinem wesentlichen Kern betrifft, die eigene Identität belastet«. Und: »Der Zumutungscharakter von Toleranz liegt wesentlich darin begründet, daß sie das je Eigene in seiner Selbstverständlichkeit und seinem Anspruch in Frage stellt«¹⁹⁰⁾. Das leuchtet ein und überzeugt. Aber weder in der modernen noch in der vormodernen Welt führte Identitätsbildung gleichsam von selbst zu tolerantem Denken und Verhalten. Tendenzen zur Abgrenzung sind der Suche nach individueller und kollektiver Identität in-

188) Erhard DENNINGER, Vielfalt, Sicherheit und Solidarität: Ein neues Paradigma für Verfassungsgebung und Menschenrechtsentwicklung?, in: Menschenrechte und Grundgesetz, Weinheim 1994, S. 42.

189) Ebd. S. 42f.

190) Georg WIELAND, Das Eigene und das Andere. Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter, in diesem Band S. 11.

härent. Sich ihrer Eigenart bewußt gewordene Individuen, Gruppen und Gesellschaften sind nur dann zu Toleranz fähig, wenn sich ihr Identitätsbewußtsein mit der Einsicht verbindet, daß das jeweils Eigene in der Begegnung mit Anderem und Fremdem bewahrt und bereichert werden kann. Eine Verschränkung von Toleranz und Identitätswahrung gelingt nur dann, wenn die Erfahrung des Anderen und Fremden als Herausforderung empfunden wird, sich das Eigene in seiner Endlichkeit und Begrenztheit bewußt zu machen. Die der Toleranz zugeschriebene relativierende Wirkung, die ihren Zumutungscharakter ausmacht, rechnet allerdings mit einem Pluralismus an Wahrheiten, der dem Mittelalter fremd war. Mittelalterliche Autoren, die für eine Duldung der Häretiker eintraten, taten dies, weil deren abweichende Lehren christliche Theologen bewegen sollten, die begriffliche Erfassung und gedankliche Durchdringung der christlichen Heilslehre zu verbessern und überzeugender zu gestalten. So verstandene Toleranz diente nicht der Relativierung und Zurücknahme des eigenen Wahrheitsanspruches, sondern dessen Festigung und Begründung. Juden sollten geduldet werden, weil sie durch ihre Schriften und ihre rituellen Gebräuche die Wahrheit des christlichen Glaubens bezeugen – nicht deshalb, weil ihnen kraft eigenen Rechts ein Anspruch auf religiöse Andersheit zukommt.

Der Begriff Toleranz schließt zudem Verhaltensformen ein, die veranlassen und dazu verpflichten, zwischenmenschliche Beziehungen im Geist der Humanität und christlichen Nächstenliebe zu gestalten. Die Motive für tolerantes Verhalten können demnach gleichermaßen theologischer und vernünftiger Natur sein. Es gab im Mittelalter Ansätze, Toleranz als eine soziale Norm göttlichen oder naturrechtlichen Ursprungs zu begreifen. Daneben setzten sich aber auch Einsichten durch, die tolerantes Verhalten als Gebot pragmatischer Notwendigkeit betrachteten. Im Widerstreit zwischen Friede und Unfriede erwies sich die Duldung von Minderheiten, die nicht dem Glauben der Mehrheit folgten, gemeinhin als das kleinere Übel und größere Gut. Duldsamkeit, die Konflikte verhinderte und Frieden sicherte, war für alle, welcher Religion und Konfession sie auch immer angehörten, gleichermaßen gut und nützlich. Mit Hilfe des Friedensargumentes konnten die Wahrheitsfragen entschärft und ausgeblendet werden.

Was jedoch die lebenspraktische Geltungs- und Gestaltungskraft des Begriffes Toleranz einschränkte, war ein offenkundiger Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, zwischen Ideal und Wirklichkeit. Das Mittelalter als Epoche intoleranter Praxis zu charakterisieren, ist jedoch kein Argument, um in der Zeit des Mittelalters die Existenz und Wirksamkeit toleranter Vorstellungen grundsätzlich in Frage zu stellen. Differenzen und Distanzen zwischen ethischem Anspruch und tatsächlichem Verhalten sind typisch für den Begriff Toleranz und seine Verwirklichung – auch in der Neuzeit und in der Gegenwart. Schließlich: Toleranz bedarf der Grenzziehung. Im Mittelalter und in der Neuzeit beanspruchten kirchliche und politische Institutionen, im Interesse politischer und kirchlicher Eintracht Grenzen der Toleranz festzulegen. Insofern ließe sich sagen: Die Geschichte der Toleranz ist eine Geschichte sich stetig verändernder Grenzziehungen.

Eine solche Beschreibung des Problems entbehrt nicht historischer Vorbilder. Bereits

im 18. Jahrhundert haben Autoren das Problem der Toleranz als Problem sachlich angemessener Grenzbestimmung wahrgenommen und als solches zu lösen versucht. Justus Henning Boehmer (1674–1749), ein Schüler des Thomasius, der als lutherischer Kanonist in Halle protestantisches Kirchenrecht lehrte, schrieb dem Landesherrn das Recht zu, der »öffentlichen Toleranz« (*tolerantia publica*), die Sache des Staates sei, »bestimmte Grenzen« (*certos limites*) zu setzen. Boehmer spricht ausdrücklich von den »Grenzen der Toleranz« (*limites tolerantiae*), die gewährleisten sollten, daß das Seelenheil der Untertanen nicht durch Irrlehren gefährdet wird¹⁹¹). Häretikern blieb öffentliche Religionsausübung untersagt. Privatgottesdienst durften sie nur unter der Bedingung abhalten, daß sie, auf äußerste Zurückhaltung bedacht, kein öffentliches Ärgernis geben. Kategorisch erklärte Boehmer: *Athei non sunt tolerandi*. Das deshalb, weil sich Atheisten durch ihren Unglauben den moralischen Beweggründen der Religion entziehen und damit auch jenes Band (*vinculum*) zerreißen, das die Mitglieder einer Gesellschaft miteinander verbindet¹⁹²).

Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760), der evangelische Theologe und Tübinger Universitätskanzler, hielt in seinen »Academischen Reden über das so wohl allgemeine als auch Teutsche Protestantische Kirchen-Recht« dafür, daß »viele Schrancken« zu errichten seien, um die Tolerierung der Juden zu begrenzen. Juden, so Pfaff, haben Anspruch auf Schutz, auf ein gewisses Maß an innerer Autonomie sowie auf die Erlaubnis, Synagogen zu unterhalten. Bürgerrechte, die zu politischer Mitsprache berechtigen, besitzen sie keine. In Länder, in denen sie keine verbrieften Rechte besitzen, soll man sie erst gar nicht aufnehmen¹⁹³. Immanuel Kant (1724–1804) zog folgendes Fazit: »Die Lehre von der Toleranz ist im ganzen sehr bekannt [und] wird sehr angeführt von den Verfolgten, ihre Gränzen aber sind noch sehr unbestimmt«¹⁹⁴.

Die Frage nach Grenzen von Toleranzbereitschaft blieb bis zur Gegenwart ein Thema, das in Wissenschaft, Politik und Publizistik kontrovers diskutiert wurde. »Es muß Grenzen der Toleranz geben« wurde jüngst gesagt, »denn der substantielle Toleranzbegriff schließt die Intoleranz aus«¹⁹⁵). Die »Grenzen dieser Toleranz« würden dort liegen, »wo

191) Vgl. SCHREINER, Artikel »Toleranz« (wie Anm. 3), S. 554f.

192) Ebd. S. 556. So zu argumentieren, entsprach der traditionellen politischen Theorie. Vgl. Horst DREITZEL, Gewissensfreiheit und soziale Ordnung. Religionstoleranz als Problem der politischen Theorie am Ausgang des 17. Jahrhunderts, in: Politische Vierteljahresschrift, Bd. 36 (1995), S. 12, 16: John Locke (1632–1704) »schloß in die Toleranz der Religionen nicht nur alle christlichen Sekten ein, sondern auch »Heiden, Christen, Juden, Mohammedaner« – nicht dagegen Atheisten; denn »Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben. Gott hinwegzunehmen, und sei es auch nur in Gedanken, löst die Gesellschaft völlig auf«.

193) Vgl. SCHREINER, Artikel »Toleranz« (wie Anm. 3), S. 556f., 573f.

194) Immanuel Kant, Aus den Vorlesungen der Jahre 1762–1764. Aufgrund der Nachschriften Johann Gottfried Herders hg. von Hans Dietrich IRMSCHER (= Kantstudien Ergänzungshefte 88), Köln 1964, § 368, S. 162.

195) Werner BECKER, Nachdenken über Toleranz. Über einen vernachlässigten Grundwert unserer verfassungsmoralischen Orientierung, in: Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach, hg. von Simone DIETZ u. a., Frankfurt a. M. 1996, S. 136.

die Gegenseitigkeit in Gefahr gerät, und die Gegenseitigkeit ist gefährdet, wenn die zur Tolerierung erforderliche Gemeinsamkeit in Zweifel gezogen wird«¹⁹⁶⁾.

Grenzverschiebungen, die von geistigen Bewegungen erstrebt, von gesellschaftlichen Gruppen gefordert und verfassunggebenden Organen rechtlich verbrieft wurden, machen aus der Geschichte der mittelalterlichen und neuzeitlichen Toleranz keine gradlinige, kontinuierlich verlaufende Fortschritts- und Erfolgsgeschichte. Der Weg der Geschichte ist »nicht der eines Billardballs, der, einmal abgestoßen, eine bestimmte Bahn durchläuft«¹⁹⁷⁾. Innovationsschübe, aus denen dauerhafte Strukturveränderungen hervorgehen, schützen nicht gegen Rückfälle in Zustände, die vergangene, als überwunden geglaubte Verhältnisse zurückbringen. Freiheit des Glaubens, Denkens und Redens ist keine Naturtatsache, sondern eine kulturelle Errungenschaft, die des Schutzes bedarf, um sich gegen die latente und offene Aggressivität intoleranter Kräfte durchsetzen und behaupten zu können.

Das gilt auch für die Geschichte der Toleranz. Diese gleicht einem Prozeß, in dem – unbeschadet sich immer wieder regender Hemmnisse und Widerstände – die Grenzen der Duldung erweitert wurden. Das Mittelalter bildet eine Stufe, einen Abschnitt, eine Station in diesem Prozeß, der langfristig bewirkte, daß das Recht auf Andersheit – auf andere Meinungen, Glaubensweisen, Verhaltensformen und Gebräuche – den Charakter eines staatlich anerkannten Grundrechts annahm. Wie dieser sich über mehrere Jahrhunderte erstreckende Einstellungswandel von Augustinus, dem spätantiken Bischof und Kirchenvater, angestoßen und beeinflußt wurde, sollte und wollte gezeigt werden.

196) Ebd. S. 137.

197) Robert MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1952, S. 361.